

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Filosofía

Platón: El Uno y el Demiurgo

Tesis para obtener el título de Licenciado en Filosofía

Presenta: Gonzalo Zurita Balderas
Asesor: Dr. Josu Landa Goyogana



Ciudad Universitaria, Cd. Mx., marzo 2018.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

La vida es un don que es dado una sola vez. Por ello, cada instante es un regalo irrepetible e inigualable. Agradecer es el acto en que se reconoce, a la par que se muestra el aprecio y afecto que se tiene por alguien o por algo. Si recibirse en la Universidad Nacional Autónoma de México es una experiencia excepcional, estudiar filosofía lo es aún más. Ha sido un privilegio único para mí el poder desarrollarme personal, humana y académicamente en los espacios de nuestra máxima casa de estudios, particularmente, en la Facultad de Filosofía y Letras; por lo cual estaré eternamente en deuda.

Quisiera aprovechar estas líneas para hacer una breve mención de todas las personas que me han acompañado en esta bella odisea. En primer lugar, quisiera agradecer a mi familia quienes con su trabajo, empeño y afecto siempre han sido un ejemplo a seguir. A mis padres Gonzalo y Patricia quienes, con singular cariño, me levantaban al caer y me empujaban a seguir. A mi hermano Francisco, quien es ejemplo de dedicación. A mi abuela Silvia, mejor conocida como mi abue Chivis, quien fue mi mecenas, mi amiga y la primera en apoyarme cuando decidí seguir esta vocación. A mi abuelo Gonzalo, quien siempre me ha demostrado que el trabajo duro rinde frutos. A Blanquita y Roberto, abuelos incondicionales, cariñosos y soñadores. A Luis y Susana, padrinos de apoyo absoluto. A Mauricio y Vicky por compartir aventuras y viajes conmigo. A Julio, Marisa, Julín y Mariana por estar presentes para escucharme y reír. A mi tío Arturo, quien, pese a todo, resiste y se ve fuerte y feliz. A todos ustedes les debo más de lo que estas palabras puedan decir.

Mi trayectoria en la Facultad no habría sido provechosa sin el compañerismo y la amistad que entablé con profesores y alumnos. Gracias Josu Landa, por ser un ejemplo de vida filosófica, mi asesor de tesis y mi amigo. Asimismo, quisiera agradecer a Jeannet Ugalde por permitirme ser su ayudante de profesor y su amigo. A Ricardo Horneffer por ser un ejemplo de vocación humanística y lector de estas líneas. Reconozco a Juliana González por su ayuda y las lecciones que he recibido de ella. A Rogelio Laguna por ser no sólo lector, sino amigo y compañero. A Carlos Vargas por su cálida amistad. A Mauricio Andrade por su compañerismo. Gracias, Mónica Gómez, Jorge Linares y Humberto Urquiza, por formarme en sus proyectos de investigación.

Entre los alumnos que me han acompañado y con quienes he crecido quisiera destacar a los hermanos Diego y Juan Carlos Mendoza y a todo el Club: Jorge, Daniel, Ángel y Beto. A mis amigos: Ana, Paco, Óscar, Ángel, Ernesto y Geovany, quienes siempre estuvieron dispuestos para las aventuras académicas y amicales que emprendimos. A mi querida amiga América por esta presente. A Abril por sus palabras y apoyo constante. A Bruno, Guillermo y Ricardo por la complicidad de sueños. A Mafer y Susi por su larga amistad. A Ricardo, a Rubén, a Chino, y a César por nuestra bella y añeja relación. A mis amigos del Consejo: Beto, Berardo, Andrea, Valeria, Montserrat y Luis. A la familia Cervantes que siempre me apoyó en esta aventura. A mis amigos del fútbol y de la vida Rodrigo y Martín Aguilar y Eduardo Hernández.

Mención aparte merece María del Carmen Camargo Vázquez quien se ha convertido en mi flor, mi compañera de vida y la fuente de mi sonrisa. Sin tu luz, no habría culminado esta empresa. Gracias, amor.

Agradezco, pues, la oportunidad de habitar este mundo rodeado de dicha y amor; además de permitirme cumplir el primer paso de mi sueño y realizar mi vocación.

Platón: El Uno y el Demiurgo

Índice:

1.	Introducción	5
2.	Capítulo 1. El problema hermenéutico de la filosofía de Platón	9
	1.1. El paradigma de F.E.D. Schleiermacher	10
	1.2. Seguidores del paradigma de Schleiermacher	16
	1.3. La crisis del paradigma de Schleiermacher	21
	1.4. La escuela de Tubinga y su interpretación	25
	1.5. Planteamiento metodológico de la investigación	31
3.	Capítulo 2. El <i>Timeo</i>	36
	2.1. Sentido, estructura y prosopografía del <i>Timeo</i>	36
	2.2. El <i>eikos muthos</i>	53
	2.3. El demiurgo en el <i>Timeo</i>	58
4.	Capítulo 3. El Uno y el Demiurgo	68
	3.1. Las interpretaciones del demiurgo	68
	3.2. El Demiurgo y el <i>Nous</i>	79
	3.3. El Uno	92
	3.4. El Uno y el Demiurgo	102
5.	Epílogo	121
6.	Fuentes Consultadas	126

Introducción

La filosofía de Platón es una fuente inagotable para la reflexión filosófica. Su influencia e importancia ha sido demostrada por la larga tradición de estudiosos, partidarios y críticos platónicos. Inclusive, para ciertos pensadores, la historia misma de la filosofía puede ser interpretada como una serie de notas a pie de página y comentarios sobre la obra de Platón.¹ En esa larga trayectoria, los diálogos han ocupado un lugar central en la discusión del pensamiento del fundador de la Academia. Es posible documentar de forma clara y sistemática el pensamiento del filósofo ateniense mediante el análisis de sus escritos; además de que en sus textos se exponen sus doctrinas sobre la ética, la epistemología, la política y la metafísica. Más aún, los diálogos han llegado de forma completa hasta la actualidad, es decir, que no se perdió ningún texto, con lo cual se aseguró un conocimiento total del pensamiento filosófico de Platón. La imagen que se tiene de su filosofía se desprende, en buena medida, de su magna obra escrita.

Sin embargo, existe una amplia tradición que reporta un sistema platónico que no fue plasmado explícitamente en los diálogos. De hecho, Platón mismo pone en boca de sus personajes alusiones, imágenes e indicaciones que conducen al lector a pensar que en sus escritos no se encuentra la respuesta última sobre su pensamiento. Esta respuesta final corresponde a la dimensión oral del pensamiento de Platón, una serie de propuestas metafísicas que Aristóteles llama ἄγραφα δόγματα, enseñanzas o doctrinas no escritas.² Éstas, a pesar de ser confinadas al ámbito de lo oral, se conservaron gracias a los reportes que el estagirita, algunos miembros de la Academia y otros pensadores antiguos hicieron de ellas. Su sistematización, análisis y estudio es una tarea que inició la escuela de Tubinga y que continúa hoy en día.

Si lo anterior es cierto, entonces se vuelve menester realizar una investigación sobre la relación que existe entre el *corpus* escrito y las doctrinas no escritas. Este problema es una antigua disputa hermenéutica cuyo *quid* consiste en establecer una jerarquía entre la información de ambas vertientes. Para algunos, como Schleiermacher y sus seguidores, es inaceptable validar y confiar en la tradición oral, ya que esto implicaría una reducción del valor de la obra escrita. Además, en opinión de esta corriente hermenéutica, la tradición oral puede ser una mera

¹ A. N. Whitehead. *Process and reality*. P. 56.

² Aristóteles. *Física*. IV, 2, 209b 1-17.

deformación o una mala interpretación de las enseñanzas de Platón; por lo cual, es un método más seguro y confiable recurrir a sus obras escritas en aras de conocer su pensamiento. Para otros, los miembros y seguidores de la escuela de Tubinga, el análisis conjunto de los diálogos y las doctrinas no escritas puede arrojar luz sobre importantes problemas hermenéuticos que aún están presentes en la filosofía de Platón.

Uno de esos problemas es la figura teórica del demiurgo. El análisis e interpretación de su importancia para la filosofía de Platón ha sido un asunto de disputa desde la antigüedad y lo continúa siendo hasta la actualidad. El demiurgo aparece en los diálogos a partir del período de madurez de Platón. Si bien hay alusiones a su figura en la *República*, el *Fedón* y el *Sofista*, la obra que trata con mayor amplitud sobre su importancia para el planteamiento metafísico del ateniense es el *Timeo*. En éste, Platón desarrolló una exposición que combina la explicación del orden y belleza del universo con su construcción racional por medio del mito y el *logos*. El demiurgo es una de las figuras más importantes para comprender el *Timeo*; sin embargo, la amplia polémica en torno a su significado e importancia es prueba de que un estudio sobre él está plenamente justificado.

Una aproximación renovada a la figura del demiurgo es posible a través de un análisis que tome en consideración a las doctrinas no escritas. En el caso de la presente investigación, la propuesta teórica consisten en poner en relación al demiurgo con el principio de lo Uno, τὸ ἓν. De acuerdo con la doctrina de los principios que Aristóteles le atribuye a Platón, por lo menos tres elementos de su sistema (el Uno, la Díada y las realidades matemáticas) se encuentran ausentes de forma clara y explícita en los diálogos escritos; aunque, como se observará en la investigación, se encuentran orientando su planteamiento en el fondo. Lo Uno es una de las cúspides de la reflexión ontológica de Platón y constituye el principio formal, de orden y de bondad del resto de las entidades del mundo. Sin embargo, la naturaleza del Uno no es revelada totalmente en la obra escrita; por el contrario, Platón emplea una serie de recursos literarios para ocultarlo, y únicamente apunta o indica su relevancia para su estudio en otro ámbito superior: el de la dialéctica viva.

La relación entre el demiurgo y el Uno es el problema que guía a la presente investigación. En el primer capítulo se hace una revisión del estado de la cuestión acerca de la relación entre los diálogos y las doctrinas no escritas. Para ello, se realiza un estudio exhaustivo de las posturas históricas que originaron la contraposición entre ambas tradiciones. Asimismo, en esta sección se detalla la metodología a seguir para abordar el *Timeo*, así como en el análisis del demiurgo y de lo Uno. En este capítulo se expone la importancia de tomar partido frente a las llamadas *ágrapha dógmata* y el problema hermenéutico que conlleva la interpretación de la obra de Platón.

El segundo capítulo tiene como objetivo desarrollar un análisis general del *Timeo*. En esta sección se desarrolla todo lo concerniente a su sentido, prosopografía y estructura. Además, se hace una crítica a las posturas de los intérpretes de mayor reconocimiento y se muestra que este diálogo debe ser interpretado de otra manera. Asimismo, se realiza una primera aproximación a la figura del demiurgo tomando en consideración el problema de su carácter mítico, junto con las diversas limitaciones que éste tiene en el diálogo.

Finalmente, en el tercer capítulo se muestra la relación entre la figura del demiurgo y el principio de lo Uno. En esta sección de la investigación se señalan las deficiencias de las principales interpretaciones de esta figura teórica. Frente a éstas, se propone una interpretación diferente de la figura del demiurgo y su relación con el *nous*. Asimismo, se hace una exposición sobre el principio de lo Uno recuperando los principales testimonios de las doctrinas no escritas. Esto, con la finalidad de comprender su importancia para la metafísica platónica y aclarar la forma en que éste se vincula con el demiurgo. Por último, se demuestra que la relación entre lo Uno y el demiurgo es consistente y que su interpretación permite arrojar luz sobre los problemas hermenéuticos pasados. Con ello, se hará manifiesto cuál es el poder y la actividad del demiurgo en el mundo y cómo esto último guarda una relación estructural con el principio de lo Uno.

La presente tesis es una pequeña aportación frente a la vasta historia sobre la filosofía de Platón. Es, sin embargo, la esperanza del autor demostrar que el fruto de esta indagación es fecundo, ya que permite comprender y contemplar bajo una óptica renovada la importancia de la investigación sobre los principios para la filosofía antigua. La metafísica occidental que nace con

las reflexiones de los griegos, encuentra un punto de encuentro y reformulación crucial en Platón. El problema clásico entre la unidad y la multiplicidad, junto con el del ser y el devenir, encuentran una aproximación teórica fundamental en el pensamiento del fundador de la Academia. Esto es particularmente claro en el *Timeo*. Producto de esa tradición especulativa, nacen las ideas y los principios de las doctrinas no escritas. El Uno y el demiurgo son dos propuestas teóricas que Platón ofreció hace miles de años al pensamiento. Aún ahora, resuenan de forma provocadora y agonal para la filosofía.

Capítulo 1. El problema hermenéutico de la filosofía de Platón

Mares de tinta han sido derramados para comprender e interpretar la filosofía de Platón. Este fenómeno no es nada nuevo, ni exclusivo de la modernidad, sino que data desde la antigüedad. En efecto, se podría afirmar –sin temor alguno– que los primeros intérpretes del pensamiento platónico fueron sus propios seguidores y discípulos de la Academia: Aristóteles, Jenócrates, Espeusipo, entre otros.³ No es este, empero, el espacio para discutir acerca de la amplia historia de interpretación que ha recibido la filosofía del ateniense.⁴ Para los alcances de la presente investigación, en cambio, sí resulta fundamental plantear mínimamente el problema hermenéutico que concierne al *corpus* platónico, así como sus consecuencias para la investigación.

Existen múltiples corrientes de interpretación sobre la filosofía de Platón en la actualidad; sin embargo, es posible dividir a todas ellas en dos grandes escuelas hermenéuticas. Por un lado, se encuentran todos aquellos que sostienen que la filosofía de Platón se halla por completo o prácticamente por completo en su *obra escrita*. Esto significa que para el estudio y conocimiento de su pensamiento es suficiente con la lectura del *corpus* de los diálogos platónicos. En ese sentido, los diálogos son interpretados como piezas autárquicas, es decir, textos filosóficos cuyo significado, sentido, y comprensión se ubica totalmente dentro de la propia obra. No hay necesidad, por lo tanto, de acudir a elementos extrínsecos a los escritos. Por otro lado, se hallan –entre otros– los intérpretes de la llamada escuela de Tubinga. Según ellos, la filosofía de Platón no puede ser entendida a cabalidad sin la profunda revisión y comprensión de las *ágrapha dógmata*. La obra escrita de Platón debe ser redimensionada y reinterpretada a partir de la tradición indirecta que sustenta una doctrina de los principios que gobierna de fondo la filosofía de Platón. La obra escrita no basta para entender el pensamiento del pupilo de Sócrates.

El problema hermenéutico que gobierna de fondo la interpretación de la obra del filósofo ateniense consiste en esclarecer la relación entre la obra escrita y la tradición oral. La cuestión

³ Giovanni Reale. *Por una nueva interpretación de Platón*. “El primer paradigma de Platón, como ya hemos destacado, nació en el grupo constituido por sus discípulos directos, entre los que ocupan un lugar destacado, además de Aristóteles, Espeusipo y Jenócrates, es decir, el segundo y tercer escolarca de la Academia.”. P. 35.

⁴ Véase al respecto el trabajo de Giovanni Reale. *Ibid.* Pp. 31-74.

puede ser planteada de la siguiente forma: ¿es posible extraer de la obra escrita por completo la filosofía de Platón? ¿Qué relación guardan entre sí las doctrinas no escritas y la obra escrita de Platón? En lo que sigue, se brindan los argumentos de ambas posturas: los seguidores de Schleiermacher y la escuela de Tubinga.

1. El paradigma de F. E. D. Schleiermacher

F. E. D. Schleiermacher (1768-1834) fue uno de los teólogos más influyentes del protestantismo liberal. Además de avanzar con paso firme en la exégesis de las escrituras sagradas del cristianismo, Schleiermacher realizó un ambicioso proyecto de interpretación y traducción de autores de la Grecia clásica. Entre los filósofos que estudió están Anaximandro, Heráclito y Aristóteles; sin embargo, su obra más influyente fue su *Platons Werke*. En ella, Schleiermacher logró aplicar su método hermenéutico sobre la obra del ateniense. La imagen de Platón que Schleiermacher produjo sentó las bases para su recepción posterior, incluso más allá del ámbito germano. Como bien señala Hans Krämer:

Esta obra, con su ideal de traducción de carácter documental y literal, pero sobre todo con la interpretación de Platón contenida en la *Introducción* general, si no ha acuñado enteramente aquella imagen de Platón que fue propia de la época siguiente, la ha inclinado a lo menos en una determinada dirección.⁵

Schleiermacher suscribió al menos tres tesis fundamentales en su interpretación de Platón. En primer lugar, Schleiermacher argumentó que la obra escrita conservada del ateniense era una síntesis en la que contenido y forma son indisociables. “Así también los espectadores del análisis fracasarán completamente en conseguir un conocimiento de la filosofía de Platón, puesto que, si la forma y el contenido son inseparables, entonces ninguna proposición ha de ser entendida correctamente, salvo en su propio sitio y con las conexiones y limitaciones que el propio Platón les ha asignado.”⁶

Schleiermacher hizo un llamado enérgico a cambiar la manera en que se leía e interpretaba a Platón. Los intérpretes fracasan en su análisis si no toman en cuenta la unidad que

⁵ Hans Krämer. *Platón y los Fundamentos de la Metafísica*. P. 33. Las páginas corresponden a la numeración canónica.

⁶ F. E. D. Schleiermacher. *Platons Werke*. “So auch werden jene keinesweges die Philosophie des Platon kennen lernen; denn wenn irgendwo, so ist in ihr Form und Inhalt unzertrennlich, und jeder Satz nur an seinem Orte und in den Verbindungen und Begrenzungen, wie ihn Platon aufgestellt hat, recht zu verstehen.” P. 14.

existe entre la forma de los textos y su contenido. Por lo tanto, la clave para acceder al conocimiento de la filosofía platónica depende directamente de la comprensión del vínculo inseparable entre forma y contenido. En ese sentido, Schleiermacher mantuvo que el entendimiento de la filosofía platónica se encontraba mediado por un reconocimiento adecuado del peso e importancia de la forma filosófica de escritura empleada en los diálogos. Sin esta consideración, pensaba Schleiermacher, toda interpretación falla en su pretensión de conocimiento. Cualquier proposición que aparezca en los textos, por lo tanto, debe ser considerada como parte de un todo –el diálogo mismo– con su dramatización, prosopografía y ámbitos distintivos. Sólo tras restablecer el valor de cada proposición dentro de cada diálogo y después con la totalidad de la obra escrita, se puede llegar a conocer la verdadera posición filosófica de Platón.

Esta unidad entre forma y contenido se debe a que –para el teólogo alemán– los diálogos platónicos eran auténticas obras de arte y Platón era un filósofo artista. De acuerdo con la lectura de Schleiermacher, los intérpretes experimentarían un cambio en su postura y conseguirán un conocimiento más acabado de Platón si pensaran su trabajo como el propio de un artista filosófico.⁷ En el seno del movimiento romántico alemán que influyó a Schleiermacher, las obras de arte formaban una unidad que era capaz de albergar al absoluto. La obra de arte mostraba lo infinito en lo finito. De ahí la síntesis indisociable entre forma y contenido. Al respecto comenta Krämer: “Schleiermacher, (...) no sólo actualizó a Platón en el sentido de la filosofía contemporánea (al propio Schleiermacher), en lo que concierne al contenido, sino que entendió además la forma de arte que le es propia partiendo de las premisas de la filosofía de la identidad.”⁸ Schleiermacher concluyó que, en virtud de esta unidad inseparable del arte, el diálogo platónico constituye la forma más acabada y excelente de comunicación filosófica. Platón alcanzó la perfección comunicativa en ciertas obras que conjugan de forma excelente todos los elementos formales y doctrinales. Por ello, entender un diálogo requiere el análisis sistemático de su método de composición y de su contenido. La conclusión a la que llegó

⁷ F. E. D. Schleiermacher. *Ibid.* "in wiefern durch den Zusammenhang, in welchem er diese Schriften hier dargelegt findet, auch seine Ansichten eine Abänderung erleiden, oder wenigstens sich besser verknüpfen und mehr Umfang und Einheit gewinnen, dadurch, daß er den Platon auch als philosophischen Künstler genauer." P. 7.

⁸ Hans Krämer. *Op. Cit.* P. 72.

Schleiermacher resultó decisiva para la interpretación posterior de Platón. La única vía para entender la filosofía del ateniense es el estudio del *corpus* platónico con miras a descifrar su método y contenido doctrinal.⁹

En segundo lugar, el teólogo alemán afirmó que el pensamiento filosófico de Platón estaba estructurado a la manera de un sistema. Esto quiere decir que la filosofía contenida en la obra escrita posee una unidad doctrinal de fondo que la sustenta. Según Schleiermacher, los múltiples diálogos pueden dividirse en tres etapas diferentes que se diferencian gracias a un plan didáctico que guía a los escritos. La reconstrucción de los nexos y vínculos entre los diferentes textos, además de su correcto análisis y clasificación, es la puerta de entrada para reingresar y elaborar, una vez más, el sistema de la filosofía platónica.¹⁰ Por ello, el intérprete alemán señala que: “Es un necesario proceso complementario el restaurar la conexión natural entre los miembros (...), si cada diálogo no sólo es tomado como un todo en sí mismo, sino también en su conexión con el resto (de los diálogos), él (Platón) finalmente será entendido como filósofo y artista.”¹¹

De la cita anterior se desprende que, para Schleiermacher, hay una conexión entre el proceso hermenéutico y la comprensión artística de Platón. El resultado del proceso de reconexión que lleva a cabo el intérprete es el surgimiento de la figura de Platón como filósofo y artista. Gracias a la reconstrucción de los vínculos se observa con claridad el sistema filosófico de Platón; pero, al mismo tiempo, se patentiza su maestría poética para unir forma y contenido. El proceso hermenéutico de Schleiermacher exige que cada proposición sea puesta en el contexto del diálogo a la que pertenece y, posteriormente, con el resto del *corpus*. El sistema filosófico de Platón está en su obra escrita; sin embargo, se encuentra desmembrado y carente de unidad. Por

⁹ Al respecto comenta Giovanni Reale: “Entender el método y el contenido de la filosofía platónica equivale *in toto* a entender los diálogos platónicos”. *Ibid.* P. 56.

¹⁰ Giovanni Reale. *Ibid.* “Reconstruir el plano de cada uno de los diálogos y el plano general que los enlaza uno con otro y en su conjunto significa reconstruir el sistema de Platón.” P. 56.

¹¹ F. E. D. Schleiermacher. *Op. Cit.* “Daher ist zu jener zerlegenden Darstellung, welche wir seit kurzem in einer die vorigen Versuche weit übertreffenden Vollkommenheit besitzen, dieses ein notwendiges Ergänzungsstück, daß man die auch ohne Zerstückelung, schon so wie sie gewöhnlich erscheinen, sehr kläglich durcheinander geworfenen Glieder, nämlich nicht die einzelnen Meinungen etwa sondern die einzelnen Werke, in ihren natürlichen Zusammenhang herstelle, wie sie als immer vollständigere Darstellungen seine Ideen nach und nach entwickelt haben, damit, indem jedes Gespräch nicht nur als ein Ganzes für sich, sondern auch in seinem Zusammenhange mit den übrigen begriffen wird, auch er selbst endlich als Philosoph und Künstler verstanden werde.” P.14.

ello, es tarea del intérprete armar de vuelta el rompecabezas, es decir, restablecer el todo unitario que subyace en los escritos para llegar a comprender la sabiduría platónica.

Por último, cabe destacar que Schleiermacher defendió la autarquía de los diálogos platónicos. Esto significa que la exégesis de la obra escrita es suficiente para conocer la filosofía de Platón, ya que en ella ese encuentra de forma completa el conjunto del pensamiento filosófico de Platón. Como se ha visto, el intérprete alemán sostuvo que la filosofía del ateniense podía ser recuperada totalmente siguiendo su método hermenéutico. Esto, empero, contrastaba con la existencia de una tradición que reconocía a las *ágrapha dógmata* como una fuente importante para el conocimiento del pensamiento del discípulo de Sócrates. Schleiermacher no desconocía la existencia de estos testimonios indirectos que trasmitían una imagen diferente sobre la filosofía de Platón.

Otros, (...) inducidos en parte por expresiones particulares del propio Platón, en parte también por una amplia tradición esparcida y preservada desde tiempos antiguos, de algo esotérico y exotérico en su filosofía, han adoptado la opinión de que en los escritos de Platón su propia sabiduría particular o no está contenida por completo, o sólo en alusiones secretas.¹²

Schleiermacher se opuso con el mayor ahínco a esta interpretación, puesto que anulaba por completo su intento de recuperar la sabiduría del seguidor de Sócrates en su obra escrita.

La estrategia que adoptó Schleiermacher frente a esta corriente fue la de, o bien anular por completo su validez, o bien señalar que no hay nada que sea diferente a la obra escrita que se conservó. La primera estrategia se justifica por la apelación a la autoridad del texto mismo. Schleiermacher estaba convencido de que el conocimiento de la sabiduría platónica pasaba por la lectura atenta y progresiva de los diálogos. En éstos, el lector podía encontrar el pensamiento filosófico de Platón mediante un análisis riguroso. Por ende, la apelación a autoridades externas, ya fueran otros intérpretes o a referencias históricas, lejos de acercar al lector a una comprensión

¹² F. E. D. Schleiermacher. *Op. Cit.* "Daher haben nun andere größtenteils mit eben so wenig richtiger Einsicht aber mit mehr gutem Willen, teils aus einzelnen Äußerungen des Platon selbst, teils auch aus einer weit verbreiteten Überlieferung, die sich aus dem Altertum erhalten hat von einem Esoterischen und Exoterischen in der Philosophie, sich die Meinung gebildet, als sei in den Schriften des Platon seine eigentliche Weisheit gar nicht oder nur in geheimen schwer aufzufindenden Andeutungen enthalten. Dieser an sich ganz unbestimmte Gedanke hat sich in die mannigfaltigsten Gestalten ausgebildet, und bald mehr bald weniger hat man den Schriften des Platon von ihrem Inhalt entzogen, und dagegen seine wahre Weisheit in geheimen Lehren gesucht, welche er diesen Schriften so gut als gar nicht anvertraut habe." P. 10-11.

de la obra del ateniense, lo alejan y extravían.¹³ Para Schleiermacher el *quid* de la cuestión yacía en documentar la existencia de esta corriente de forma firme y sustentable. Sin embargo, a juicio del exégeta alemán, aquellos que cuestionaban que la filosofía de Platón no se encontraba en sus propios textos, sino en un conocimiento secreto, carecían de validez ya que ni siquiera documentaban tal afirmación en algún registro textual. El Platón esotérico era un refugio de ignorancia al que se podía acudir de forma indistinta para afirmar cualquier posición sin criterio alguno.

La segunda estrategia, por su parte, encuentra sustento en la nula diferencia que, de acuerdo con Schleiermacher, existe entre los contenidos del Platón escrito y el Platón de la tradición indirecta. Es decir, que la información que se encuentra en la obra que conservamos no se diferencia de ninguna forma con la tradición oral de las *ágrapha dógmata*. Según el intérprete alemán, una manera de comprobar esto es por medio de la confrontación con las noticias que uno de los integrantes más brillantes de la Academia aportó. Aristóteles, continúa Schleiermacher, si bien da información de fuentes que desconocemos o bien fueron impartidas únicamente de forma oral, no se aparta fundamentalmente del contenido que se encuentra en los diálogos.

Al contrario, él (Aristóteles) apela en cada instancia de la forma más irrestricta y simple a las obras disponibles para nosotros, e inclusive cuando, de vez en cuando es el caso, se citan otros textos perdidos o quizás se mencionan lecturas orales, estas citas no contienen nada que no se pueda leer en los escritos que poseemos, o que difiera completamente de ellos.¹⁴

La tradición indirecta no aporta ni un ápice más de información con respecto a la sabiduría platónica. Con base en esto, Schleiermacher pudo sustentar la autarquía de los textos escritos. En efecto, dado que la tradición indirecta no añade más, en realidad es indiferente su lectura y, por ende, los esfuerzos del intérprete deben centrarse en descifrar la obra escrita.

¹³ F. E. D. Schleiermacher. *Op. Cit.* "the understanding of Plato as concerns others is neither facilitated nor advanced thereby : but that, on the contrary, whoever should stick exclusively to even the best exposition of this kind might easily attain to an imaginary knowledge only, and on that very account remove himself still further from the truth." P. 14.

¹⁴ F. E. D. Schleiermacher. *Op. Cit.* "Vielmehr beruft er sich überall ganz unbefangen und einfach auf die uns vorliegenden Schriften, und wo auch hie und da andere verlorene oder vielleicht mündliche Belehrungen angeführt werden, da enthalten diese Anführungen keinesweges etwas in unseren Schriften unerhörtes oder gänzlich von ihnen abweichendes." P. 13.

Schleiermacher se valió de este argumento para justificar la lectura exclusiva de la tradición escrita, ignorando o encubriendo el problema hermenéutico de fondo.

La postura que elaboró Schleiermacher sentó las bases para la lectura posterior de Platón generando varias consecuencias. En primer lugar, hay que destacar la reducción que sufrió la interpretación de la sabiduría platónica. Si todo el pensamiento filosófico se encuentra por completo en la obra escrita del ateniense, las doctrinas no escritas son reducidas, anuladas, o absorbidas por los textos escritos que se conservan. En segundo lugar, el problema entre la imagen de Platón presente en los diálogos y el Platón que emerge de las doctrinas no escritas queda oscurecido. Schleiermacher no logró aclarar en qué consiste la relación que existe entre las *ágrapha dógmata* y la obra escrita, cuál es la diferencia y el impacto que tiene una dimensión sobre la otra. Por ello, la reducción de Platón al ámbito de lo escrito, limita el alcance de su pensamiento y vuelve problemática la existencia de una tradición indirecta que remite la enseñanza verdadera del maestro a la dimensión oral de la Academia. Como señala Krämer:

No queda ya espacio alguno para una tradición indirecta complementaria que se remonte a la actividad de la enseñanza oral de Platón: ella es tratada a la manera de una *quantité négligeable*, o bien, como sucede con algunos secuaces de Schleiermacher, es limitada cronológicamente y neutralizada mediante una datación tardía.¹⁵

La producción de una postura única reconocida por múltiples intérpretes, así como el uso de una serie de premisas fundamentales y la derivación de ciertas consecuencias llegó a formar un paradigma en la interpretación del pensamiento platónico.¹⁶ En efecto, con la interpretación de Schleiermacher se inauguró una nueva fase en las investigaciones platónicas que resultó sumamente provechosa. Es a partir de este momento que se comenzó a poner en cuestión la autenticidad de ciertas obras de Platón, se inició la clasificación de sus obras en etapas cronológicamente diferenciables, se intentó sistematizar su pensamiento y se generó un afán por rechazar u homologar las noticias sobre la teoría platónica de los principios.

Asimismo, resulta importante destacar que parte de las premisas de Schleiermacher en realidad son extrapolaciones impuestas desde el romanticismo a Platón. Hans Krämer se ha

¹⁵ Hans Krämer. *Op. Cit.* P. 34.

¹⁶ *Vid.* Giovanni Reale. *Por una nueva interpretación de Platón.* Pp. 54-74.

encargado de documentar a cabalidad la forma en que estas premisas de Schleiermacher son ideas provenientes de su afinidad con el movimiento romántico de Schelling y de sus convicciones como protestante.¹⁷ Pese a ello, la interpretación del teólogo alemán perduró por lo menos cien años y aún hoy en día sigue teniendo seguidores. Uno de los puntos que más preocupará a los futuros intérpretes, empero, será la necesidad de enfrentarse a las numerosas fuentes que validan la existencia de las llamadas doctrinas no escritas.

2. Seguidores del paradigma de Schleiermacher

La interpretación que Schleiermacher produjo fue muy influyente en los años que siguieron. Sería imposible para los alcances de la presente investigación nombrar a todos los autores que aceptaron sus planteamientos básicos. Sin embargo, resulta indispensable entender a los intérpretes que ejercieron un mayor peso en los años posteriores. Asimismo, es importante aclarar que los siguientes estudiosos fueron claves en la articulación de una forma de lectura e interpretación que se oponía a la tradición indirecta de las doctrinas no escritas. Los siguientes filósofos, empero, no tienen una postura única; aunque comparten rasgos y argumentos comunes frente al problema hermenéutico, a saber, la adopción de una postura adversa a la revisión de las doctrinas no escritas y el rechazo de su validez como fuente de conocimiento del pensamiento de Platón.

Uno de los libros más influyentes para la comprensión, no sólo de la filosofía platónica, sino de la propia filosofía griega fue el tratado de Edmund Zeller (1846) *Philosophie der Griechen*. En esta obra monumental, Zeller pretendió mostrar el desarrollo de la historia del pensamiento filosófico griego en su conjunto. El filósofo alemán exhibe en su escrito una clara influencia de Hegel, pues él observa en cada nuevo estadio de la historia griega una forma más acabada del pensamiento antiguo.¹⁸

¹⁷ Hans Krämer. *Ibid.*

¹⁸ Con respecto a Platón, Zeller comenta: "In his critical examinations of the older philosophic systems he extended the circle of his inquiries more and more until he had created a new and original system of a universality which had never been achieved before (...)"Edmund Zeller. *Philosophy of the Greeks. Vol. II. Plato and the older Academy*. P. 68.

Con respecto a la relación entre las noticias de la tradición indirecta y la obra escrita, Zeller intentó resolver el problema de la tradición indirecta contrastando la argumentación aristotélica con los diálogos. Según él, la diferencia entre el testimonio aristotélico y la obra escrita del ateniense radica en una mala interpretación hecha por Aristóteles: ya sea de los textos o de la enseñanza oral del maestro de la Academia. Prácticamente, opina Zeller, la única fuente válida para conocer el sistema filosófico de Platón se encuentra en la obra escrita. "Las obras de Platón son para nosotros la única, o en todo caso la principal, fuente de conocimiento en lo que concierne a su sistema."¹⁹ Por otra parte, el filósofo alemán limitó el influjo de la tradición indirecta a la última etapa de la vida de Platón, en particular, a las *Leyes*. En consecuencia, de acuerdo con el filósofo germano, Platón nunca abandonó totalmente la teoría de las ideas, sino que la modificó para hacer frente a las discusiones que habían surgido al seno de la Academia.²⁰ Con respecto a la forma artística de los diálogos, Zeller continuó con la postura de Schleiermacher. Como señala Krämer, la postura de Edmund Zeller profundizó en el rechazo de la imagen de un Platón esotérico y minimizó la importancia de la teoría de los principios. "Con la propia solución, que reducía a la tradición indirecta a un *minimum* del todo extrínseco, Zeller dominó los estudios sobre Platón hasta muy avanzado el siglo XX."²¹

Paul Shorey, por su parte, profundizó en la concepción schleiermacheriana de Platón como un filósofo artista.²² En su libro más importante *The unity of Plato's thought* (1903), él llevó a cabo una exégesis que pretendió hallar la unidad del pensamiento filosófico de Platón en los propios diálogos. Shorey, siguiendo a Schleiermacher, reconoció que desde el punto de vista del método, resulta contraproducente tratar a cada diálogo como un átomo aislado frente al resto

¹⁹ Edmund Zeller. *Ibid.* "Plato's works are for us the sole, or at any rate the principal, source of our knowledge concerning his system." P. 74.

²⁰ Edmund Zeller. *Outlines of the history of Greek Philosophy*. "These dialogues (the works of the old age) are characterized by a decline of the interest in the ontological in favour of the logical side of the theory of ideas, which Plato never abandoned even in his old age, but waged in its defense "the war of giants about Being" (*Soph.* 246e) against the opposition which gradually arose even within the Academy." Pp. 141-142.

²¹ Hans Krämer. *Op. Cit.* P. 84-85.

²² Paul Shorey. *The unity of Plato's thought*. "Plato is not only a thinker, but also a dramatic artist and an impassioned moral and religious teacher." P. 5

del pensamiento de Platón.²³ Para él, el sentido de cada pasaje únicamente puede ser esclarecido mediante un análisis congruente y exhaustivo del conjunto dramático, sin descuidar la unidad de pensamiento que subyace a la totalidad de la obra escrita. En ese sentido, Shorey continuó bajo el criterio de Schleiermacher, pues las afirmaciones de Platón sólo se vuelven inteligibles tras su inserción en el todo dramático de cada escrito particular, y, en última instancia, bajo la unidad que gobierna la filosofía de Platón.

Asimismo, Shorey se posicionó frente a las noticias de las doctrinas no escritas. Siguiendo a Zeller, pero adoptando una tesis más radical, el filósofo norteamericano concluyó que no hay en los textos escritos algo que demuestre un abandono de la teoría de las ideas –sustento del sistema ontológico de Platón– en favor de las doctrinas no escritas, ni siquiera en la etapa de vejez. De acuerdo con él, el peso de la prueba recae en aquellos que sostienen tal postura y, dado que la única fuente válida son los diálogos, el resultado es que: "una revisión de los diálogos no descubre evidencia alguna a favor de tal postura."²⁴ En cambio, opina Shorey, hallar pruebas de la continuidad de los formas en diálogos posteriores al *Parménides* es sencillo, basta con analizar el *Timeo*.²⁵ Como se desprende de lo anterior, Shorey siguió bajo el influjo de Schleiermacher, pues consideraba que la única fuente válida para obtener el conocimiento sobre el pensamiento de Platón se encontraba en la obra escrita.

Por otro lado, Shorey también negó la necesidad de aceptar el testimonio aristotélico. En esto también va más allá de Zeller y del propio Schleiermacher, puesto que —de acuerdo con el filósofo norteamericano— el estagirita malinterpretó constantemente a su maestro, lo cual descalifica la objetividad de sus reportes. Por otro lado, dado que el testimonio aristotélico resulta contradictorio con la obra conservada del ateniense, Shorey afirmó que su autor no

²³ Paul Shorey. *Op. Cit.* "The atomism of Grote, Jowett, Bonitz and Horn, that treats each dialogue as an isolated unit, is the renunciation of al method." P. 8.

²⁴ Paul Shorey. *Op. Cit.* "But this doctrine, or something equally and similarly paradoxical was and is the sole alternative to a philosophy which he and the majority of his modern critics cannot and will not accept. The burden of the proof rests heavily, then, on those who affirm that at any time he did or could abandon or seriously modify it. A survey of the dialogues discovers no evidence in support of such a contention." P. 30.

²⁵ Paul Shorey. *Op. Cit.* "The challenge to find the ideas in dialogues "later" than the *Parmenides* is easily met. Nothing can be more explicit than the *Timaeus*. (...) They are characterized in terms applicable only to pure absolute Being, and the familiar terminology is freely employed. Three things, Plato repeats, must have existed from all eternity: the pure Being of ideas, the generated copies, and space, the medium or receptacle." Pp. 37-38.

comprendió correctamente a Platón.²⁶ Una vez más, se hace explícita la preponderancia de la obra escrita como la única fuente confiable para penetrar en el pensamiento del fundador de la Academia.

El primer intérprete que llevó a cabo una investigación exhaustiva acerca de las doctrinas no escritas fue Harold F. Cherniss. Tanto en *Aristotle's criticism of the early Academy* (1944), como en *The riddle of the early Academy* (1945), Cherniss intentó fundamentar una posición que anulaba el influjo de la tradición indirecta en Platón. Fue un gran mérito del académico recopilar todo el material significativo, así como analizarlo a profundidad. Sin embargo, su postura es similar a la de Shorey y, por consiguiente, se mantuvo bajo el influjo de Schleiermacher. Para Cherniss, la unidad del pensamiento de Platón se encuentra en la teoría de las Formas. Desde los primeros diálogos, hasta el fin de su vida, Platón sostuvo dicha doctrina. "Desde los diálogos más tempranos hasta el último –y esto significa, entonces, hasta el final mismo de la vida de Platón– la doctrina de las ideas es la pieza central de su trabajo."²⁷

Cherniss también duda de la validez e importancia del testimonio de Aristóteles. Según él, prácticamente todos los intérpretes toman como válido el testimonio aristotélico puesto que fue miembro de la Academia por más de veinte años. El razonamiento de todos éstos, se basa en una confianza en la agudeza intelectual de Aristóteles, por lo cual, pese a que pudo malinterpretar a Platón, el reporte del primero debe ser acertado.²⁸ Para Cherniss, es cuestión de sentido común dudar de este argumento, pues aun hoy en día se toma como evidencia la obra escrita de un filósofo y no lo que sus alumnos dicen acerca de sus enseñanzas. Una vez más, se hace patente la autarquía e importancia de la obra escrita que se encuentra por encima de los testimonios indirectos. Por lo cual, únicamente los textos escritos pueden ser la fuente predilecta y adecuada para generar conocimiento acerca de la filosofía platónica.

²⁶ Paul Shorey. *Op. Cit.* "First, that we need not accept the testimony of Aristotle, who often misunderstood Plato, and was himself not clear as to the relation of mathematical and other ideas; second, that the doctrine of numbers as intermediate entities is not to be found in Plato." P. 175.

²⁷ H. F. Cherniss. *The Riddle of the early Academy*. "From among the earliest of the dialogues on through the last - and this means, then, to very end of Plato's life- the doctrine of ideas is the cornerstone of his work." P. 5.

²⁸ Harold. F. Cherniss. *Op. Cit.* "Almost everyone has insisted that Aristotle was a member of the Academy for twenty years and therefore, though he may have misunderstood what Plato meant, must certainly be accurate in reporting what Plato said." P. 9.

Hans Krämer señala correctamente que: "El positivismo literario de Cherniss, que admite como válidos para Platón sólo los textos literarios originales, pero no las noticias doxográficas, se vincula, en último análisis con la concepción del diálogo literario platónico propio de Schleiermacher."²⁹ Esto quiere decir que, pese al uso de una terminología moderna y un método propia, en el fondo no existe una diferencia radical entre la postura de Cherniss y la de Schleiermacher. La autarquía de la obra escrita queda asegurada por la insistencia en la validez exclusiva de los textos originales y el detrimento continuo de los reportes ofrecidos por fuentes secundarias. Por lo cual, una vez más, las *ágrapha dógmata* son consideradas como noticias insignificantes y sin sustancia académica.

Como se ha mostrado, el rechazo a la relevancia de las doctrinas no escritas fue llevado a cabo en por distintos autores. Sin embargo, el punto común a todos es la prevalencia de ciertas premisas afines que surgen con la figura de Schleiermacher. En primer lugar, cabe señalar que la cuestión de la autenticidad de los *diálogos* es uno de los postulados principales para esta corriente hermenéutica. Dado que la obra escrita es la fuente auténtica o predilecta del conocimiento sobre la filosofía platónica, el método de contraste entre la obra escrita y los testimonios doxográficos tendría que arrojar luz sobre la relevancia y validez de los propios testimonios. Sin embargo, el resultado al que se llegó fue que las fuentes doxográficas, desde Aristóteles hasta Sexto Empírico, malinterpretaron o deformaron la doctrina platónica según sus propios intereses. Por lo cual, su pertinencia para ampliar nuestro conocimiento sobre la filosofía de Platón es prácticamente nula.

En segundo lugar, dado que existen contradicciones y discrepancias entre la doxografía misma y la obra conservada, estos intérpretes han optado por negar o rebajar la importancia de los testimonios de segunda mano, además de señalar que esto es una prueba más en favor de su postura. ¿Cómo explicar que Aristóteles, quien estuvo en contacto con Platón (suponiendo la existencia de las doctrinas no escritas), reporte de forma contradictoria puntos centrales de las enseñanzas de su maestro? Dado que la obra escrita se mantiene como autárquica, para estos académicos el error interpretativo yace en los reportes que brindan una imagen diferente a la

²⁹ Hans Krämer. *Op. Cit.* P. 91.

contenida en los diálogos, verdadera fuente de la filosofía platónica. Por ello, la valía de las llamadas doctrinas no escritas se vio reducida o fue prácticamente descartadas como fuente para comprender el pensamiento del fundador de la Academia.

Por último, cabe señalar que el prurito académico frente a la tradición indirecta tiene como base la convicción de que el culmen del sistema platónico ya se encuentra expuesto en la obra escrita. Dado que el núcleo del pensamiento de Platón es la teoría de las ideas expuesta en más de una ocasión en los diálogos de forma explícita y la tradición académica reporta una supuesta teoría de los principios, alguna fuente debe ser incorrecta. La opción, desde luego, que se adoptó fue la de rechazar la tradición indirecta y afirmar la autarquía y validez de la obra escrita. Como consecuencia, el problema hermenéutico sobre la relación entre escritura y oralidad volvió a ser oscurecido.

En resumen, el paradigma de Schleiermacher fue reforzado y apuntalado por diversos autores que sostuvieron y profundizaron en sus premisas fundamentales. Zeller, Shorey y Cherniss actualizaron el paradigma de Schleiermacher con su propia terminología y métodos particulares. Cabe destacar que los diálogos escritos continuaron siendo considerados como "la" fuente válida, y por ende, disfrutaron de cierto grado de autarquía. Además, se mantuvo la idea de que en los escritos se encuentra una unidad filosófica de fondo; ésta fue explicada según criterios diferentes (metafísicos, psicológicos e incluso políticos³⁰). Con respecto a la tradición indirecta, o bien se dudó por completo de su validez e importancia, o bien fue limitada al período último de la trayectoria de Platón. Sin embargo, no todos los intérpretes mantuvieron la misma postura y ya desde comienzos del siglo XX surgió un movimiento que puso en tela de juicio este paradigma. La revisión y análisis de este nuevo paradigma es objeto del siguiente apartado.

3. La crisis del paradigma de Schleiermacher

En el primer apartado se desarrolló el paradigma que Schleiermacher inauguró dentro del ámbito de las investigaciones platónicas. Para el intérprete alemán, así como para los seguidores de esta

³⁰ La articulación de esta lectura política de Platón se encuentra en la obra monumental de Wilamowitz *Platon. Sein Leben und seine Werke* (1919) quien interpretó la obra de Platón con base en la Carta VII y el desarrollo de las complejas relaciones políticas que sacudieron su vida y obra entera. Véase el comentario de Giovanni Reale en *Por una nueva interpretación de Platón*. P. 65.

postura, el sùmmum del pensamiento de Platón se encuentra presente en la obra escrita. Es decir, que los diálogos pueden ser considerados como una fuente autárquica y autosuficiente para conocer la filosofía del ateniense. Además, en los escritos subyace una unidad sistemática que fue explicada desde la forma artística o desde aproximaciones políticas o inclusive psicológicas. Por último, cabe señalar que la tradición indirecta era considerada como poco relevante, desplazada al último período de vejez del autor, o inclusive, desechada. Sin embargo, este paradigma fue objeto de críticas desde la propia época de Schleiermacher, por lo cual resulta conveniente hacer un breve recorrido por ellas, ya que éstas dieron paso a la formulación de un nuevo paradigma.

No fueron pocos los estudiosos que llamaron la atención sobre la insuficiencia del texto escrito para extraer la totalidad del pensamiento del ateniense. Esta fue la primera crítica que se dirigió al corazón mismo de la postura hermenéutica de Schleiermacher. Como señala Giovanni Reale, los primeros esbozos y críticas apuntaban a la necesidad de tomar en cuenta las “Doctrinas no escritas”. Fue un acierto por parte de Schleiermacher denunciar la formación de un Platón esotérico y a todas luces espurio; sin embargo, llegar a desconocer la tradición indirecta era un precio demasiado alto a pagar. Para Boeckh, por ejemplo, la Academia era un espacio en el cual Platón volvía explícito el contenido más profundo de sus escritos, por lo cual las *ágrapha dógmata* no podían ser consideradas baladís.³¹ Boeckh,³² Brandis,³³ Trendelenburg,³⁴ y Weisse³⁵ pertenecen a este primer período en el cual se insistió en recuperar la importancia de la tradición indirecta; pese a sus señalamientos, no se llegó al punto de formular una nueva fase de investigación. Krämer señala que los avances que tuvieron estos autores fueron de gran importancia, pero sus ideas no tuvieron grandes repercusiones, a diferencia del impacto que sí tuvo la obra de Zeller.³⁶

³¹ Giovanni Reale. *Op. Cit.* P. 61.

³² A. Boeckh. *Gesammelte kleinere Schriften*. Vol. VII, 1972. Pp. 1-38.

³³ Ch. A. Brandis. *De permitís Aristóteles libris de ideas et de bono*.

³⁴ F.A. Trendelenburg. *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*.

³⁵ C.H. Weisse. *De Platonis et Aristotelis in constituendis summits philosophiae principiis differentia*.

³⁶ Hans Krämer. *Op. Cit.*. "Sin embargo, este trabajo conclusivo de Hermann, que coincidía con la interpretación de fondo de los autores arriba mencionados, no tuvo casi ninguna consecuencia,". P. 81.

Con el comienzo del siglo XX, la postura hermenéutica de Schleiermacher, que identificó el diálogo literario con la filosofía de Platón, entró en crisis. La obra que marcó el inicio de un estudio renovado sobre las doctrinas no escritas fue el libro de Léon Robin *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote* (1908). El gran mérito de la obra de Robin fue llevar a cabo un análisis detallado y sistemático sobre la información aportada por Aristóteles acerca de la teoría de los principios y de los números. La intención expresa de Robin fue indagar directamente en lo que los autores griegos entendían por platonismo, evitando la mediación de teorías modernas. Robin partió del reconocimiento de una tradición platónica en la antigüedad, ya que a través de ella puede ser recuperado el pensamiento de Platón.

Hay, entonces, en la antigüedad una tradición platónica persistente, cuyo rastro debe ser posible de recuperar igual de bien de entre aquellos que quisieron desembarazarse de ella, que de entre aquellos que pretendieron enmendarla únicamente o bien desarrollarla.³⁷

Fueron al menos tres las contribuciones de Robin al campo del platonismo. En primer lugar, volvió a llamar la atención sobre la importancia de las doctrinas no escritas tras casi un siglo de olvido. Asimismo, señaló con precisión la importancia del contenido filosófico de las mismas junto con la brillante especulación que se desarrolló en la Academia. Por último, propuso una metodología y un programa de investigación con la finalidad de comprender la relación entre el Platón escrito y el no escrito.³⁸ Esto parecería suficiente para iniciar un cambio radical en los estudios platónicos. Sin embargo, Robin aún no fue capaz de articular un nuevo paradigma de interpretación. Reale lo señala con precisión: "Pero Robin no fue mucho más allá de un impresionante examen de los testimonios aristotélicos. (...) De hecho, eran tiempos aún prematuros para una revolución de este tipo en el ámbito de los estudios platónicos."³⁹

En el ámbito de los estudios germanos se siguió pensando que la imagen de Platón que la tradición indirecta reportaba tuvo repercusiones únicamente en la fase tardía de su evolución intelectual. Por lo cual, todavía no se logró formular de forma precisa una distinción entre los

³⁷ Léon Robin. *La théorie platonicienne d'Idées et des Nombres d'après Aristote*. "Il y a donc dans l'antiquité une tradition platonicienne persistante, dont il doit être possible de retrouver la trace aussi bien chez ceux qui ont voulu s'en affranchir, que chez ceux qui ont prétendu la rectifier seulement o bien la développer." P. 4.

³⁸ Hans Krämer. *Op. Cit.* Pp. 94-95.

³⁹ Giovanni Reale. *Op. Cit.* P. 63.

escritos y la doctrina oral; se mantuvo, pues, la idea de que fue la vejez la que impidió que Platón publicara por escrito su filosofía sobre los principios. Esto implica que la tesis, según la cual la escritura es la forma más acabada de comunicación filosófica, aún permaneció vigente. Esta postura, desde luego, no dista mucho de la propuesta por Zeller; sin embargo, se ha de reconocer que se renovó el interés y la aceptación por el estudio de la tradición indirecta.

Entre los filósofos que participaron en esta nueva fase de estudio del platonismo vale la pena destacar a Wilamowitz (1919). Él, al reivindicar la autenticidad de la *Carta VII*, permitió una nueva lectura de Platón en clave política; pero además, facilitó la relectura de los pasajes que conciernen a la relación entre oralidad y escritura del *Fedro*. Werner Jaeger (1923), por su parte, con su análisis evolucionista de la filosofía aristotélica suscitó interés en la filosofía de la Academia y del propio Platón en su etapa de vejez. Julius Stenzel (1917, 1924) resultó fundamental pues, al buscar una mayor comprensión del tránsito entre Platón y Aristóteles, le otorgó una importancia capital a la tradición indirecta. Inclusive, como señala Krämer, "esbozó un cuadro general de la filosofía tardía de Platón caracterizado por el método diairético, pero, en lo que se refiere al contenido, caracterizado por la doctrina de los números y de los principios."⁴⁰ H. Gomperz (1928) llevó a cabo una investigación sin precedentes en la cual afirmaba, con base en la *Carta VII* y la convicción de un sistema de fondo, que la doctrina de los principios debía ser datada por lo menos en los años de la *República*. "El sistema filosófico de Platón no se encuentra explícitamente en los diálogos, sino que solamente se encuentra, al menos a partir de la *República*, detrás de estos."⁴¹ Estas tesis tan importantes, empero, no tuvieron una gran repercusión y permanecieron en la sombra por largo tiempo.⁴²

Como se desprende de los párrafos anteriores, el paradigma dominante que Schleiermacher estableció comenzó a entrar en crisis. Con la aparición del estudio ya mencionado de Léon Robin, inició un aumento en el interés académico orientado hacia el análisis riguroso y sistemático de las llamadas doctrinas no escritas. La tradición indirecta

⁴⁰ Hans Krämer. *Op. Cit.*. P. 95.

⁴¹ H. Gomperz. *Plato's system of philosophy*. P. 165 Recuperado de Giovanni Reale. *Por una nueva interpretación de Platón*. P. 67.

⁴² Hans Krämer. *Op. Cit.* P. 96.

recuperó su importancia y validez para la comprensión del pensamiento del fundador de la Academia desde múltiples frentes. De hecho, la polémica con Cherniss es sintomática de este período en el cual las investigaciones platónicas comienzan a abrirse paso a nuevas posibilidades interpretativas. Un estudioso de la talla de W. D. Ross, desde el ámbito anglófono, señalaba con razón que Cherniss había cometido un error al menospreciar de forma total las doctrinas no escritas.⁴³ Asimismo, es digno de mencionar la obra de Findlay, *Plato, the written and unwritten doctrines*. Si bien esta obra fue escrita en los años veinte, no vio la luz sino hasta el inicio de la década de 1970. En este trabajo, Findlay llega a conclusiones que se aproximan al paradigma que desarrolló la escuela de Tubinga. Esto, empero, no fue suficiente para que se llegase a formar un nuevo paradigma de interpretación sobre la obra de Platón puesto que faltó brindar un orden sistemático a las críticas y no se consiguió aclarar la relación entre las doctrinas orales y la escritura.

No fue sino hasta finales de los años cincuenta del siglo pasado que se logró articular un nuevo paradigma alternativo que permitió una nueva lectura de la obra escrita y su relación estructural con la tradición oral. El mérito de este acierto académico perteneció a la llamada escuela de Tubinga a cuyo análisis se destina el siguiente apartado.

4. La escuela de Tubinga y su interpretación de Platón

En el apartado anterior, se realizó un recuento de las múltiples críticas que obligaron a los estudiosos a emprender una revisión crítica del paradigma schleiermacheriano. Los intérpretes de Platón fueron mostrando la necesidad de producir un estudio riguroso sobre las *ágrapha dógmata* y su relación con la obra escrita. Esto tuvo como consecuencia inmediata que se reconsiderase a la tradición no escrita como una fuente genuina para comprender, por lo menos, el último período del desarrollo intelectual del filósofo ateniense. Sin embargo, aún no se llevó a cabo la difícil tarea de formular un nuevo paradigma capaz de hacer frente al propio de Schleiermacher e iniciar lo que en términos de Kuhn es conocido como una revolución

⁴³ W. D. Ross. *Plato's Theory of Ideas*. "It is highly probable that there is a good deal of misinterpretation in what Aristotle says; but it is difficult to suppose that he had nothing more to misinterpret than Prof. Cherniss gives him. (...) It is certain, then, that Plato did give some oral instruction on philosophy". P. 150.

intelectual.⁴⁴ Ese momento de ciencia extraordinaria para los estudios de Platón correspondió con el surgimiento de la escuela de Tubinga.

Fue un gran mérito de la obra de la obra de Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie* (1959), demostrar la insuficiencia del paradigma hermenéutico de Schleiermacher. En esta obra, Krämer comprobó que la datación tardía de la tradición indirecta resultaba insostenible, puesto que había indicios a lo largo de los propios diálogos sobre la existencia de la misma. Con esto, además, se desplomaba la idea de una supremacía del diálogo escrito sobre la tradición oral, postulado nuclear de la postura de Schleiermacher. Asimismo, con el análisis puntual de la *Carta VII*, y del propio *Fedro*, el intérprete alemán mostraba que para Platón resultaba indispensable un elemento que no aparece de forma explícita en la obra escrita; pero que, de hecho, articula el pensamiento del propio filósofo. Krämer, pues, volvió patente la forma en que, al menos desde la *República*, hay una relación entre las doctrinas no escritas y los diálogos.

(Krämer) Mostró, en primer lugar, con interpretaciones puntuales de los textos, que, a partir de la *Carta VII*, a través del *Fedro*, se remontan hasta la obra maestra de Platón, la *República*, sacan claramente a la luz la existencia de una doctrina particular que corre paralelamente a los escritos y sólo ha sido expuesta oralmente.⁴⁵

La metodología utilizada por Krämer resultó decisiva para la formulación del nuevo paradigma. Él llamó la atención sobre las afirmaciones sobre el valor de lo escrito que aparecen en la *Carta VII* y el *Fedro*. Estos autotestimonios de Platón sobre la importancia, función y capacidades de la escritura, constituyeron la base del planteamiento hermenéutico del filósofo alemán. Pero, a su vez, resultaba de valía excepcional estudiar el recurso platónico a lo "no dicho" o lo callado en los diálogos. Esto daba como resultado una interpretación nueva de las relaciones entre lo plasmado en los diálogos y la actividad viva del filósofo en la Academia. "Se debía vincular, en consecuencia, la obra literaria de Platón, aun en los puntos particulares, con la tradición indirecta."⁴⁶

⁴⁴ *Vid.* Nota al pie 16.

⁴⁵ Hans Krämer. *Op. Cit.* P. 98.

⁴⁶ H. J. Krämer. *Ibid.* P. 98.

El sùmmum de las investigaciones que llevó a cabo Krämer se vio cristalizado en su libro *Platone e i fondamenti della metafisica* (1982). En este libro Krämer confrontó su postura con los esfuerzos hermenéuticos de sus predecesores y contemporáneos, para elaborar una sólida defensa de la lectura ofrecida por la escuela de Tubinga. Por otra parte, Krämer adelantó importantes tesis sobre la relación entre los principios y el desarrollo intelectual de Platón; además de probar la dependencia del documento escrito con respecto a la palabra viva del filósofo. Asimismo, no es menor destacar que Krämer incluyó en el libro una recopilación de los documentos esenciales sobre las *ágrapha dógmata* que fundamentan la postura hermenéutica de la escuela de Tubinga.

Konrad Gaiser, por su parte, llevó a cabo una excelente investigación en su libro *Platons ungeschriebene Lehre* (1961). En esta obra, él ya había leído la aportación de Krämer y se acogió a la idea de realizar una reconstrucción del pensamiento platónico partiendo de la tradición indirecta para contrastarla con la directa. Los resultados fueron brillantes. Se le debe reconocer a Gaiser, en primer lugar, la propuesta de comprender el principio constructivo de la ontología platónica a partir de la derivación matemática de los números. En segundo lugar, fue un logro de su análisis la profundización en el estudio de la realidad intermedia del alma, así como de la matemática platónica. Gaiser estudió la estructura ontológica de los números, y en geometría, la estructura del triángulo elemental del *Timeo*. Asimismo, él llevó a cabo un tremendo esfuerzo de compilación de las fuentes doxográficas pertinentes para la reconstrucción de la historia de la metafísica griega, tarea que él mismo emprendió con grandes resultados en la misma obra. "Además, en el *Platons ungeschriebene Lehre* había una tercera contribución importante, a saber, la reconstrucción de la filosofía de la historia de Platón a la luz de la teoría de los principios."⁴⁷

Thomas A. Szlezák es otro estudioso que hizo un estudio de capital importancia para la escuela de Tubinga. En su libro *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (1985), Szlezák sometió a prueba los resultados alcanzados hasta ese momento por Krämer y por Gaiser, pero profundizó aún más en los alcances de la investigación emprendida. Siguiendo la metodología

⁴⁷ Hans Krämer. *L'opera di Konrad Gaiser "La dottrina non scritta di Platone" e la sua collocazione all'interno della Scuola di Studi Platonici di Tubinga*. P. XV-XVI. "Inoltre, nella *Platons ungeschriebene Lehre* v'era un terzo contributo importante, vale a dire la ricostruzione della filosofia della storia di Platone alla luce della teoria dei Principi."

empleada por ellos, Szlezák realizó un estudio sobre el recurso platónico a las cosas de mayor valor, los silencios dramáticos, y su significado para los diálogos de la etapa juvenil e intermedia de Platón. Con ello, el filósofo alemán mostraba que la obra escrita no era autárquica y que dentro de ella misma se encontraban indicios de la necesidad de la dimensión aportada por la oralidad viva de la filosofía. El acudir en ayuda de lo escrito, por lo tanto, se convierte en una de las llaves que permite comprender, no únicamente las obras de madurez y vejez, sino la totalidad de la obra del filósofo ateniense. Al respecto, comenta Reale, "Szlezák ha demostrado que el nuevo paradigma permite una nueva lectura no sólo de ciertos pasajes de algunos diálogos, sino de todos los diálogos".⁴⁸

Giovanni Reale emprendió en 1987 una de las obras más importantes para la fundamentación y comprensión cabal de los planteamientos de la escuela de Tubinga, así como para profundizar y abrir nuevas posibilidades de investigación. En su libro *Per una nuova interpretazione di Platone*, Reale fue capaz de reunir las líneas de investigación y aportaciones de sus colegas para elaborar, desde la teoría del paradigma epistemológico de Kuhn, una nueva propuesta de lectura de la relación entre los diferentes paradigmas hermenéuticos que han existido para leer e interpretar la obra de Platón. Con esto, Reale logró argumentar de una forma sistemática la forma en que se ha desarrollado la historia de la lectura de los textos platónicos. El gran mérito de esto consiste, en palabras del propio Reale, en "la posibilidad de reconstruir un sistema, es decir, captar la unidad del pensamiento de Platón, no ya remitiéndose a perspectivas teóricas ajenas al platonismo (...), sino a una tradición que se remonta a la palabra directa de Platón"⁴⁹. Krämer mismo reconoció la importancia de esta contribución, puesto que con ella la interpretación de la escuela de Tubinga logró una sistematización sin precedentes y se presentó como una vía interpretativa con una consistencia interna propia –a diferencia del postulado romántico–, además de ofrecer amplias posibilidades de reflexión ulterior sobre la filosofía de Platón.⁵⁰

⁴⁸ Giovanni Reale. *Op. Cit.* P. 73.

⁴⁹ Giovanni Reale. *Op. Cit.* Pp. 72-73.

⁵⁰ Hans Krämer. "Cambio de Paradigma en las investigaciones sobre Platón. Reflexiones en torno al nuevo libro sobre Platón de Giovanni Reale." en *Op. Cit.* Pp. 723-736.

H. J. Krämer y K. Gaiser; y más adelante Th. A. Szlezák y G. Reale, han logrado establecer un estudio fructífero entre la tradición oral y escrita en Platón. Esto ha sido logrado siguiendo un plan preciso, cuyo resultado ulterior ha sido la fundamentación de una nueva imagen de la filosofía platónica. La escuela de Tubinga recuperó la propuesta metodológica de Robin, a saber, el análisis y contraste entre las noticias doxográficas y los diálogos. Por medio de esta comparación se hizo posible limitar y recuperar la información necesaria para distinguir el pensamiento platónico de aquello que era una mala interpretación; asimismo, esta forma de proceder permitió contrastar entre los reportes de las diferentes fuentes. Todo esto con la finalidad de llevar a cabo una reconstrucción sistemática y rigurosa de la filosofía que no aparece de forma expresa en los diálogos de Platón. De esta forma, la tradición indirecta cesó de ser considerada un añadido menor o limitado a la época de vejez, convirtiéndose en la clave para comprender la propia filosofía platónica. Pero, en sentido inverso, lejos de menospreciar la importancia del *corpus*, la escuela de Tubinga ha indagado en los textos platónicos para reinterpretarlos y sacar a luz una mayor riqueza. Con esto se ganó una nueva ruta interpretativa acerca de la unidad del pensamiento del filósofo ateniense; además de abrir un nuevo campo de estudio sobre su recepción y posterior desarrollo histórico. El programa preciso de la escuela de Tubinga fue:

Poner a prueba la capacidad de clarificación de las noticias que nos llegaron sobre las doctrinas no escritas aplicadas a los diálogos, pero, al mismo tiempo, al contrario, el de hacer hablar a las exiguas noticias doxográficas sobre las doctrinas no escritas a la luz de la plenitud de vida y de la riqueza de contenido de los diálogos.⁵¹

En virtud de lo anteriormente expuesto, resulta significativo observar que la nueva perspectiva hermenéutica elaborada por la escuela de Tubinga presenta una serie de tesis importantes que son radicalmente opuestas a las de Schleiermacher y sus seguidores. La primera de ellas consiste en afirmar que los diálogos no han de ser considerados obras de arte, sin dejar de lado la importancia de la forma dramática de los textos. Además, los textos de Platón no pueden ser considerados como obras autárquicas. Esto significa que, frente a la amplia tradición que mantiene que la filosofía de Platón se encuentra prácticamente o por completo en su obra escrita,

⁵¹ Hans. Krämer. *Platón y los fundamentos de la metafísica*. P. 98.

la escuela de Tubinga afirma que los escritos platónicos no contienen enteramente el pensamiento filosófico del seguidor de Sócrates. En consecuencia, para que se consiga penetrar completamente en la filosofía de Platón, los diálogos deben ser leídos a la luz de las doctrinas no escritas, pues son precisamente éstas las que se encuentran en la base del sistema filosófico del ateniense. Tomando como fundamento las afirmaciones del propio Platón en el *Fedro*⁵² y en la *Carta VII*,⁵³ la escuela de Tubinga patentizó que para Platón el discurso escrito no es la forma de comunicación idónea para los asuntos de mayor valor, a saber, las doctrinas sobre los principios últimos de la realidad.

En segundo lugar, la escuela de Tubinga sostiene que el problema de la unidad del pensamiento de Platón es irresoluble apelando únicamente a los escritos. De los diálogos de Platón, cuando son considerados por sí mismos, no se puede deducir ningún tipo de unidad sistemática de pensamiento. Por esta razón los intentos de Shorey, de Zeller y de Schleiermacher en última instancia fracasaban, pues, como se presentó en los apartados anteriores, todos ellos intentaron demostrar una unidad inexistente en los textos. La tesis de la escuela de Tubinga, empero, tampoco implica que se deba apelar a una reconstrucción cuyo eje principal tome en cuenta factores extrínsecos a la obra misma, como explicaciones relativas a la situación política ateniense o de corte psicológico. La escuela de Tubinga intenta deducir la unidad del pensamiento platónico a partir de la amplia y compleja tradición académica y doxográfica que documenta la existencia de una teoría de los principios. La vía hermenéutica que estos intérpretes siguen consiste en recuperar las doctrinas no escritas para esclarecer la unidad de la filosofía de Platón. La unidad, por ende, se encuentra en la teoría de los principios y puede ser contrastada con los diálogos; pero, no en sentido inverso, es decir, en los diálogos no se encuentra de forma explícita la unidad.

⁵² Con respecto a la importancia de estos testimonios léase Giovanni Reale. *Op. Cit.* Pp. 75-111 y Krämer. *Op. Cit.* Pp. 99-107.

⁵³ La mayor parte de los estudiosos de la escuela de Tubinga aceptan la autenticidad de la *Carta VII*. Sin embargo, aún es amplia la disputa sobre su autoridad como fuente legítima para la filosofía de Platón. Sin mantener una postura firme con respecto a su autenticidad, parece seguro afirmar que, a pesar de que ésta resultara falsa, el autotestimonio del *Fedro*, así como los avances de la escuela de Tubinga con respecto a la doctrina no escrita, siguen teniendo una base sólida que se puede observar en el rigor académico y en la solidez del resto de las tesis defendidas.

Por último, es importante señalar que, de acuerdo con los intérpretes de la escuela de Tubinga, la tradición indirecta no puede ser considerada baladí, ni espuria. Es un gran mérito del trabajo conjunto de estos investigadores el restituir el valor que la doctrina no escrita tiene para la comprensión del platonismo. En ese sentido, resulta imprescindible destacar que esto se opone radicalmente a quienes juzgan a las *ágrapha dógmata* como un elemento mínimo, tardío o nimio. No se puede sostener, como se exhibió en los apartados previos, que las *ágrapha dógmata* son simples invenciones o malas interpretaciones. Por lo tanto, se debe reafirmar la importancia de la tradición académica y de los intérpretes posteriores, puesto que dejaron en sus documentos la posibilidad de reconstruir las *ágrapha dógmata*. Éstas son la puerta de entrada para la relectura unitaria y sistemática de los escritos de Platón en su conjunto. El análisis de esta tradición en conjunto con la lectura de los diálogos es la vía más adecuada para interpretar y comprender la complejidad del pensamiento filosófico de Platón.

5. Planteamiento metodológico de la investigación.

En el apartado anterior se desarrolló el planteamiento hermenéutico de la escuela de Tubinga y se señalaron sus tesis principales, así como los avances que han tenido en el estudio de los textos platónicos. En la presente sección, se expone la postura que se adoptará en el presente estudio frente al complejo problema interpretativo de la obra platónica. Asimismo, se señalan las precauciones y los fundamentos metodológicos que se seguirán en la investigación del diálogo a estudiar, el *Timeo*. Por último, se realiza una recapitulación de las tesis expuestas y de la vía *intermedia* elegida para este análisis.

La pregunta por la importancia de la obra escrita como fuente del pensamiento filosófico de Platón no es baladí, mucho menos de fácil solución. Todo intérprete debe tomar postura frente a un problema hermenéutico de esta naturaleza, pues de lo contrario su investigación quedaría sesgada y limitada en sus alcances. Por ello, a la pregunta: ¿es posible extraer de la obra escrita por completo la filosofía de Platón? Se debe contestar negativamente. El mito de la autarquía del texto platónico debe ser superado. Los argumentos ofrecidos por la escuela de Tubinga se imponen por su rigor y están ampliamente fundamentados. En ese sentido, la siguiente investigación se acoge a los planteamientos básicos de la mencionada escuela. Sin embargo, esto

no quiere decir que todo el planteamiento de la escuela de Tubinga pueda ser tomado sin crítica alguna.

La postura adoptada en este estudio se caracteriza por ser una vía intermedia entre las dos posturas antes expuestas. Como señala Guthrie,⁵⁴ una consecuencia indeseable de los planteamientos de la escuela de Tubinga es que en los diálogos no se encontraría un mensaje positivo de la ontología platónica. En consecuencia, una buena parte del contenido que es conocido como platónico se vería empobrecido o descartado. Asimismo, es importante notar que, pese a los señalamientos hechos por Platón respecto a su obra escrita, Aristóteles cita en numerosas ocasiones diálogos de Platón, lo cual da fe de que él mismo los consideraba una fuente valiosa para conocer el pensamiento de su maestro.⁵⁵ Más aún, la idea de que los diálogos únicamente tienen un carácter protréptico y, por ende, pensar que éstos son tan sólo un bello juego resulta altamente contraproducente.⁵⁶ Por todo lo anterior, es fundamental matizar la propia interpretación.

Sin lugar a dudas, es posible encontrar pasajes en los diálogos de Platón que comuniquen información clara y precisa acerca de su pensamiento filosófico. Esto, empero, no significa que se encuentre en éstos por completo el *súmmum* de su filosofía. Aristóteles⁵⁷ habla en *Metafísica A* acerca de los principios que gobernaban el sistema filosófico de su maestro. En éste menciona a las ideas, entidades no sensibles que son la solución al problema heraclíteo del devenir y producto de la influencia socrática en la búsqueda de definiciones. Las ideas aparecen explícitamente en numerosos diálogos con ésas características, por ejemplo en el *Fedón* y en el

⁵⁴ W. K. C. Guthrie. *A history of Greek Philosophy Vol. V The later Plato and the Academy*. "Plato's Unwritten Metaphysics". "The denial that the dialogues convey any positive ontological message 'the repeated assertion that Plato's real philosophy does not lie in the dialogues, which (...) Have only a protreptic character', excludes a great deal that a perceptive reader will find in them." P. 422.

⁵⁵ W. K. C. Guthrie. *Op. Cit.* "It may be remarked first that Aristotle's numerous explicit references to dialogues show that he did not consider them a less reliable source for Plato's philosophy than any oral doctrine." P. 427.

⁵⁶ W. K. C. Guthrie. *Op. Cit.* "To assert that for Plato all writings, and therefore his own dialogues, are 'only a game' is unwarrantably crude." P. 422.

⁵⁷ Aristóteles. *Metafísica* 1 978b 8 οὗτος οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ιδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα: κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ [10] πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἶδεσιν. τὴν δὲ μέθεξιν τοῦνομα μόνον μετέβαλεν: οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοῦνομα μεταβαλὼν. τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν ἀφείσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν. ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ.

Banquete. Sin embargo, el resto de la información (lo concerniente a los números intermedios, el Uno y la Díada indeterminada) que Aristóteles y la tradición reportan no se encuentra explícitamente en los diálogos. La pregunta relevante, entonces, es conocer por qué razón estos elementos que se documentan en numerosas fuentes no se pueden hallar en la obra escrita.

El *quid* de la cuestión descansa en delimitar qué aparece en la obra escrita y por qué razón. Esto último se explica por la postura platónica con respecto a la comunicación del conocimiento filosófico. La escuela de Tubinga ha llegado a excelentes resultados en este asunto. Tanto Szlezák⁵⁸ como Reale⁵⁹ han adelantado importantes respuestas a la anterior pregunta. En ambos casos, los investigadores dan cuenta del complejo proceso de educación que Platón narra en la *Carta VII* y en la educación filosófica expuesta en los libros VI y VII de la *República*. En éste, es el filósofo ya formado quien distingue las almas de los hombres con los cuales dialoga y, con base en principios pedagógicos, elige qué conocimientos son aptos para sus interlocutores. Esto implica que los conocimientos eran comunicados de acuerdo al nivel de recepción y de avance en el proceso educativo. Por ello, Platón concluye que no es recomendable mostrar ni divulgar los elementos más elevados a cualquier persona sin formación, ya que se corre el riesgo de cometer los mismos errores que él tuvo con el tirano de Siracusa, Dionisio II;⁶⁰ esto es, enseñar una falsa apariencia de verdad. Es bajo este criterio que debe ser comprendida la diferencia entre conocimiento exotérico y esotérico en Platón. Los diálogos pertenecen a un nivel exotérico de comunicación, por lo cual contienen una parte del pensamiento de Platón, mas no la totalidad. El conocimiento de los principios más elevados de la filosofía platónica no se comunicaba de forma escrita, sino únicamente de forma oral a aquellos filósofos que se distinguían por haber avanzado un largo trecho en la comprensión de las tesis del propio maestro. Esto es lo esotérico de las doctrinas no escritas.

¿Esto significa, entonces, que resulta inútil leer los diálogos en busca de indicios o reportes sobre la existencia de estos principios platónicos? Nada más alejado de lo que nos ofrece Platón en su riqueza filosófica. Si bien los principios últimos no aparecen de forma

⁵⁸ Th. A. Szlezák. *Leer a Platón*. Pp. 28-44.

⁵⁹ Giovanni Reale. *Op. Cit.* Pp. 75-111.

⁶⁰ *Vid.* Nota al pie anterior.

explícita en los diálogos, la escuela de Tubinga y otros intérpretes –como Watson y el mismo Guthrie– han demostrado que sí aparecen bajo diferentes formas como por medio de alusión, por medio de imágenes, o cuando el propio texto apunta hacia su necesidad para la comprensión cabal de la enseñanza. Es tarea, pues, del exégeta hallar estos pasajes en los que el diálogo mismo apunta hacia un nivel más elevado de conocimiento filosófico. De esta forma, los diálogos ganan en su profundidad filosófica, sin detrimento alguno en su contenido. Por otro lado, la interpretación se ve enriquecida por la ampliación de los diferentes grados de conocimiento filosófico involucrados en la lectura del propio documento escrito.

Por ello, la vía intermedia consiste en realizar un análisis riguroso de ciertas partes del diálogo platónico que permiten ponerlo en relación con la tradición indirecta. Algunas de las secciones más evidentes son los pasajes en los que se alude explícitamente a las doctrinas no escritas; pero también se pueden realizar estudios sobre temas en común o relacionados, entre otros. El método a seguir en la presente investigación es el siguiente. En primer lugar, se hace una lectura directa del diálogo a tratar, en este caso, el *Timeo*. Esta primera aproximación toma en consideración únicamente el contenido del texto. Se debe preguntar por el sentido del escrito, los temas abordados, así como distinguir los diferentes niveles de lectura que se dan en el mismo. En segundo lugar, esta lectura es comparada de forma crítica con las interpretaciones que han ofrecido los expertos más destacados, con la finalidad de fijar una postura propia y argumentada. En tercer lugar, se realiza una tarea interpretativa sobre ciertos pasajes que dan pie a la necesidad de tomar en cuenta las doctrinas no escritas para su estudio. Por esta razón, es necesario justificar por qué ciertos pasajes ganan en comprensión y riqueza con la información sobre las doctrinas no escritas. Por último, se hace una relación entre estos pasajes del diálogo y la tradición de las *ágrapha dógmata*, para analizar de qué forma ésta logra complementar y esclarecer al propio diálogo. Con esto, no se altera ni disminuye el valor del diálogo; por el contrario, se profundiza en la comprensión de sus problemas. Además, con esta forma de trabajo se logra verificar la importancia de las doctrinas no escritas, así como tener un mayor control sobre su pertinencia y conseguir un conocimiento global que ponga en relación tanto a la vertiente escrita como a la oral de Platón.

En suma, la presente investigación toma en consideración las discusiones más importantes en torno al estudio y análisis de los textos platónicos. Desde luego, sería una afirmación temeraria postular que, con lo expuesto, el problema hermenéutico queda resuelto por completo. En ese sentido, el planteamiento acogido por este estudio no pierde de vista la complejidad del problema que involucra a la obra escrita y a las doctrinas reportadas por la tradición. Por el contrario, en este estudio ambas vertientes (oral y escrita) son puestas en relación de tal forma que ninguna pierde su valor, sino que son justipreciadas y evaluadas con el mismo rigor. Mediante esta vía intermedia se vuelve más claro el papel que juega el texto escrito y su capacidad para ponerse en relación con las enseñanzas de las *ágrapha dógmata*. De este diálogo entre texto, intérpretes y doctrinas no escritas, surge la posibilidad de penetrar en el conocimiento de la filosofía de Platón que se encuentra contenida en su quehacer filosófico. Éste involucró la elaboración de una compleja obra escrita y la enseñanza oral de doctrinas cuya importancia rebasó el plano de la escritura, por lo cual se confió a una forma específica de comunicación filosófica: la oralidad dialéctica de la Academia. Es objeto, por lo tanto, de los siguientes capítulos desarrollar lo expuesto hasta ahora en un diálogo específico: el *Timeo*.

Capítulo 2. El *Timeo*

El *Timeo* ha sido uno de los escritos platónicos que más influencia ha tenido a lo largo de los siglos. Aristóteles polemizó con algunas de las ideas contenidas en ese texto, nombrando explícitamente el título del diálogo o parafraseando algunas de las ideas contenidas en el mismo.⁶¹ Para numerosos neoplatónicos, el *Timeo* era considerado como una de las piezas claves para llegar a la comprensión de las doctrinas de Platón. Cientos de años después, este diálogo fue considerado uno de los tratados más importantes ya que concentraba el saber de la antigüedad para los científicos y filósofos del Renacimiento.⁶² En el siglo XIX prácticamente nadie dudó de su autenticidad y no fueron pocos los que intentaron esclarecer su estructura y sentido.⁶³ Es claro, entonces, que su estudio ha generado largos tratados y discusiones que comienzan desde el seno de la propia Academia y se extienden hasta nuestros días.⁶⁴ Para el objetivo de este estudio resulta imposible dar cuenta de todas las posturas o debates que han sido desatados por este escrito. Sin embargo, sí se pretende revisar y tomar partido frente a los análisis y comentarios más influyentes del siglo XX en adelante. En el *Timeo* se encuentran, explícitamente, alusiones a las doctrinas no escritas y es un texto que permite vincular a la figura del demiurgo con el Uno. Pero, antes de revisar estas figuras teóricas y las posturas de algunos intérpretes, es relevante preguntar por el sentido del texto, su estructura y su prosopografía.

1. Sentido, estructura y prosopografía del *Timeo*.

Para comenzar con el presente estudio es fundamental preguntar por el sentido del *Timeo*. Esto no quiere decir otra cosa que formular una serie de cuestionamientos cuyo propósito es aclarar la razón y objetivos por los cuales Platón decidió componer una obra de esta naturaleza, además de encontrar el eje sobre el que se articula la totalidad del texto. Para responder a lo anterior, se debe

⁶¹ Véase Aristóteles. *De caelo*. B 293b 23 o Aristóteles. *De generatione*. A 315b 30 por dar dos ejemplos claros. Para el resto de las menciones consúltese el *Index Aristotelicus* de H. Bonitz. p.761.

⁶² Durante el Renacimiento, el *Timeo* fue redescubierto y leído en conjunto con las afirmaciones del *Génesis*. Uno de los filósofos más creativos de este período, Marsilio Ficino, identificó al demiurgo platónico con el Dios cristiano y a las formas con la mente de Dios. Véase al respecto: M. Allen, “The Ficinian Timaeus and Renaissance Science”, in: *Plato’s Timaeus as Cultural Icon*, ed. by G. Reydams-Schils, Notre Dame 2003, p. 247.

⁶³ Únicamente el joven Schelling lo hace en el siglo XIX en su ensayo *Philosophie und Religion*. (*Werke* VI. 36).

⁶⁴ Además de la discusión que se conserva en el *corpus* aristotélico, también nos es conocidas las discusiones de otros miembros de la Academia gracias al tratado de Plutarco *La generación del alma en el Timeo* o el *Comentario al Timeo* de Calcidio.

responder qué es lo que le da unidad al diálogo en cuestión, cuáles son sus objetivos, así como esclarecer la finalidad que brinda cohesión y orden a todos los elementos que componen esta obra filosófica. Por ello, dar con el sentido del escrito permite entender de forma general su contenido y alcances, además de iluminar y tomar partido frente a la lectura de éste.

Si no se responde a la pregunta por el sentido, se corre el peligro de simplemente pasar revista a los numerosos temas que son objeto de discusión en el texto, sin que se llegue a comprender la unidad del mismo. Esto es un riesgo todavía mayor para obras dotadas de una gran diversidad temática y formal como el caso presente. En efecto, el *Timeo* es uno de los diálogos más complejos que Platón compuso. En éste no sólo se encuentra desarrollado un planteamiento cosmológico de gran envergadura que se vale de argumentos de corte filosófico, astronómico, físico, matemático y musical; también coexisten planteamientos políticos, biológicos y hasta médicos. A este complicado conjunto de elementos temáticos se le han de añadir, además, los de índole formal y argumentativa. Todo esto da como resultado un texto críptico que debe ser analizado con puntualidad y esmero académico para comprender su sentido.

El sentido de la obra está dado en el texto mismo. Por lo cual, es tarea del exégeta mostrarlo valiéndose de referencias que se encuentren en el propio diálogo. En el caso del *Timeo*, su sentido debe unificar a los diferentes discursos pronunciados por los personajes, además de darle orden, coherencia y finalidad a la amalgama de temas que son abordados en la obra. Para demostrar que el sentido del texto es tal, debe existir al menos una sección u oración dentro del *Timeo* en la que se sustente tal afirmación. De lo contrario, se corre el riesgo evidente de imponer una lectura ajena y errónea sobre el diálogo. Pero, además, para dar con el sentido del texto, resulta importante tomar en cuenta el contexto específico en el que éste surge.

En el caso específico del *Timeo*, resulta natural ligarlo a la amplia tradición de tratados dedicados al estudio de la *physis*. Pues, en efecto, el discurso expuesto por Timeo se asemeja a un tratado de *peri phuseōs historia* que Platón elaboró y que tiene la magna pretensión de abarcar tanto el conocimiento del cosmos como el de la naturaleza del ser humano: “hemos pensado que (Timeo) hable en primer lugar, comenzando por el origen del mundo y terminando con la

naturaleza de los seres humanos.”⁶⁵ De esta forma, el *Timeo* de Platón constituiría una suerte de enciclopedia o tratado maestro en el cual se resumen sus doctrinas o teorías fundamentales con respecto al cosmos y al mundo sensible. Este tipo de tratados, desde luego, no es una invención platónica. Al menos desde Anaximandro existen noticias de que los sabios o filósofos anteriores a Platón plasmaron su concepción acerca de la naturaleza en tratados conocidos como *peri phuseōs historia*, “investigación sobre la naturaleza”.

Existen varios elementos para comprender al *Timeo* de esta forma. En primer lugar, se podría argumentar a partir de la cantidad de páginas determinadas a cierto problema o tema. En ese caso, es claro que el discurso más extenso es el de *Timeo* ya que ocupa casi la totalidad del diálogo.⁶⁶ Como ya se mencionó con anterioridad, este personaje es el encargado de exponer un discurso que narra la generación del universo, para terminar con la naturaleza del hombre. Este era el tema principal de los filósofos anteriores a Platón, quienes llevaron a cabo numerosos planteamientos de gran fecundidad filosófica. Al argumento cuantitativo, por lo tanto, también se le puede añadir un argumento de contenido. En efecto, la investigación sobre la generación del mundo y el estado del hombre en el mismo era de una importancia filosófica capital. No resultaría extraño, por lo tanto, que Platón se empeñara en hacer un tratado de este tipo.

Esta interpretación ha sido defendida, con sus respectivos matices, tanto por Charles H. Kahn como por A. E. Taylor. El comentario de Taylor sigue siendo, pese a la distancia cronológica (1927), sumamente rico e importante. El objetivo de este investigador fue llevar a cabo un análisis exhaustivo del texto para iluminar el pensamiento de Platón y situarlo en medio de la polémica científica y filosófica de su época.⁶⁷ El *Timeo*, por lo tanto, es interpretado por este investigador como un depositario de una riqueza excepcional, relativa a la ciencia y la filosofía del mundo helénico. De acuerdo con el profesor Taylor, empero, este diálogo no contiene posturas genuinamente platónicas.⁶⁸ Por el contrario, la grandeza de este escrito consistía precisamente en que Platón exponía en boca de su personaje principal las teorías

⁶⁵ Platón. *Timeo*. 27a

⁶⁶ Véase Platón. *Timeo*. desde 27c, hasta 92c corresponde únicamente al monólogo de *Timeo*. En cambio, el resto de la parte previa apenas va de 17a a 27c.

⁶⁷ A. E. Taylor. *A commentary on Plato's Timaeus*. P. VII.

⁶⁸ A. E. Taylor. *Op. Cit.* “If this view is sound, it follows that it is a mistake to look in the *Timaeus* for any revelation of the distinctively Platonic doctrines.” P. 11.

propias de un pitagórico del siglo V a.C. y no las suyas. Taylor lo expresa categóricamente en las siguientes líneas:

En efecto, la tesis principal de la presente interpretación del diálogo de Platón es que puede demostrarse detalladamente que la enseñanza de Timeo es exactamente lo que deberíamos esperar en un pitagórico italiano del siglo quinto, quien era además un médico.⁶⁹

De esta forma, el investigador británico interpretó que en el *Timeo* se encuentra expuesta una investigación de la naturaleza del mundo. Ésta sintetizaba la postura cosmológica de un pitagórico junto con las teorías médicas de un seguidor de Empédocles. Taylor, por lo tanto, inscribe a este diálogo de lleno en la tradición de especulación filosófica presocrática. Según explica Taylor, Platón consideraría a esta vertiente filosófica como la más adecuada y promisoría con respecto a sus teorías e ideas. Sin embargo, lo anterior no implica que Platón muestre en el diálogo su propia postura, por lo cual Taylor concluye que en este escrito el filósofo ateniense no expresó sus pensamientos sobre la naturaleza del mundo.⁷⁰

Charles H. Kahn, por su parte, llevó a cabo un brillante y exhaustivo análisis no sólo del *Timeo*, sino del resto de los diálogos de la etapa de vejez de Platón. A éstos, Kahn los considera como diálogos post-socráticos. Según la interpretación de este investigador, los primeros escritos develan el interés que Platón tenía por los temas concernientes al bien individual y la concreción de una ciudad justa. Esta etapa es, desde luego, reflejo de la influencia socrática en su pupilo; por lo cual estos escritos pueden ser clasificados legítimamente como diálogos socráticos. Sin embargo, en el último periodo filosófico del ateniense, Kahn detecta un cambio con respecto a los intereses centrales de Platón. Este giro se ve reflejado dramáticamente de forma simbólica con la remoción de Sócrates como el interlocutor principal de los diálogos ulteriores o con su total desaparición en las *Leyes*. El interés principal del fundador de la Academia ahora es elaborar o reformular una nueva base teórica que le permita estudiar los problemas de la filosofía

⁶⁹ A. E. Taylor. *Op. Cit.* "It is, in fact, the main thesis of the present interpretation of Plato's dialogue that the teaching of Timaeus can be shown to be in detail exactly what we should expect in a fifth century Italian Pythagorean who was also a medical man (...)." P. 11. Es probable que Taylor siga en su postura a B. Jowett quien afirma: "(The *Timaeus*) It is a composite or eclectic work of imagination, in which Plato, without naming them, gathers up into a kind of system the various elements which preceded him." *The dialogues of Plato*. P. 635.

⁷⁰ A. E. Taylor. *Op. Cit.* "In other words, we are entitled to say that Plato thought the view which arose from the fusion of Pythagoras with Empedocles the most promising line in fifth-century science and the one most directly connected to his own developments. It does not follow that *any* theory propounded by Timaeus would have been accepted by Plato as it stands." P. 19

anterior a Sócrates, a saber, la filosofía de la naturaleza característica de los presocráticos. “Los diálogos a ser considerados aquí tienen un objetivo muy diferente en vista: reformar la base teórica de la filosofía platónica para incluir el estudio del mundo natural.”⁷¹

Por ello, el *Timeo* es uno de los diálogos fundamentales para Kahn, si no el de mayor importancia. Pues es manifiesto que en esta obra Platón vuelve a la reflexión antigua acerca de los principios de la *physis* en una forma sistemática. Kahn ofrece dos argumentos más para interpretar a la obra en cuestión como un tratado cosmológico. Si bien hay un breve intercambio entre los interlocutores del texto al comienzo del escrito y posteriormente en el *Critias*, el discurso de Timeo es esencialmente un monólogo. Con esta elección de estilo, según Kahn, Platón no se apropió únicamente del contenido de la filosofía presocrática; también de su forma discursiva: “En efecto, el monólogo de Timeo constituye un tratado autosuficiente en física, un ejercicio en la forma tradicional de la *peri phuseōs historia* (...). Platón se ha apropiado no sólo del contenido, sino también de la forma narrativa de un tratado presocrático.”⁷² Por lo tanto, el *Timeo* sería un diálogo cuyo sentido es ofrecer la solución teórica de Platón con respecto a la indagación sobre los principios de la naturaleza y un retorno a la tradición metafísica de sus predecesores.

Si bien este par de interpretaciones han ofrecido una serie de argumentos importantes, ambas aún presentan dificultades importantes. El problema más evidente es mantener una postura hermenéutica tan arriesgada como la de Taylor. Sostener que en el *Timeo* no se encuentra expuesta ninguna idea propia de Platón parece una afirmación temeraria. Como se mostrará en su momento, el presente estudio patentiza lo contrario; esto es, que sí hay contenido y conocimiento genuinamente platónico en este diálogo. A lo anterior se le puede sumar la elocuente réplica de Francis Mc. Cornford. Él señala, con razón, que parece inverosímil que alguien dotado de la

⁷¹ Charles H. Kahn. *Plato and the post-socratic dialogue*. “The dialogues to be considered here have a very different goal in view: to reshape the theoretical basis of Platonic philosophy in order to include the study of the natural world.” P.XII.

⁷² Charles H. Kahn. *Op. Cit* “The cosmic narrative of the Timaeus, like its fragmentary sequel in the Critias, is located within the familiar framework of a dialogue between Socrates and his interlocutors. But the cosmogony itself is presented not in dialogue form but as one continuous speech. In effect, Timaeus’ monologue constitutes a self-standing treatise in physics, an exercise in the traditional form of *peri phuseōs historia*: “an investigation into the nature of things.” Plato has appropriated not only the content but also the narrative form of a Presocratic treatise.” P. 176.

capacidad filosófica de Platón decidiera hacer una extraña amalgama entre pitagorismo y teorías afines a Empédocles. ¿Cuál sería la motivación de Platón para llevar a cabo tal proyecto?⁷³ Por otra parte, si el *Timeo* fuera en realidad esto, al menos alguno de los alumnos de la Academia o de los lectores expertos en la antigüedad lo habría señalado o documentado de alguna manera. Pero, desafortunadamente para la argumentación de Taylor, ese no fue el caso.

Lo anterior es fácil de demostrar, ya que sucedió exactamente lo contrario. Aristóteles y Teofrasto se refieren al diálogo en cuestión como un documento que contiene doctrinas positivas del filósofo, contradiciendo las premisas de Taylor. Si el *Timeo* no fuese un texto con tesis propias de Platón, con toda seguridad alguno de los intérpretes antiguos lo hubiese señalado en algún escrito o con una anotación aunque fuera mínima. Esto hubiese tenido como consecuencia que esta obra hubiese perdido su valor para el resto de la tradición. Pero, la historia atestigua lo contrario. Cornford expresa lo anterior de la siguiente manera:

Aristóteles y Teofrasto deben haber conocido el verdadero carácter de este trabajo (el *Timeo*). Ambos escribieron holgadamente sobre la historia de la filosofía. Ninguno dejó registro acerca de la más remota sospecha de que Platón, en realidad, estaba fabricando una mezcla de teorías obsoletas por las cuales no reconocía responsabilidad alguna. Si alguna sospecha hubiese sido expresada en alguno de sus trabajos ahora perdidos para nosotros, ésta no habría escapado del interés de los comentaristas antiguos (...).⁷⁴

La interpretación de Charles H. Kahn, por su parte, también acarrea sus dificultades particulares. Como se señaló previamente, los diálogos post-socráticos tienen un objetivo específico: abordar los problemas del estudio de la naturaleza desde la atalaya teórica de Platón. Esto se ve plasmado de forma prístina en el *Timeo*. Sin embargo, pensar que el sentido de esta obra es ofrecer una investigación exhaustiva acerca de la naturaleza resulta contraproducente. Esto se debe a que resulta muy difícil para Kahn explicar la unidad de la pretendida trilogía

⁷³ Francis M. Cornford. *Plato's Cosmology*. "It is hard to understand how anyone acquainted with the literature and art of the classical period can imagine that the greatest philosopher of that period, at the height of his powers, could have wasted his time on so frivolous and futile an exercise in pastiche. What could have been his motive?" P. VIII.

⁷⁴ Francis M. Cornford. *Op. Cit.* "From all that we know of Theophrastus' History of Physical Opinions it is clear that he used the *Timaeus* as his main source of Plato's physical doctrine. Aristotle and Theophrastus must have known the true character of the work. Both wrote at length on the history of philosophy. Neither left on record so much as a suspicion that Plato was really fabricating a medley of obsolete theories for which he acknowledged no responsibility. Had such a suspicion been expressed in any of their works now lost to us, it could not have escaped the notice of the later ancient commentators, who studied the *Timaeus* line by line and sought for light upon its meaning in every available quarter." P. VIII.

conformada por el *Timeo*, el inconcluso *Critias* y el aparentemente abandonado *Hermócrates*. Pero, además, la unidad, los objetivos y alcances del propio *Timeo* resultan oscurecidos. Pues, ¿qué finalidad tendrían las intervenciones iniciales de Sócrates que resumen algunos de los planteamientos de *República*? ¿Cómo se vincula esto con el discurso de *Critias* y el prometido por *Hermócrates*? ¿Por qué se pasa del pasado glorioso de la civilización ateniense a un discurso cosmológico? Para todas estas preguntas de primer orden, la interpretación de Kahn resulta insatisfactoria.

El sentido del *Timeo* no es, por consiguiente, hacer una investigación sobre la naturaleza ni ofrecer el discurso propio de un pitagórico. Lo siguiente, es la interpretación propia de esta investigación. En el diálogo en cuestión se encuentra tejida una elaborada puesta en escena que involucra a cuatro personajes diferentes cuyos discursos, pese a su diversidad temática, tienen un hilo conductor. Este hilo es la complicada relación existente entre el entramado metafísico del cosmos y la naturaleza humana. La unidad de los discursos de Sócrates, *Critias*, *Timeo* y el prometido por *Hermócrates* yace en demostrar que el bien, individual y colectivo, está presente en la estructura ontológica del mundo y, por consiguiente, puede realizarse en la práctica humana de la ética y la política. El ser humano es partícipe de la naturaleza del universo, por lo cual si basa su vida en ella, alcanzará la máxima perfección posible y, con ello, la felicidad. El sentido del *Timeo*, por lo tanto, es posicionar al ser humano en este mundo desde una perspectiva ontológica que funda y dirige sus objetivos éticos y políticos. El objetivo de fondo que orienta el impulso creativo del *Timeo* y el resto de la trilogía inacabada no es otro que fundamentar un amplio y ambicioso proyecto de reforma moral y política para el mundo griego.

La interpretación aquí expuesta permite enlazar a los diferentes discursos bajo una perspectiva general sin que éstos pierdan su particularidad. La reducida participación de Sócrates, quien resume algunos de los planteamientos centrales de la *República* (libros II a V), sitúa a los invitados en un contexto de discusión pasado cuyo interés principal era el hallazgo de la mejor legislación posible junto con la naturaleza de sus ciudadanos.⁷⁵ A continuación, Sócrates

⁷⁵ Platón. *Timeo*. 17c. “Yo diría que el punto central de mi intervención de ayer era determinar cuál sería, en mi opinión, la mejor constitución y con qué tipo de hombres se formaría.” "ταῦτ' ἔσται. χθές που τῶν ὑπ' ἐμοῦ ῥηθέντων λόγων περὶ πολιτείας ἦν τὸ κεφάλαιον οἷα τε καὶ ἐξ οἷων ἀνδρῶν ἀρίστη κατεφάνητ' ἄν μοι γενέσθαι.”

indica lo que espera escuchar del resto de los invitados. El objetivo de los siguientes partícipes del diálogo será mostrar cómo actuaría esta ciudad, que Sócrates describió sólo de forma ideal, en la realidad de una guerra y en las relaciones con otras sociedades. “Nadie podría ofrecer una continuación mejor del discurso que vosotros, ya que sois los únicos que en la actualidad pueden implicar a esa ciudad en una guerra adecuada a su condición y, después, asignarle todas las excelencias que le correspondan.”⁷⁶

Esta breve intervención de Sócrates tiene al menos dos finalidades. Por un lado, su discurso revela la estructura formal de la obra, asignando la finalidad a los discursos de los invitados. Por otro lado, muestra un cambio de postura en la perspectiva política de Platón. En estas líneas hay una crítica abierta a la incapacidad de Sócrates para producir un discurso de la naturaleza requerida para la investigación del diálogo. “Critias y Hermócrates, me acuso de no llegar a ser capaz nunca de alabar de forma satisfactoria a esos hombres y a esa ciudad.”⁷⁷ Sócrates es el candidato perfecto para describir perfectamente las normas, instituciones y naturalezas ideales de los habitantes de dicha sociedad. Esto es un reflejo de la *República* ya que, en sentido estricto, en ella el interés de mayor importancia no es que esta sociedad llegará a existir efectivamente.⁷⁸ Lo fundamental de aquella aproximación filosófica era su capacidad de servir como guía o modelo (*paradeigma*) para las acciones del individuo. Esto con la finalidad de patentizar que, quien fuera capaz de contemplar un proyecto de dicha índole, estaría comprometido con la justicia y el bien. Pero, como bien señala Guthrie, el propósito de Platón cuando redactó el *Timeo* ya no era la generación de una visión idealista de la sociedad, sino la producción de un proyecto político práctico, cuestión emprendida desde el *Político* y profundizado en las *Leyes*.⁷⁹ Cornford también apunta en esta dirección al señalar que tras la experiencia fallida de Siracusa, Platón buscaba demostrar que su proyecto se podía llevar a cabo en la realidad. En el caso del *Timeo* esto cobra sentido en la argumentación de Critias, quien

⁷⁶ Platón. *Timeo* 20b “διὸ καὶ χθὲς ἐγὼ διανοούμενος, ὑμῶν δεομένων τὰ περὶ τῆς πολιτείας διελθεῖν, προθύμως ἐχαριζόμενην, εἰδὼς ὅτι τὸν ἐξῆς λόγον οὐδένας ἂν ὑμῶν ἐθελόντων ἰκανότερον ἀποδοῖεν”.

⁷⁷ Platón. *Timeo* 19d “ταῦτ’ οὖν, ὃ Κριτία καὶ Ἑρμόκρατες, ἑμαυτοῦ μὲν αὐτὸς κατέγνωκα μὴ ποτ’ ἂν δυνατὸς γενέσθαι τοὺς ἄνδρας καὶ τὴν πόλιν ἰκανῶς ἐγκωμιάσαι.”.

⁷⁸ Platón. *República* 472b-473d.

⁷⁹ W. K. C. Guthrie. *Op. Cit.* “This, surely, is the purpose of the opening reminder of some of the *Republic’s* measures. Plato is telling us explicitly that in the years since he wrote it his interests have veered from an idealistic view of society towards practical policy, as the *Politics* has already shown.” P. 245.

señala con reiteración que una sociedad como la descrita ya había acontecido —de hecho— en el pasado.⁸⁰ El resto de los discursos, por lo tanto, deberán contribuir a explicar o fundamentar las acciones, aptitudes y condiciones propias de los individuos y la sociedad descrita por Sócrates, pero cimentando su realidad y capacidad de suceder en el mundo fáctico.

Es precisamente por la encomienda anterior que Critias decide contar la magna historia de los padres ancestrales de los atenienses. Critias narra este relato a los invitados que él, a su vez, aprendió de su abuelo. Éste, por su parte, lo escuchó de la viva voz de Solón. De acuerdo con el ilustre gobernante, la Atenas antigua había conquistado logros extraordinarios en la guerra, además de haber sido un ejemplo de excelente organización política. Todos estos sucesos tan valiosos, empero, habían sido olvidados por el paso del tiempo, la destrucción ocasionada por un gran diluvio y la pérdida de la escritura. Fue gracias al contacto con los sabios egipcios que Solón recuperó esta información en la que se afirmaba que: “En efecto, antes de la gran destrucción por el agua, la que es ahora la ciudad de los atenienses era la mejor en la guerra y la más absolutamente obediente de las leyes.”⁸¹ Esto, como es evidente, se relaciona directamente con las peticiones de Sócrates: mostrar en movimiento a la ciudad y sus integrantes anteriormente descritos. Los atenienses ya habían alcanzado la excelencia individual y social que el discurso socrático demandaba. En consonancia con lo anterior, estos habitantes primigenios de Atenas seguían prácticamente las mismas prácticas y normas que Sócrates había descrito como las propias de la mejor legislación política: separación de sectores sociales, especialización en el oficio, etc.⁸² Esto representa, en última instancia, una confirmación de la argumentación socrática y del proyecto de Platón. Una ciudad armónica —con justicia individual y colectiva— ya ha existido y, por ello, puede volver a la realidad presente.

El relato de Critias cumple con los requisitos previos establecidos por Sócrates, ya que su objetivo primordial es volver evidente la posibilidad de construir en el mundo del devenir una

⁸⁰ Francis M. Cornford. *Op. Cit.* “The new trilogy is to transfer this state to the plane of actual existence, not in the future, but in the remote past, as the Athens of nine thousand years ago.” P. 6.

⁸¹ Platón. *Timeo* 23c. “ἦν γὰρ δὴ ποτε, ὃ Σόλων, ὑπὲρ τὴν μεγίστην φθορὰν ὕδασιν ἢ νῦν Ἀθηναίων οὔσα πόλις ἀρίστη πρὸς τε τὸν πόλεμον καὶ κατὰ πάντα εὐνομοτάτη διαφερόντως”.

⁸² Platón. *Timeo* 25e “Cuando ayer hablabas de la república y de sus hombres, me asombré al recordar lo que acabo de contar, pensando que por algún azar no muy desacertado compartías milagrosamente mucho de lo que Solón decía.”.

ciudad con tales características. Esto es uno de los puntos fundamentales del discurso y es reforzado en más de una ocasión tanto por Sócrates, como por el mismo Critias. Son por lo menos cuatro las ocasiones en las que los involucrados en la discusión insisten sobre la veracidad del relato.⁸³ A esto se le debe sumar el hecho de que la forma de vida delimitada idealmente por Sócrates también era imitada en la práctica por la ciudad de los egipcios. Pues éstos habían hecho suyas las normas y leyes propias de los primeros atenienses. Por ello, el sacerdote egipcio no duda en señalarle a Solón que mire a su alrededor para observar paradigmas vivos de su legislación antigua. “En cuanto a las leyes, observa las nuestras, pues descubrirás ahora aquí muchos ejemplos de las que existían entre nosotros.”⁸⁴ Han existido, por ende, al menos dos sociedades que han alcanzado ese nivel de organización individual y política. Es el cometido de la trilogía, entonces, trasladar ese orden perfecto del mito a la realidad:

Ahora trasladaremos a la realidad a los ciudadanos y la ciudad que tú ayer nos describiste en la fábula, los pondremos aquí como si aquella ciudad fuera ésta y diremos que los ciudadanos que tú concebiste eran los antepasados reales que dijo el sacerdote.⁸⁵

Este interés es lo que da pie a la aparición de Timeo como ponente. Pero, como bien señala Cornford, esta breve participación de Critias no deja lugar a dudas. El interés capital de Platón al escribir esta obra no era la especulación física ni filosófica; sino la investigación ética y política cuya finalidad era la formación de individuos y sociedades buenas, justas. “La intención de Platón pudo haber sido indicar que ahora, al igual que siempre, su máximo interés yace en el campo de la moral y la política, no en el de la especulación física.”⁸⁶ El sentido del *Timeo*, por lo tanto, se halla comprendido, inconfundiblemente, bajo esta línea de pensamiento.

La participación de Timeo, por ende, está subordinada a esta finalidad general de la trilogía y del propio diálogo. La aportación de este personaje, una verdadera joya en lo que respecta a los tratados sobre la naturaleza de la antigüedad, no puede ser entendida como un discurso aparte o lejano a este interés fundamental para Platón. El tema de su disertación es, sin

⁸³ Platón. *Timeo* 20d, 21a, 26c-d, 26e.

⁸⁴ Platón. *Timeo* 24a "τοὺς μὲν οὖν νόμους σκόπει πρὸς τοὺς τῆδε: πολλὰ γὰρ παραδείγματα τῶν τότε παρ' ὑμῶν ὄντων ἐνθάδε νῦν ἀνευρήσεις".

⁸⁵ Platón. *Timeo* 26c-d "τοὺς δὲ πολίτας καὶ τὴν πόλιν ἦν χθὲς ἡμῶν ὡς ἐν μύθῳ διήμισθα σύ, νῦν μετενεγκόντες ἐπὶ τάληθὲς δεῦρο θήσομεν ὡς ἐκείνην τήνδε οὔσαν".

⁸⁶ Francis M. Cornford. *Op. Cit.* "Plato's purpose may have been to indicate that, now as ever, his chief interest lies in the field of morals and politics, not in physical speculation." P.20.

lugar a dudas, ofrecer un discurso sobre el universo que brinde razones sobre su generación, su *status* ontológico y físico, hasta terminar con los asuntos particulares de los seres humanos.⁸⁷ Pese a que la mayor parte de su participación se centra en especulaciones metafísicas y cosmológicas, el verdadero objetivo de Timeo es enseñar que la moralidad del ser humano es una consecuencia del orden prevaleciente en el mundo. Por lo tanto, el gran entramado temático presente en su argumentación tiene como objetivo patentizar la relación entre el bien metafísico que funda al universo y el bien que debe encaminar al ser humano en sus acciones individuales y colectivas. De hecho, desde la narración de Critias ya se encuentra insinuado este vínculo entre cosmos y micro-cosmos humano. No es insignificante que los sacerdotes egipcios ya hubiesen descubierto lo anterior, siguiendo a los proto-atenienses; por ello, su ley se aseguró de preocuparse por la sabiduría y trasladar el conocimiento del universo al reino de lo humano:

También, ves, creo, cuánto se preocupó nuestra ley desde sus inicios por la sabiduría pues, tras descubrirlo todo acerca del universo, incluidas la adivinación y la medicina, lo trasladó de estos seres divinos al ámbito humano para salud de éste y adquirió el resto de los conocimientos relacionados con ellos.⁸⁸

En su argumentación Timeo no se olvida de mostrar la forma en que el aprendizaje del orden celeste debe conducir a una restauración del orden ético de cada individuo. Esto quiere decir que el estudio e investigación de la naturaleza conlleva una transformación de índole ética en el filósofo. La práctica filosófica, por lo tanto, debe ser comprendida como una actividad teórica que orienta al individuo hacia el bien. El análisis de las órbitas celestes y de los movimientos de los astros debe ir acompañado de un cambio en las rotaciones morales del propio investigador. Por medio de este camino de investigación, el filósofo consigue armonizar su *psyché*. Cuando el alma, sujeto de la intelección, logra igualarse con el objeto inteligido (en este caso el cosmos) por medio de la contemplación, acontece la coronación de la vida filosófica; a saber, se consigue la felicidad plena y propia de los seres humanos.

⁸⁷ Platón. *Timeo* 27c “También nosotros, que vamos a hacer un discurso acerca del universo” “περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιεῖσθαι”.

⁸⁸ Platón. *Timeo* 24b-c “τὸ δ’ αὖ περὶ τῆς φρονήσεως, ὁρᾶς που τὸν νόμον τῆδε ὄσσην ἐπιμέλειαν ἐποιήσατο εὐθὺς κατ’ ἀρχὰς περὶ τε ’τὸν κόσμον, ἅπαντα μέχρι μαντικῆς καὶ ἰατρικῆς πρὸς ὑγίειαν ἐκ τούτων θεῶν ὄντων εἰς τὰ ἀνθρώπινα ἀνευρών, ὅσα τε ἄλλα τούτοις ἔπεται μαθήματα πάντα κτησάμενος.”

De lo que es divino en nosotros, los movimientos connaturales son los pensamientos y revoluciones del Universo: esos son los que cada uno ha de seguir, enderezando las órbitas de nuestra cabeza, corrompida en el nacimiento, mediante el aprendizaje cumplido de la armonía y revolución del Universo, e igualar, siguiendo la naturaleza prístina, lo que comprende con lo comprendido, y alcanzar con ello la meta propuesta por los dioses a los seres humanos: una vida excelente en el tiempo presente y futuro.⁸⁹

En el caso específico del *Timeo*, Platón es claro. Lo más divino del ser humano es su capacidad para “enderezar” o armonizar su alma, es decir, llegar a ser bueno. Esto se logra a través del conocimiento y estudio del orden universal que prevalece en el cosmos. Si el ser humano logra penetrar en su estructura y sigue sus designios, podrá construir un destino favorable para él. Cornford no se equivoca cuando señala que en las líneas anteriores yace el climax del diálogo.⁹⁰ Platón muestra en éste que la razón y el orden prevalecen sobre el caos y la fealdad. El demiurgo dotó al mundo de armonía y belleza y es tarea del ser humano afianzar esto en su esfera de acción: el reino de la ética y, presumiblemente, el de la política.

Por todo lo anterior, queda claro que el sentido del *Timeo* es ofrecer la respuesta de Platón al complejo entramado de relaciones que existen entre la naturaleza del cosmos y el actuar ético y político del ser humano. El bien puede realizarse en el mundo porque, de hecho, es uno de los principios que estructuran la naturaleza del propio cosmos y, desde luego, de la naturaleza del humano. Los lectores de este diálogo aprenderán que la especie humana ha sido creada con ciertas características que le abren la posibilidad de armonizar su alma y alcanzar un destino benigno. El interés de Platón por llevar a cabo una amplia reforma política y ética en el mundo no ha decaído, el *Timeo* y el resto de la trilogía inconclusa son un fiel testimonio de ello. Tanto

⁸⁹ Platón. *Timeo*. 90c-d “τῷ δ’ ἐν ἡμῖν θεῖῳ συγγενεῖς εἰσὶν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί: ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῖσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.”

⁹⁰ Francis M. Cornford. *Op. Cit.* “At this point, where the discourse of Timaeus has reached its climax, the thought recurs to his affirmation at the opening (29e) that the divine is not moved by any jealousy to withhold from the world or from man any perfection of which their nature is capable. Reason has endowed the world with harmony and beauty, and man with the capacity to reproduce them in himself.” P. 355.

Guthrie como Cornford⁹¹ coinciden con la interpretación aquí ofrecida. Muestra de ello son las siguientes palabras de Guthrie:

Es esencial ver al *Timeo* desde esta perspectiva. Platón no ha abandonado los asuntos humanos por la cosmogonía y la ciencia natural. Su propósito es situar al hombre en su sitio en el mundo y señalar las implicaciones para la vida humana y sus finalidades.⁹²

Con esto, queda suficientemente expuesto el punto de partida general para la interpretación del diálogo en cuestión. El *Timeo* es un texto que persigue esta finalidad de transformación ética y política que atraviesa a la totalidad de la obra de Platón. Ahora bien lo anterior, no implica que sea contradictorio, menos aún fútil, realizar un análisis sobre los temas que son propios de la ontología platónica o de la *peri phuseōs historia*, quid esencial de la presente investigación. Pero, antes de entrar en materia, aún es preciso hablar sobre la prosopografía y la estructura formal del texto.

Los diálogos de Platón son obras filosóficas que cuentan con un elemento dramático y prosopográfico. Éstos no pueden ser considerados meros ornamentos retóricos o estéticos que simplemente decoran el discurso filosófico sin desempeñar función alguna. Por el contrario, la forma en Platón no es nimia, sino que contribuye en gran medida para conseguir una comprensión cabal del texto. El *Timeo*, desde luego, no es la excepción. En este escrito Platón elabora el marco dramático con indicaciones sencillas. Sócrates inicia el coloquio informando que la conversación presente es una continuación de la celebrada el día previo.⁹³ Con esto, Platón coloca la discusión del diálogo en el seno de una investigación previa cuyo tema central, como ya se señaló anteriormente,⁹⁴ era hallar la mejor legislación y la naturaleza de sus ciudadanos. Esto ha llevado a algunos interpretes⁹⁵ a vincular de múltiples maneras a *Timeo* con *República*.

⁹¹ Francis M. Cornford. *Op. Cit.* "Looking deeper, we see that the chief purpose of the cosmological introduction is to link the morality externalised in the ideal society to the whole organisation of the world. The *Republic* had dwelt on the structural analogy between the state and the individual soul. Now Plato intends to base his conception of human life, both for the individual and for society, on the inexpugnable foundation of the order of the universe." P. 6.

⁹² W. K. C. Guthrie. *Op. Cit.* "It is essential to see the *Timaeus* in this perspective. Plato has not abandoned human affair for cosmogony and natural science. His purpose is to place man in his setting in the world and draw out the implications for human life and aims. The theme to be elaborated in detail is that taken for granted in the *Philebus* and already hinted at in the *Republic*, namely the close relations between microcosm and macrocosm." P. 246.

⁹³ Platón. *Timeo*. 17a.

⁹⁴ *Vid. Supra*. P. 9.

⁹⁵ Además de Burnet, Taylor también opina lo mismo *Cfr. Op. Cit.* P. 4.

John Burnet, por ejemplo, opina que “el *Timeo* y sus secuelas habían sido destinadas a reemplazar de alguna forma los libros posteriores de la *República*.”⁹⁶

Es un error interpretativo pensar que el *Timeo* reemplaza algunas partes o que es una continuación de la *República*. En primer lugar, se debe señalar que las fechas dramáticas de ambas obras no coinciden. La *República* se sitúa en las fiestas dedicadas a la diosa Bendis que se realizaban en *Targelión* (mayo-junio). En cambio, el *Timeo* se ubica en las afamadas Panateneas festejadas en *Hecatombeion* (julio-agosto).⁹⁷ A esto se le ha de añadir que el resumen de Sócrates es muy pobre en comparación con la parte aludida de la *República*; mientras que en el *Timeo* se hace notar que la síntesis del mentor de Platón es exhaustiva. “¿He expuesto ya en sus puntos principales lo mismo que ayer o deseáis todavía algo que yo he dejado de lado, querido Timeo? En absoluto, esto era lo que ayer dijimos, Sócrates.”⁹⁸ Por otro lado, resultaría difícil reconstruir el orden de la serie puesto que la *República* tendría que seguir a *Critias* de acuerdo con su temática; de lo contrario, el resumen no tendría pertinencia alguna. Sin embargo, ese no es el caso. Cornford apunta con razón que es altamente probable que Platón buscará evocar en sus lectores el recuerdo de ciertas parte de la *República*, pero eso no implica que el filósofo ateniense fuese esclavo de sus propias creaciones.⁹⁹ No es necesario vincular a estos dos diálogos entre sí como si fueran parte de una sola obra literaria, aunque pertenecen a un proyecto político que tiene múltiples punto de contacto. Por último, se pueden agregar los argumentos relativos al sentido y unidad del texto que ya han sido desarrollados en las páginas anteriores.¹⁰⁰

Lo anterior inclina la balanza en favor de una interpretación más cauta. Es claro que *Timeo* es un diálogo independiente a *República*. En cambio, hay varias razones de peso para sostener que el diálogo aludido era el primero de una trilogía junto con el incompleto *Critias* y el proyecto abandonado: *Hermócrates*.¹⁰¹ La técnica dramática que Platón utilizó para enmarcar el diálogo alrededor de una disertación pasada cumple con un papel diferente al que argumentan

⁹⁶ John Burnet. *Greek Philosophy I. Thales to Plato*. P. 339.

⁹⁷ Platón. *Timeo* 21a.

⁹⁸ Platón. *Timeo* 19a-b. “ἄρ’ οὖν δὴ διεληλύθαμεν ἤδη καθάπερ χθές, ὡς ἐν κεφαλαίοις πάλιν ἐπανελθεῖν, ἢ ποθοῦμεν ἔτι τι τῶν ῥηθέντων, ὃ φίλε Γίμαιε, ὡς ἀπολειπόμενον; οὐδαμῶς, ἀλλὰ αὐτὰ ταῦτ’ ἦν τὰ λεχθέντα, ὃ Σώκρατες.”. Cfr: Francis M. Cornford. *Op. Cit.* P. 4.

⁹⁹ Francis M. Cornford. *Op. Cit.* P. 4

¹⁰⁰ Cfr: Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez. “Introducción” en Platón. *Timeo*. Pp. XXV-XXX.

¹⁰¹ Cfr: Francis M. Cornford. *Op. Cit.* P. 5 y W. K. C. Guthrie. *Op. Cit.* P. 245-246.

Burnet y sus seguidores. Como se sabe, la importancia de Sócrates en los últimos diálogos decrece considerablemente.¹⁰² El *Timeo* no es una excepción. Su intervención es pequeña en extensión y cumple con funciones principalmente estructurales. Ahora él es un escucha atento de los discursos que le serán obsequiados. El recuento, lejos de vincular a este diálogo con la *República*, permite explicar dramáticamente el silencio de Sócrates y situarlo en una discusión de índole ética y política. Además este recurso permite que, de forma funcional y retórica, Sócrates indique quién será el interlocutor principal de este diálogo. Por último, no se debe pasar por alto que desde este momento se asigna el tema principal a las futuras disertaciones, se presentan los personajes y el orden estructural de la obra: primero el discurso de Timeo sobre el origen del mundo y la naturaleza; después la historia antigua de la victoria de los atenienses sobre los habitantes de la Atlántida;¹⁰³ finalmente, la participación de Hermócrates.¹⁰⁴

Con respecto a la forma del escrito, es menester resaltar que únicamente al comienzo de la obra es posible encontrar un diálogo entre los personajes. Desde el instante en que Sócrates reparte las responsabilidades de los discursos, Critias y Timeo son los encargados de desarrollar sus *logoi*. Salvo por un breve señalamiento de Sócrates, desde que Timeo toma la palabra no hay ninguna interrupción a su disertación, como si se tratará de un monólogo. En este asunto Kahn no se equivoca, el vehículo literario que Platón ha elegido para este escrito es un mito de creación.¹⁰⁵ Esta decisión de estilo acerca al *Timeo* a los tratados antiguos sobre la naturaleza. Sin embargo, también es fundamental destacar que Platón logró retener las características propias de un coloquio real. A lo largo de su intervención, Timeo introduce temas con espontaneidad, retoma cuestiones que pasó por alto o reitera información ya tratada. El resultado es que Platón consigue asemejar el discurso de su personaje al que alguien fabricaría en una conversación auténtica.¹⁰⁶

¹⁰² Charles H. Kahn. *Op. Cit.* P. XII.

¹⁰³ Platón. *Timeo* 27a-b.

¹⁰⁴ Platón. *Critias* 108a-b.

¹⁰⁵ Charles H. Kahn. *Op. Cit.* “As literary vehicle Plato has chosen the form of a creation myth.” P. 177.

¹⁰⁶ W. K. C. Guthrie. *Op. Cit.* “Plato has retained one feature of his conversational manner: even in a continuous accent he still aims at the effect of an unrehearsed talk. Themes intertwine, one being pursued until Timaeus remembers something he ought to have said earlier and goes back on his tracks to pick it up.” P. 247.

Ahora bien, la adopción estilística del mito tiene como consecuencia que ciertas secciones deben interpretarse tomando en consideración la naturaleza de esta decisión literaria. Es decir, que algunas afirmaciones no pueden ser tomadas literalmente sin un examen previo. Por ejemplo, es un error pensar que Platón sostuvo que el tiempo y el mundo fueron creados sin más en un mismo momento o que él creía en la existencia literal de un Dios artesano en el universo. Esto, entre otras afirmaciones, es expresado bajo un lenguaje mítico y metafórico, pero eso no significa que todo deba ser entendido al pie de la letra o que el discurso de Timeo sea perfectamente compatible y comprensible sin más.¹⁰⁷ Ahora bien, la interpretación tampoco debe anular completamente al mito, ya que éste tiene en Platón una función pedagógica e ilustrativa.¹⁰⁸ Asimismo, hay que tomar en cuenta los inconvenientes propios del lenguaje de su época¹⁰⁹ y los límites que Platón asignó a la comunicación filosófica por escrito.¹¹⁰ Por lo tanto, el intérprete del *Timeo* debe considerar que el discurso del filósofo de Locri emplea un lenguaje que usa figuras literarias y filosóficas que exigen un análisis cuidadoso de su forma siguiendo criterios adecuados.

Por último, es importante señalar las características principales de los personajes que dan vida a esta obra filosófica: Sócrates, Timeo, Critias, Hermócrates y el cuarto invitado anónimo.¹¹¹ Sócrates es el personaje que se halla en prácticamente toda la obra de Platón. Sobre él se han escrito tratados enteros, sin embargo, para los efectos de la presente investigación baste con señalar que se trata de un filósofo en su período de madurez que escucha con atención los discursos que le son ofrecidos. Lo anterior es importante porque Sócrates no hace gala de su particular sabiduría, ni emplea los métodos propios de la dialéctica o del *elenchos*. El tábano filosófico tampoco se encuentra en un grado de jerarquía superior con respecto a sus interlocutores. En la *República*,¹¹² por ejemplo, Sócrates es un maestro o guía que orienta el pensamiento de los jóvenes brillantes Glaucón y Adimanto. La discusión del *Timeo*, en cambio,

¹⁰⁷ El máximo exponente de esta lectura es Gregory Vlastos. *Cfr. Creation in the Timaeus: Is it a fiction?* Pp. 265-279.

¹⁰⁸ *Vid.* Thomas A. Szlezák. *Leer a Platón*. Pp. 138-142.

¹⁰⁹ B. Jowett. *The dialogues of Plato*. Pp. 634-635.

¹¹⁰ Recuérdese lo mencionado en la primera parte de la presente investigación, particularmente las páginas Pp.

¹¹¹ Para un análisis más profundo sobre de la prosopografía platónica consúltese el libro *The people of Plato* de Debra Nails.

¹¹² Platón. *República II*.

plantea un escenario en el que los interlocutores son pares filosóficos y, de forma quizás irónica, Sócrates se dice incapaz de esculpir los discursos necesarios para la ocasión. Pero, como demuestran dos menciones de Timeo, los presentes cuentan con una capacidad de entendimiento adecuada para seguir sus lecciones¹¹³ gracias a su probada educación filosófica.¹¹⁴

Debido a lo anterior es lícito concluir que el resto de los partícipes del diálogo son descritos por Platón como filósofos-políticos capaces de satisfacer el encargo de Sócrates gracias a su educación y disposición natural.¹¹⁵ Timeo es un personaje que con casi toda seguridad es una invención platónica. En particular, es de llamar la atención que Timeo sea considerado por Sócrates como un filósofo que, en su opinión, ha alcanzado “la cumbre de la filosofía”.¹¹⁶ Precisamente por ello, Timeo es el encargado de transmitir su conocimiento sobre la naturaleza de las cosas. Critias, por su parte, es un hombre maduro y recibe la misma consideración que sus compañeros. Si bien aún existe una discusión sobre cuál Critias es el que aparece en el *Timeo*, parece seguro afirmar que no es uno de los treinta tiranos, sino el abuelo de éste y bisabuelo de Platón.¹¹⁷ Hermócrates es el prominente político siciliano que logró repeler la invasión de los propios atenienses. Sobre el cuarto invitado no se cuenta con mayor información y su identidad no parece ser relevante. Señalar con exactitud la fecha dramática no es demasiado relevante puesto que, como Cornford apunta con razón, ya no es del interés de Platón la recreación de la atmósfera y el ambiente vivo de la Atenas de su época.¹¹⁸ Basta, pues, con situar un escenario propicio para la discusión y deliberación filosófica de sus personajes.

¹¹³ Platón. *Timeo* 27b. "τὸ δ' ἡμέτερον παρακλητέον, ἧ ῥᾶσ' ἂν ὑμεῖς μὲν μάθοιτε, ἐγὼ δὲ ἧ διανοοῦμαι μάλιστα' ἂν περὶ τῶν προκειμένων ἐνδειξαίμην".

¹¹⁴ Platón. *Timeo* 53c. "ἄθρει λόγῳ πρὸς ὑμᾶς δηλοῦν, ἀλλὰ γὰρ ἐπεὶ μετέχετε τῶν κατὰ παιδευσιν ὁδῶν δι' ὧν ἐνδείκνυσθαι τὰ λεγόμενα ἀνάγκη, συνέψετε".

¹¹⁵ Platón. *Timeo* 19e-20a. "Resta, ciertamente, el tipo de gente de vuestra disposición que por naturaleza participa en ambas categorías (filósofo y político)." καταλείπεται δὲ τὸ τῆς ὑμετέρας ἕξω γένος, [20a] ἅμα ἀμφοτέρων φύσει καὶ τροφῇ μετέχον. (φιλοσόφων ἀνδρῶν ἧ καὶ πολιτικῶν.)

¹¹⁶ Platón. *Timeo* 20a. "Timeo (...) ha ocupado los cargos públicos más importantes y recibió los más altos honores de aquella ciudad y, además, ha llegado, en mi opinión, a la cumbre de la filosofía." Τίμαιός τε γὰρ ὅδε, εὐνομοωτάτης ὦν πόλεως τῆς ἐν Ἰταλίᾳ Λοκρίδος, οὐσία καὶ γένει οὐδενὸς ὕστερος ὦν τῶν ἐκεῖ, τὰς μεγίστας μὲν ἀρχάς τε καὶ τιμὰς τῶν ἐν τῇ πόλει μετακεχειρίσται, φιλοσοφίας δ' αὖ κατ' ἐμὴν δόξαν ἐπ' ἄκρον ἀπάσης ἐλήλυθεν:

¹¹⁷ Francis M. Cornford. *Op. Cit.* P. 1-2.

¹¹⁸ Francis M. Cornford. *Op. Cit.* P. 5.

2. El *eikos muthos*

El principal objetivo de la presente investigación consiste en comprender la naturaleza del demiurgo y su relación con las doctrinas no escritas. De acuerdo con lo expuesto en el primer capítulo, es enriquecedor vincular a este diálogo con las doctrinas no escritas ya que en el *Timeo* hay alusiones explícitas de éstas y, como se verá posteriormente, el demiurgo es una figura teórica que guarda una relación metafísica con el Uno. Para llevar a cabo este estudio, se analiza la figura del demiurgo sin apelar a las doctrinas no escritas, para mostrar que el diálogo por sí mismo es insuficiente y que la vinculación con las *ágrapha dógmata* enriquece la comprensión de lo escrito. Antes, empero, de profundizar en la relación que el demiurgo guarda con esta tradición, es menester revisar su figura únicamente desde el propio *Timeo*. Con esto se hará patente que los problemas interpretativos del diálogo —como la unicidad del universo, el uso de las matemáticas o su ordenamiento cósmico— no tienen una solución satisfactoria si se apela únicamente al texto escrito. Por lo cual, se reafirma la idea de que los diálogos platónicos no son autárquicos y se complementa su comprensión a partir de una revisión conjunta de ambas fuentes.

El demiurgo es una figura que aparece en el discurso de *Timeo* después de hacer la invocación a los dioses. Como quedó de manifiesto en la sección pasada, el sentido del diálogo consiste en ofrecer una respuesta a las inquietudes éticas y políticas del ser humano fundamentada en la naturaleza del universo. Precisamente por lo anterior, *Timeo* elabora un discurso cuya estructura comienza con premisas ontológicas y finaliza con la anatomía del ser humano y su camino hacia la felicidad. El demiurgo es parte del entramado ontológico que sirve para explicar y cimentar la realidad del mundo creado.

El discurso de *Timeo* es un *eikos muthos*, es decir, un discurso o narración probable.¹¹⁹ En el *Protágoras*, Platón parece contraponer la narración ficticia del mito, frente a la argumentación del *logos*.¹²⁰ Sin embargo, esto no quiere decir que Platón desdeñe al mito o lo condene; por el contrario, todo apunta a que Platón veía en esta forma de comunicación una manera de acercar al

¹¹⁹ Cornford traduce esta expresión por “probable account”.

¹²⁰ Cfr. Platón. *Protágoras* 320c. “Desde luego, Sócrates, dijo, no os privaré de ello. ¿Pero os parece bien que, como mayor a más jóvenes, os haga la demostración relatando un mito, o avanzando por medio de un razonamiento (*logos*)?”

ser humano a ciertas verdades. De ahí que la obra entera de Platón esté repleta de mitos viejos y nuevos, cuyos significados, estilos y usos son extremadamente diversos. Como señala adecuadamente Guthrie, ambas formas del lenguaje —*muthos* y *logos*—transmiten la verdad en su propia manera determinada.¹²¹ Por ello, no resulta extraño que Platón haga a su personaje afirmar indistintamente que su disertación es un mito probable o un *logos* probable.¹²²

Esto, evidentemente, lleva al intérprete a preguntarse qué quiere decir exactamente Timeo con lo anterior. ¿Es posible distinguir al mito del logos? Dar respuesta a dicha pregunta es difícil ya que el texto no es concluyente; sin embargo, es importante establecer si la argumentación de Timeo contiene argumentos propios de la ciencia y filosofía o si únicamente se limita a una explicación mítica y pedagógica. Si se repara con detenimiento en la disertación del interlocutor principal del diálogo, es posible distinguir entre estos dos ámbitos con claridad. A lo largo del texto, Timeo hace uso de una serie de axiomas que serán las premisas firmes e inamovibles que sostendrán su investigación. Éstas no pertenecen al reino del mito, sino que, como se verá posteriormente,¹²³ son parte de la metafísica del diálogo. Sin embargo, el filósofo de Locri reconoce que el tema a desarrollar y fundamentar es de una naturaleza tal que no admite una certeza absoluta. El cosmos es algo generado, por lo que es presa de la inestabilidad del devenir. Por lo tanto, en el texto se distinguen las premisas filosóficas inamovibles, de las que son parte relato probable. El relato probable parte de los axiomas necesarios para intentar explicar el mundo de los objetos sensibles. Pero, como insiste Timeo, de ellos únicamente hay opinión. Esto implica que cualquier discurso que verse acerca del universo, tendrá que permanecer en un nivel menor de verdad.

Por tanto, Sócrates, si en muchos temas, los dioses y la generación del universo, no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos

¹²¹ W. K. C. Guthrie. *Op. Cit.* P. 250.

¹²² *Cfr.* Platón. *Timeo* 48d, 56b.

¹²³ *Vid.* Capítulo 3.

una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable y no busquemos más allá.¹²⁴

Con las palabras anteriores Platón refrenda una de sus convicciones más importantes. La verdad se encuentra únicamente en los discursos cuyo objeto son las realidades eternas captadas por el intelecto. Los objetos de un discurso como los dioses y la generación del universo no pueden alcanzar ese grado de verdad debido a su naturaleza. Se trata de entes que están sujetos al devenir, por lo que su explicación obedece a un grado menor de verdad. De ahí la insistencia, por parte de Timeo, en que un discurso probable no pueda ser plenamente coherente en todos sus aspectos. Además de las dificultades que presenta el objeto del discurso, el filósofo señala que la naturaleza humana también es una limitación para conseguir un conocimiento total del cosmos y de los dioses. Por lo tanto, la empresa prometida por Timeo presenta dificultades tanto del lado del sujeto que conoce, como de la naturaleza del objeto inteligido. “Las razones por las que sólo un relato probable del mundo es posible son dos: objetivas u ontológicas y subjetivas.”¹²⁵

Lo anterior no significa que Platón desespere completamente en su cometido de estudiar la estructura del mundo físico. Como señala atinadamente Kahn, en el *Timeo* y en varios de los diálogos de la última etapa del filósofo ateniense, es posible observar un retorno a la investigación sobre los principios de la naturaleza.¹²⁶ Este regreso, empero, es crítico. El sujeto que está por desarrollarse no puede tener el mismo grado de verdad por las limitaciones que ya se han señalado. Sin embargo, sí es posible hacer un discurso que tenga fundamentos filosóficos y aporte conocimiento. El discurso que se puede elaborar deberá tomar en cuenta, además, los límites que Platón consideró para el diálogo escrito.¹²⁷ Por todo lo anterior, en el texto se afirma que es correcto conformarse con el relato probable.

¹²⁴ Platón. *Timeo* 29c-d. ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν περὶ θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντη πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπικριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης: ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἦτον παρεχόμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρῆ, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ [29δ] ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.

¹²⁵ W. K. C. Guthrie. *Op. Cit.* “The reasons why only a likely account of the natural world is possible are twofold, objective or ontological, and subjective.” P. 252.

¹²⁶ Charles H. Kahn. *Op. Cit.* “Thus, the project of these later dialogues is to reclaim the study of nature within the framework of a Platonic-Eleatic philosophy of intelligible Form.” P. XII.

¹²⁷ Sobre este punto, *cf.*: Capítulo 3.

Esto significa que no todo discurso que trate sobre la naturaleza es válido o puede ser considerado como un relato probable. Aunque Timeo no menciona cuáles son las características esenciales del *eikos muthos*, es claro que Platón se esforzó por distinguir su aproximación de la brindada por sus predecesores filosóficos y poetas mitológicos.¹²⁸ La distinción entre la filosofía y la mitología anterior yace en la forma en que se accede al conocimiento. El filósofo persigue el conocimiento a través del *logos* hasta penetrar en la naturaleza de las cosas. En cambio, el poeta conoce de primera mano la verdad.

Decir y conocer el origen de las otras divinidades es una tarea que va más allá de nuestras fuerzas. Hay que creer, por consiguiente, a los que hablaron antes, dado que, en tanto descendientes de dioses, como afirmaron, supongo que al menos conocerían bien a sus antepasados. No es posible, entonces, desconfiar de hijos de dioses, aunque, hablen sin demostraciones probables ni necesarias, sino, siguiendo la costumbre, debemos creerles cuando dicen que relatan asuntos familiares.¹²⁹

Según se afirma en la cita anterior, el origen del conocimiento de los poetas es su parentesco con los dioses. Los poetas no son humanos, sino semidioses y por eso deberían conocer bien a sus progenitores. El filósofo, en cambio, es tan sólo un ser humano. Sin entrar en la polémica sobre si Platón reconoce con lo anterior la validez de las afirmaciones de los poetas o simplemente ironiza, lo fundamental del pasaje consiste en reparar que los poetas no se valen de demostraciones probables ni necesarias. La filosofía no se vale de un supuesto linaje para legitimar su conocimiento. El filósofo reconoce sus limitaciones y por ello escoge un camino de investigación *ad hoc* al tema a investigar. En el caso del mundo generado, el método filosófico consiste en seguir una demostración probable.

Esa, precisamente, es la forma de análisis que Timeo sigue a lo largo del diálogo. Una buena parte de su disertación constituye un ejemplo del análisis que reconoce sus límites debido al objeto de estudio. Esta forma de conducir la investigación es la vía adecuada para analizar el mundo físico ya que toma en cuenta lo que ya se ha señalado. Una de las secciones que mejor

¹²⁸ La diferencia entre la aproximación de Platón y la de los presocráticos será atendida en el siguiente capítulo.

¹²⁹ Platón. *Timeo* 40d-e. *περι δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γνῶναι τὴν γένεσιν μείζον ἢ καθ' ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐγγόνους μὲν θεῶν οὐσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δὲ ποῦ τοῦς γε αὐτῶν προγόνους εἰδόσιν: [40ε] παισὶν ἀπιστεῖν, καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν, ἀλλ' ὡς οἰκεῖα φασκόντων ἀπαγγέλλειν ἐπομένους τῷ νόμῳ πιστευτέον.*

ilustra este punto es la siguiente. Cuando Timeo finaliza su análisis sobre las diferentes composiciones de los cuatro elementos, inicia el mismo procedimiento para distinguir los diferentes tipos de metales que existen. La investigación muestra las razones por las que el cobre, el adamante, el oro y la herrumbre son diferentes entre sí, pero forman parte del género de los metales. Este pasaje hace patente que el filósofo puede distinguir y clasificar las especies de metales, o de cualquier otro género de lo creado, siempre y cuando tome en consideración la diferencia entre un tipo de discurso y otro.

Pero no es en absoluto difícil de comprender que distinga el resto de tales especies el que investiga el género de los mitos probables, que uno podría practicar en su vida como un juego moderado y prudente cuando, para descansar de los discursos sobre los seres eternos, se dedica a los probables acerca de la generación y alcanza un placer despreocupado.¹³⁰

El conocimiento y la ciencia únicamente son posibles cuando el objeto del *logos* es la realidad inteligible, eterna e inmutable. Los razonamientos y mitos probables pueden ser practicados y realizados de la mejor forma posible, siempre y cuando se tenga en cuenta que ellos forman parte del proceso general de acceso a la *episteme*. Es importante, por lo tanto, entender que el filósofo puede recrearse estudiando los fenómenos físicos del mundo siempre y cuando se reconozca que de éste únicamente es posible tener opinión. Ahora bien, no todas las opiniones son iguales entre sí. Algunas pueden alcanzar un grado mayor de solidez y verdad. Las opiniones verdaderas son fruto de un razonamiento verdadero que distingue entre lo diverso y lo idéntico.¹³¹ El resultado de este juego enfocado en el estudio de lo sensible, no es otro que un placer despreocupado.

Esto conduce a la investigación a una pregunta puntual: ¿el demiurgo forma parte del discurso probable y su papel es meramente retórico, o no tiene importancia alguna para el sistema platónico, o, por el contrario, es una de las premisas teóricas de la metafísica platónica? La respuesta a esta interrogación es de importancia capital ya que determina el curso del presente

¹³⁰ Platón. *Timeo* 59c-d. *τὰλλα δὲ τῶν τοιούτων οὐδὲν ποικίλον ἔτι διαλογίσασθαι τὴν τῶν εἰκότων μύθων μεταδιώκοντα ἰδέαν: ἦν ὅταν τις ἀναπαύσεως ἕνεκα τοὺς περὶ τῶν ὄντων ἀεὶ καταθέμενος λόγους, τοὺς γενέσεως περὶ διαθεώμενος [59δ] εἰκότας ἀμεταμέλητον ἡδονὴν κτάται, μέτριον ἂν ἐν τῷ βίῳ παιδιὰν καὶ φρόνιμον ποιοίῃτο*

¹³¹ Platón. *Timeo* 37b. “Cuando en el ámbito de lo sensible tiene lugar el razonamiento verdadero y no contradictorio sobre lo que es diverso o lo que es idéntico, que se traslada sin sonido ni voz a través de lo que se mueve a sí mismo, y cuando el círculo de lo otro, en una marcha sin desviaciones, lo anuncia a toda su alma, entonces se originan opiniones y creencias sólidas y verdaderas” *ὅταν μὲν περὶ τὸ αἰσθητὸν γίγνηται καὶ ὁ τοῦ θατέρου κύκλος ὀρθὸς ἰὼν εἰς πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν διαγγείλη, δόξαι καὶ πίστεις γίνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς,*

estudio. Si se trata únicamente de una figura mítica que se reduce al ámbito de la mera probabilidad, su importancia para el sistema metafísico de la obra platónica parece ser trivial, mínimo o nulo. Asimismo, cualquier intento de asimilarlo con las doctrinas no escritas se vería tremendamente limitado, ya que, al ser algo meramente “probable”, bien podría ser pasado de largo o ignorado. Como se verá posteriormente,¹³² esto es lo que ha sucedido cuando el demiurgo es comprendido como una expresión alegórica del alma del mundo o es identificado con el modelo que usa para la construcción del universo. “Algunos ven al Demiurgo mismo como mítico, identificándolo con su modelo o con el alma del mundo o con ambos.”¹³³ Por lo tanto, en el siguiente apartado se analiza la figura del demiurgo en el *Timeo*.

3. El demiurgo en el *Timeo*

La figura del demiurgo es mencionada por *Timeo* prácticamente desde el comienzo de su disertación. A lo largo de ésta, el filósofo de Locri se refiere a esta figura teórica con diferentes nombres. En algunos pasajes es llamado expresamente demiurgo (δημιουργός),¹³⁴ en otros padre (πάτερ)¹³⁵ y la forma más común de referirse a él es *theos*, dios (θεός).¹³⁶ Sin embargo, el demiurgo no aparece únicamente en el *Timeo*, ya que es mencionado en otros diálogos tardíos — el *Sofista* o el *Filebo*— así como en la *República*.¹³⁷ Esto hace que su estudio cobre una mayor relevancia para comprender el pensamiento metafísico de Platón. El *Timeo* es, por la naturaleza de su tema, el espacio en el cual se habla de forma más detallada acerca de su actividad y función en el mundo. Efectivamente, en este diálogo se habla de la actividad de este artesano divino del mundo. *Timeo* presenta al demiurgo como un artífice, un organizador o constructor del mundo, cuya acción produce las imágenes que serán las cosas sensibles. El método a emplear para comprender esta figura será la revisión de los pasajes más importantes que aparecen en el diálogo a estudiar. En primer lugar, se analizarán las cuatro premisas básicas que fundamentan el

¹³² *Vid.* Capítulo 3.

¹³³ W. K. C. Guthrie. *Op. Cit.* “On a higher lever, some regard the Creator himself as mythical, identifying him with his Model or the World-Soul (...) or both.” P. 253.

¹³⁴ Platón. *Timeo*. 37c, 41a, 42e, 68e, 69c.

¹³⁵ Platón. *Timeo*. 28c, 37c, 41a.

¹³⁶ Platón. *Timeo*. 30a, b, d, 31b, 32b, 34a, 55c, 56c, 69b, 73b.

¹³⁷ Para un análisis del demiurgo en los otros diálogos véase el trabajo de Giovanni Reale. *Por una nueva interpretación de Platón*.

discurso acerca del universo. En segundo lugar, se analizan las metáforas de padre y productor. Por último, se discute sobre la actividad del demiurgo en la generación del mundo.

Después de hacer la invocación a los dioses, el filósofo comienza su discurso señalando cuatro premisas fundamentales que serán la base para su argumentación. Estos cuatro axiomas forman parte del grupo de afirmaciones metafísicas que Platón ha utilizado con anterioridad en el resto de su obra escrita. Como señala adecuadamente Gadamer,¹³⁸ estas proposiciones son perfectamente inteligibles por sí mismas y no son conflictivas desde la filosofía desarrollada por parte de Platón. Aunque en la disertación de Timeo no aparecen con el siguiente orden, es importante separarlas para analizar cada una de ellas con mayor detenimiento y rigor.

1) La primera distinción se formula en forma de pregunta: “¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es?”¹³⁹ Mediante esta pregunta, Platón hace alusión a un criterio filosófico que ha establecido claramente por lo menos desde el *Fedón*. Este criterio es de diferencia ontológica: la investigación debe ser guiada por la distinción esencial entre el ser y el devenir. Uno, es el ser que no deviene y es siempre. Otra, es la realidad del devenir (τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί). Éste continuamente se encuentra transformándose, pero en realidad nunca es.

2) El primero, el ser que es siempre (αἰεί κατὰ ταῦτὰ ὄν), permanece sin cambio alguno dada su identidad y consiguiente inmutabilidad. Se trata, por lo tanto, de un ser inteligible. Para comprenderlo es necesario que el *nous* lo capte a través del *logos*. “Uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable”.¹⁴⁰ Este ser es el objeto del conocimiento. Sólo de éste puede surgir la ciencia y el filósofo busca aprehender su realidad guiándose por la razón, o mejor dicho, por el *logos* en su amplio sentido. El ser que es siempre es el reino de la verdad y lo inteligible.

El devenir, en cambio, se genera y destruye continuamente, por lo cual está siempre en constante cambio. De éste no surge conocimiento, sino opinión. El devenir es el objeto de la *doxa* y es captado a través de los sentidos. Jamás es un ser verdadero debido a su mutación

¹³⁸ Hans-George Gadamer. “*Idee und Wirklichkeit in Platons Timaios*,” en *Gesammelte Werke* V. 6. P. 246.

¹³⁹ *Timeo* 27e-28a. τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε

¹⁴⁰ Platón. *Timeo*. 28a. τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, αἰεί κατὰ ταῦτὰ ὄν.

constante. “el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, nace y fenece, pero nunca es realmente.”¹⁴¹ De la opinión no puede generarse el conocimiento, porque su fuente es diferente. Los sentidos son la vía que le enseña al ser humano un mundo cambiante e inestable: la realidad del devenir, objeto de la opinión.

Las dos tesis anteriores hacen patente la diferencia ontológica que gobierna gran parte de la obra escrita de Platón. Para entender el cosmos, es necesario saber si éste pertenece a los objetos de la inteligencia, o si, por el contrario, es algo únicamente opinable. Los siguientes dos axiomas que Platón presenta son la clave para comprender filosóficamente el universo. Las próximas dos proposiciones hablan sobre la causalidad y la forma de producción de la realidad sensible.

Por ello, Timeo pone en relación al devenir con la causalidad. La esencia del devenir entraña consigo la causalidad. Sin una causa, es imposible explicar al ser que se genera continuamente y nunca llega a ser por completo. Por lo tanto, el ser del devenir depende de una causa para su conformación; o lo que es lo mismo, para que algo generado llegue a existir, debe haber una causa que explique su formación. La realidad que deviene, por lo tanto, no es eterna ni primera ontológicamente: ha sido creada. El tercer axioma es este: “Además, todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin una causa.”¹⁴² Con esto, Platón hace evidente que la causa eficiente es ínsita al devenir. La comprensión correcta del mundo sensible descansa en el conocimiento adecuado de la causa eficiente que le da forma. Esta causa eficiente es un productor, o en los propios términos del diálogo, un δημιουργός.

3) Este tercer axioma es fundamental para comprender el resto de la argumentación ofrecida en el texto. Uno de los objetivos del discurso de Timeo consiste en hacer manifiestas las razones que explican o hacen inteligible a este mundo. Dado que el universo es algo que deviene, es necesario por este axioma que tenga una causa. No hay nada, por lo tanto, de lo generado que sea *causa sui*. Por otro lado, queda claro desde el inicio de la disertación que para el filósofo de

¹⁴¹ Platón. *Timeo* 28a. τὸ δ' αὖ δόξη μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.

¹⁴² Platón. *Timeo* 28a. πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι: παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν

Locri, el mundo del devenir es algo que requiere una causa para poder ser explicado. La causa de las imágenes que constituyen el universo es el demiurgo. Para que la construcción de este mundo de imágenes, el demiurgo se basó en un modelo, tema del cuarto axioma.

4) El cuarto axioma aclara la forma en que un artífice hace su producto. De acuerdo con Platón existen dos posibilidades para la producción de algo: o lo hecho por un creador es bello o bien no lo es, por lo que se le denomina feo. Del productor depende el resultado de su creación. Si el demiurgo contempla al ser inmutable y se basa en éste como de un paradigma, entonces su producto será necesariamente bello. “Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello.”¹⁴³ Si, por el contrario, el demiurgo toma como paradigma al devenir, entonces lo realizado será feo. “Pero aquello cuya forma y cualidad hayan sido conformadas por medio de la observación de lo generado, con un modelo generado, no será bello.”¹⁴⁴

La visión previa del demiurgo es fundamental para comprender el cosmos. Se trata de una causa que determina si la estructura del mundo producida por su acción será buena y bella, o fea. Cuando Platón habla de este axioma, se refiere en general a las posibilidades que existen para la producción de algo generado. Todo artífice crea mediante la contemplación. El resultado de la producción depende del modelo que sea contemplado. Si el mundo es algo generado, entonces tuvo por necesidad que tener una causa que lo determinara a existir. La visión previa del demiurgo es, por lo tanto, una causa determinante del ser del universo. El demiurgo, como un artesano divino, genera este mundo de forma necesariamente bella gracias a la contemplación de las realidades inteligibles. Giovanni Reale está en lo correcto cuando afirma que: “La visión del modelo y la consecuente potencia generativa que tal visión produce son, pues, los ejes de sustentación de la creación de la cosa.”¹⁴⁵ El *oúranòs*, entendido como un ente creado, fue producido por mor de la contemplación del artífice cósmico.

¹⁴³ Platón. *Timeo* 28a-b. ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον βλέπων αἰεὶ, τοιοῦτον τιὶ προσχρῶμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης [28β] οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν.

¹⁴⁴ Platón. *Timeo* 28b. οὗ δ' ἂν εἰς γεγονός, γεννητῷ παραδείγματι προσχρῶμενος, οὐ καλόν.

¹⁴⁵ Giovanni Reale. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. P. 270.

Platón parte de estos cuatro axiomas para explicar la creación del mundo entero. Es fundamental destacar que la tercera y cuarta proposición se refieren explícitamente a la actividad del demiurgo. El tercer axioma explica que todo lo generado necesita de una causa. El demiurgo es la causa eficiente del mundo. El cuarto axioma patentiza las dos posibilidades que existen para la generación de todo objeto creado. El demiurgo, al contemplar la realidad inteligible, asegura que el mundo sea necesariamente bello. El artesano divino, por lo tanto, funge un papel destacado en la conformación del universo y está relacionado plenamente con los axiomas metafísicos que son la fuente inteligible del mismo.

De acuerdo con la argumentación ofrecido por Timeo, es una verdad evidente que el mundo es algo sensible y tiene un cuerpo; por lo cual, siguiendo al axioma número tres, es necesario que éste tenga una causa. Enseguida, se afirma lo siguiente: “Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible.”¹⁴⁶ Esta frase es sumamente polémica y será estudiada a profundidad en el siguiente capítulo. Sin embargo, es importante señalar que con ésta se afirma algo importante para el presente estudio: sí es posible conocer al hacedor y padre de este mundo, aunque no se hable completamente de él en el diálogo. Platón no pone por completo los principios que gobiernan su sistema filosófico en sus escritos; sin embargo, queda claro que para dar cuenta del cosmos es necesario que exista una causa eficiente. Esa causa que propicia la formación del mundo es el demiurgo. Timeo expresa a través de las metáforas de padre y hacedor ideas relevantes para comprender la actividad creadora de esta causa eficiente.

La denominación de padre y creador cobra sentido cuando se piensa que, en ambos casos, el demiurgo es una entidad que configura un orden, sin que lo cree de forma absoluta. Esto aleja al demiurgo del Dios de la tradición judeocristiana debido a que el dios de Platón no crea *ex-nihilo*. Al respecto, comenta con razón Luc Brisson: “En efecto, el fabricante y el padre aparecen, con títulos diversos en niveles diferentes, como los instigadores de la aparición de un orden de las cosas en el cual los elementos escapan a su control total. El demiurgo es una entidad

¹⁴⁶ Platón. *Timeo* 28c. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν

distinta, cuyo poder no es absoluto.”¹⁴⁷ La actividad del demiurgo, entonces, es fraguar o moldear un orden en el mundo. La forma en que éste plasma el orden es explicada por medio de la comparación de su trabajo con la de un artesano.

Etimológicamente, en efecto, la palabra demiurgo designa a un artesano. No es indiferente recordar que las metáforas y referencias a la actividad de carpinteros, fabricantes de calzado o pintores son empleadas por Platón en más de una ocasión. En la *República*, por ejemplo, Sócrates argumenta una y otra vez en favor de una ciudad en la que los artesanos cumplan de la mejor forma posible con su función en la ciudad. “Los guardianes deben ser obligados o persuadidos a hacer lo que los haga ser los mejores artesanos de su propia función, y del mismo modo todos los demás.”¹⁴⁸ Como señala con razón Guthrie,¹⁴⁹ el espíritu de Sócrates continúa influyendo en esto a Platón: el mundo es construido artesanalmente, es decir, siguiendo un modelo y un material dado.

El término ποιητήν remite al lector al lado eficiente del demiurgo, es decir, lo hace pensar en su capacidad para producir y generar algo diferente a él mismo. Por ejemplo, un carpintero lo es en tanto produce sillas o mesas. En el caso del demiurgo que plantea Platón, este artesano impone el orden al mundo a través de su trabajo. Pero, además, que el demiurgo sea un artesano, implica que éste debe pensar o debe tener una idea o un modelo que seguirá para construir el mundo. Siguiendo con el ejemplo del carpintero, antes de que éste construya una silla, él ya debe haber pensado o tenido en su mente una idea o un modelo de la silla que quiere fabricar. Por lo tanto, para que el demiurgo divino lleve a cabo su creación debe contemplar el paradigma inteligible. Asimismo, es imposible que el carpintero construya sin madera; el demiurgo también necesita ajustarse al material con el que organiza el mundo. Por lo tanto, el demiurgo divino no

¹⁴⁷ Luc Brisson. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. “En effet, le fabricant et le père apparaissent, à des titres divers et à des niveaux différents, comme les instigateurs de l'apparition d'un ordre des choses dont les éléments échappent à leur contrôle total. Bref, le démiurge l'est une entité distincte, dont le pouvoir n'est pas absolu.” P. 31

¹⁴⁸ Platón. *República*. IV, 421c-d. “Hay que examinar, por consiguiente, si instituímos los guardianes con la mirada puesta en proporcionarles a ellos la mayor felicidad posible, o si mirando a toda la sociedad se la debe considerar de modo que ésta la alcance; para lo cual estos guardias y los guardianes deben ser obligados o persuadidos a hacer lo que los haga ser los mejores artesanos de su propia función, y del mismo modo todos los demás.”

¹⁴⁹ W. K. C. Guthrie. *Op. Cit.* P. 254.

es omnipotente puesto que debe ajustarse al modelo que sigue para construir el mundo y a las condiciones del material dado.

La comparación con un artesano hace evidente que el demiurgo es un ser que genera algo diferente a sí mismo. De acuerdo con la argumentación de Timeo, el demiurgo es el creador del universo sensible. Por ello, la causa eficiente del mundo no es otra que el demiurgo. Asimismo, el símil anterior es fecundo ya que muestra dos rasgos más de importancia capital. En primer lugar, queda claro que el demiurgo no puede crear por azar o por capricho. La producción por medio del trabajo artesanal, para Platón, obedece a una regla básica. Para generar algo, debe contemplarse algún modelo del objeto a producir. En el caso del demiurgo, el objeto que genera (el mundo) llega a ser por mor de la contemplación del modelo inteligible. Esto garantiza que el mundo sea lo más semejante posible a ese paradigma. En segundo lugar, se muestra que el demiurgo no es omnipotente: el demiurgo no puede hacer del cosmos una copia perfecta y exacta, porque debe ajustarse a los materiales con los que lleva a cabo su creación. El demiurgo hace a este mundo de la mejor forma posible dentro de los límites que existen para el mundo del devenir. Por ello, su obra es la mejor y él es la mejor de las causas. En palabras de Timeo: “este universo es el más bello de los seres generados y aquél (el demiurgo) la mejor de las causas.”¹⁵⁰

El término *πατέρα*, por su parte, resulta altamente sugestivo. Si bien no es objeto de la presente investigación indagar por los orígenes y las fuentes con las cuales Platón construyó este diálogo, no sería inusitado pensar que el ateniense tuviera en mente el rico trasfondo mitológico griego. En efecto, para estudiosos como J. P. Vernant¹⁵¹ o Luc Brisson¹⁵² la figura del demiurgo entendido como padre es una reminiscencia de las cosmogonías anteriores. Un ejemplo claro de esto es el reinado que, según el poeta Hesíodo, establece Zeus, convirtiéndose en el padre de los dioses. El padre, dentro de la mitología referida, es el agente activo en la generación, él es el encargado de llevar a cabo la acción que determina el resultado. Cuando Platón compara al demiurgo con un padre, esto remite al lector a la potencia activa del *pater*, a su capacidad para generar y crear algo. No es insignificante que, posteriormente en la argumentación, el

¹⁵⁰ Platón. *Timeo*. 29a παντι δὴ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ αἰδίον: ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων.

¹⁵¹ J. P. Vernant. *Les origines de la pensée grecque*. P. 60-72.

¹⁵² Luc Brisson. *Op. Cit.* P. 30-32

receptáculo de la creación sea llamado madre para contrastar su función con la del artesano divino.¹⁵³ Asimismo, el padre siempre es primero con respecto a sus criaturas. En el caso del *Timeo*, todo indica que el demiurgo es primero lógicamente y ontológicamente con respecto al mundo sensible. La equiparación con el padre, entonces, muestra que para Platón, el demiurgo debe ser entendido como un principio activo en la generación del mundo sensible.

Con lo anterior, es posible adelantar algunas conclusiones sobre el artesano divino. En primer lugar, hemos de destacar que la metafísica expuesta en el *Timeo* no es monista. Esto significa que no todo lo que es ha sido derivado de un principio único. Según la exposición de *Timeo*, para que el *cosmos* llegará a ser es necesaria la acción del demiurgo, la presencia del paradigma inteligible que éste contempla, el material con el que construye el mundo (los elementos, las causas necesarias y las matemáticas) y el medio en el que se lleva a cabo esta creación. Como bien señala Reale,¹⁵⁴ la metafísica del *Timeo* es la coronación de los planteamientos escritos de Platón, ya que gracias a todo este entramado filosófico *Timeo* da cuenta de cómo el mundo sensible es una imagen que se hace a semejanza del ser inteligible. En palabras del propio Platón: “Por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable. Si esto es así, es de toda necesidad que este mundo sea una imagen de algo.”¹⁵⁵

El creacionismo de la metafísica cristiana no tiene cabida en el planteamiento filosófico que hace Platón en el *Timeo*. La creación *ex-nihilo* no es una tesis aceptable para la exposición del diálogo. Esto se debe a que el demiurgo no “crea” literalmente, nada. La acción del demiurgo es la de un artesano: pone en relación elementos, los somete hasta donde le es posible y les da orden y forma. Como señala adecuadamente Cornford: “Él (demiurgo) no debe, por lo tanto, ser equiparado con el Dios único de la biblia que creó el mundo de la nada y es también el suprema objeto de adoración.”¹⁵⁶

¹⁵³ Platón. *Timeo* 51a.

¹⁵⁴ Giovanni Reale. *Por una nueva interpretación de Platón*. P. 592.

¹⁵⁵ Platón. *Timeo* 29a-b. οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτὰ ἔχον δεδημιούργηται: [29β] τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὐτῶν πάντα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι.

¹⁵⁶ Francis Mc. Cornford. *Op. Cit.* “He must, therefore, not be equated with the one God of the Bible, who created the world out of nothing and is also the supreme object of worship.” P. 35.

El demiurgo es un agente que tiene límites para llevar a cabo su producto. Este punto es vital, ya que a lo largo de la vasta exposición del filósofo de Locri, queda claro que el demiurgo no puede realizar su obra de forma omnipotente. Aunque el demiurgo deseara crear una copia o imagen perfecta del modelo inteligible, eso es imposible por las restricciones de la materia que trabaja y de la necesidad que existe en el mundo. Esto significa que el demiurgo debe ceñirse a los límites de su capacidad creadora y es imposible que violente los axiomas ontológicos que se mencionaron en primer momento. Por ejemplo, el agente divino no puede asignarle propiedades propias del modelo inteligible a la realidad generada del mundo, pese a que desea hacerlo lo más semejante posible. Este punto queda expresado a la perfección en el pasaje en el que el demiurgo “crea” el tiempo:

Entonces, como éste es un ser viviente eterno, intentó que este mundo lo fuera también en lo posible. Pero dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad.

Por otra parte, el demiurgo es presentado como una causa que permite comprender la conformación del universo. De acuerdo con el cuarto axioma, el mundo es hecho tomando como modelo al modelo inteligible. Esto implica que el demiurgo, tomado como causa eficiente, es causa de que el mundo llegue a ser de la mejor forma posible. Dicho en otras palabras, el demiurgo es la causa que realiza el bien en el universo generado. Esta operación del artesano divino se logra mediante la semejanza de su creación con el paradigma bueno, bello y verdadero. Esto, desde luego, respetando los límites de la creación. Al demiurgo, por lo tanto, sólo le está permitido: “hacer lo más bello”.¹⁵⁷

El demiurgo es el agente activo que permite la unión entre inteligencia y necesidad en el universo. Como ya se ha señalado en este estudio, la acción del demiurgo en el mundo tiene límites. Uno de los más importantes es la existencia de la necesidad en el universo. La necesidad es descrita por Platón como una “causa errante”¹⁵⁸ y es algo que no puede ser destruido o dominado por completo por la inteligencia. En ese sentido, el demiurgo consigue modelar al

¹⁵⁷ Platón. *Timeo*. 30a. θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον:

¹⁵⁸ Platón. *Timeo*. 48a. πλανωμένης εἴδος αἰτίας

mundo de la mejor forma posible y genera una mezcla entre la necesidad y la inteligencia. “El universo nació, efectivamente, por una combinación de inteligencia y necesidad.”¹⁵⁹ Como bien señala Guthrie,¹⁶⁰ el mundo de Platón tiene una estructura racional, pero que no puede escaparse a la imperfección y fragilidad del mundo físico.

No puede ser ignorado, sin embargo, que el demiurgo también presenta atributos propios de una figura mitológica. Tales son sus comparaciones con la figura del padre o con la del productor.¹⁶¹ De igual forma, hay momentos en el diálogo en el cual éste lleva a cabo acciones que difícilmente se pueden interpretar de forma literal. Tal es el caso de la creación del tiempo¹⁶² o el momento en el que encomienda a los dioses nacidos la creación del resto de las especies del universo.¹⁶³ Estos problemas interpretativos, empero, no hacen del demiurgo una figura contradictoria o ininteligible. Por el contrario, hacen patente la riqueza del pensamiento de Platón, capaz de valerse del mito para comunicar sus ideas filosóficas en el plano de la escritura.

Por todo lo anterior, queda claro que el demiurgo, si bien es una figura mítica, también forma parte de una argumentación filosófica. En esto la investigación coincide plenamente con Guthrie,¹⁶⁴ Reale¹⁶⁵ y Szlezák.¹⁶⁶ Sin embargo, esta postura es adversa a los planteamientos de numerosos autores y aún no ha quedado clara cuál es la relación del demiurgo con el principio de las doctrinas no escritas ni su *status* dentro de la metafísica platónica. A la resolución de estos problemas se destina el siguiente capítulo.

¹⁵⁹ Platón. *Timeo*. 47e-48a. μεμειγμένη γὰρ[48α] οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη.

¹⁶⁰ W. K. C. Guthrie. *Op. Cit.* P. 255.

¹⁶¹ *Supra*. Pp. 57-59.

¹⁶² *Supra*. P. 60.

¹⁶³ Platón. *Timeo*. 41a-42e.

¹⁶⁴ W. K. C. Guthrie. *Ibid.*

¹⁶⁵ Giovanni Reale. *Por una nueva interpretación de Platón*. Pp. 594-598.

¹⁶⁶ Th. A. Szlezák. *Das Bild des Dialektikers in Platons Späten Dialogen*. P. 218-224.

Capítulo 3. El Uno y el Demiurgo

El *Timeo* es un diálogo complejo que contiene más de un problema filosófico relevante. En el capítulo anterior se analizó lo referente a su sentido, estructura y prosopografía. Asimismo, se indicaron los problemas relevantes para comprender la naturaleza del demiurgo dentro del marco conceptual del propio diálogo. Por último, se describió la actividad del demiurgo y se señalaron sus rasgos esenciales. En el presente capítulo, se demostrará que el demiurgo es una figura teórica importante dentro del nivel escrito de la filosofía platónica. Asimismo, se demostrarán las relaciones que el artesano divino presenta con el principio de lo Uno de las doctrinas no escritas. Para comenzar con el análisis del demiurgo, se muestran las posiciones más importantes dentro de la interpretación pasada.

1. Las interpretaciones del demiurgo

El demiurgo es una figura teórica que no escapó a la atención de los intérpretes más destacados. Por lo menos desde las disputas entre los seguidores de Platón, el tema del demiurgo y la cosmología del *Timeo* han sido objeto de polémica. Fueron dos las interpretaciones más destacadas que dieron pie al resto. En *De caelo*, Aristóteles argumentó que todos los filósofos anteriores pensaron que el cosmos es algo generado, por lo cual es un ente que llegó a ser. Para dar cuenta de ello, el estagirita aduce como prueba el *Timeo*. De acuerdo con él, Platón y el resto de los filósofos consideraban que el universo es algo generado.¹⁶⁷ Según Aristóteles, los elementos míticos —como el demiurgo y la narrativa de creación— que acompañan al diálogo no son importantes filosóficamente; por el contrario, oscurecen o nublan la argumentación. En sus propias palabras: “Pero no merece la pena examinar con detenimiento las especulaciones de carácter mítico. Sí que conviene, por el contrario, informarse de los que acompañan sus doctrinas con demostraciones.”¹⁶⁸ Debido a lo anterior, Aristóteles consideró que el *Timeo* debía ser entendido literalmente.¹⁶⁹ Jenócrates, en cambio, consideraba que la cosmología del *Timeo* debía ser interpretada. El demiurgo y la narrativa de creación del cosmos son recursos empleados por

¹⁶⁷ Aristóteles. *De caelo* 280b 28; *cfr.* *Metafísica* 1072a 2.

¹⁶⁸ Aristóteles. *Metafísica* 1000a 18.

¹⁶⁹ Aristóteles. *De caelo* 280b 28-32. “pues hay algunos a quienes parece admisible que algo que sea ingenerado se destruya y que algo generado perdure sin destruirse nunca, como (se dice) en el *Timeo*; allí, en efecto, dice (el autor) que el cielo ha sido engendrado y que, sin embargo, existirá durante todo el tiempo por venir.”

Platón para que la comprensión del mensaje filosófico sea más fácil. En ese sentido, los que sostienen esta postura observan que la argumentación del *Timeo* no debe ser interpretada literalmente, sino a través de la metáfora: “al igual que los que trazan figuras geométricas, también ellos han hablado de generación, no como si (el mundo) hubiera sido engendrado alguna vez, sino con fines didácticos”.¹⁷⁰

Sin ahondar en la historia de esta polémica antigua, que continuó hasta los neoplatónicos y atravesó el pensamiento de Plutarco y Proclo,¹⁷¹ es importante señalar que esta disputa ha permanecido hasta ahora sin ser resuelta por completo. La interpretación literalista y la lectura alegórica del *Timeo* cuentan con estudiosos que la defienden. Sin embargo, los dos comentarios que mayor peso han ejercido en los últimos son los de Taylor y Cornford.

En *A commentary to Plato's Timaeus*, Taylor ofrece su argumentación con respecto al *status* del demiurgo en el diálogo. De acuerdo con el estudioso británico, el demiurgo es una ilustración o una imagen que ejemplifica la actividad de un principio. Este principio al cual se refiere Taylor es el de la causalidad. Pero, además, la causalidad también es un principio activo: genera. Por ello, la imagen más adecuada para ilustrar este principio es la de un artesano, un δημιουργός. “Debido a que el principio de causalidad, tal como él (Platón) lo entiende, es un principio de agencia, él (Platón) hace que Timeo inmediatamente lo ilustre por medio de la referencia a la actividad de un mecánico o un artesano.”¹⁷²

La argumentación de Taylor no se detiene con lo anterior. De acuerdo con él, la decisión de ilustrar el principio de causalidad con el demiurgo revela una posición aún más relevante. No es irrelevante que el demiurgo sea un artesano y Dios sea llamado “artífice” a lo largo del diálogo. Según Taylor, la imagen del demiurgo permite comprender la naturaleza activa de Dios y su relación con el modelo previo a su trabajo. “Esta ilustración (el demiurgo) explica por qué en el mito de creación Timeo habla completamente de Dios como el artífice y se refiere en

¹⁷⁰ Aristóteles. *De caelo* 279b-280a. “Y la ayuda que pretenden darse a sí mismos algunos de los que dicen que (el mundo) es incorruptible aun habiendo sido engendrado no es verdadera: pues dicen que, al igual que los que trazan figuras geométricas, también ellos han hablado de generación, no como si (el mundo) hubiera sido engendrado alguna vez, sino con fines didácticos, como si (asi) se entendiera mejor, al igual que cuando uno contempla la construcción de una figura geométrica.”

¹⁷¹ *Vid.* Hackforth. *Plato's Cosmology*.

¹⁷² A. E. Taylor. *Op. Cit.* “It is because the principle of causality, as he understands it, is a principle of *agency* that he makes Timaeus go on at once to illustrate it by reference to the activity of a mechanic or craftsman.” P. 64.

repetidas ocasiones al modelo o patrón que Dios tuvo frente a sí antes de su trabajo.”¹⁷³ Esta cita demuestra, además, que para Taylor, el discurso de Timeo debe ser comprendido como un mito de creación. Un mito que debe ser interpretado filosóficamente.

Para llevar a cabo lo anterior, Taylor pone en relación el discurso de Timeo con el argumento teleológico del décimo libro de las *Leyes*. En éste, se muestra que Platón creía en la existencia de un alma completamente buena y sabia. Ésta, es la encargada de dirigir el cosmos y conducirlo hacia el bien.¹⁷⁴ Es menester, entonces, señalar que —según Taylor— esta alma es la expresión máxima del teísmo platónico. El método interpretativo del filósofo británico es claro: para comprender lo que ha sido expresado de forma mítica, es necesario recurrir o bien a otro diálogo o bien a otra sección del mismo. Así, lo que es expresado por medio de la metáfora se vuelve más comprensible y es posible señalar a qué hace referencia Platón con sus imágenes.

Es fundamental destacar, entonces, que Taylor identifica al demiurgo con esta alma completamente buena; sin embargo, esta no debe confundirse con el alma del mundo. Como es bien sabido, el demiurgo ordena la creación del alma del cosmos y después se da la creación del alma humana. Estas especies diferentes de alma son distintas a esta alma primera que gobierna al universo. Por otra parte, Taylor también afirma que es un error confundir al demiurgo con el modelo inteligible que utiliza para generar al mundo. “Los intérpretes del *Timeo* que intentan leer un monismo en Platón al identificar al artífice del diálogo con su modelo y también con el alma del mundo que construye, simplemente ignoran la teología de las *Leyes*.”¹⁷⁵ Asimismo, no se debe obviar entonces que la idea de que el mundo nace en una fecha específica obedece a una narrativa mítica. En realidad, observa Taylor, el punto fundamental que Platón busca comunicar único es el siguiente. El mundo de los sentidos no depende de sí mismo para existir. Es decir,

¹⁷³ A. E. Taylor. *Ibid.*

¹⁷⁴ A. E. Taylor. *Ibid.* “The imagery is mythical, but when we come to discuss its philosophical meaning we shall need to remember that, as the tenth book of the *Laws* shows, Plato believed quite seriously that the all-good and all-wise psyche, exists and that He orders the course of the world. This theism is no part of the mythical imagery.”

¹⁷⁵ A. E. Taylor. *Ibid.* “Interpreters of the *Timaieus* who try to read monism into Plato by identifying the artificer of the dialogue with his model and also with the *psyche* of the world he constructs simply ignore the theology of the *Laws*.”

que resulta necesaria la existencia de una causa que explique la existencia del cosmos. Esa causa mítica es el demiurgo; sin imagen mítica, la causa no es otra que Dios.¹⁷⁶

Sin que Taylor se haya pronunciado de forma explícita sobre la literalidad o falta de ella en su estudio, parece correcto concluir que, al menos en el caso del demiurgo, decidió interpretarlo como una imagen o símbolo que ayudaba o facilitaba la comunicación de una idea filosófica. Por lo menos en este respecto, Taylor está en consonancia con la tradición académica de Jenócrates. El demiurgo es, pues, una ilustración del principio de causalidad y permite explicar a través de la metáfora del artesano la generación del mundo de las imágenes sensibles. Pero, no es únicamente una imagen del principio de causalidad ya que la metáfora también hace evidente su papel como principio activo en la formación del universo. Para Taylor, el demiurgo representa de forma mítica al Dios supremo que Platón plantea en las *Leyes*. Lejos de identificar al demiurgo con el modelo suprasensible o con el alma del mundo, Taylor favoreció otra interpretación. Para el profesor británico, el demiurgo es una imagen mítica que hace alusión al teísmo platónico. Dios y el demiurgo coinciden: se trata de la *psyché* completamente buena y sabia que dirige al mundo.

Cornford realizó su análisis de la figura del demiurgo en su propio comentario al *Timeo*. En su *Plato's Cosmology*, el intérprete inglés llevó a cabo un análisis exhaustivo que tenía por intención superar el esfuerzo realizado por el profesor Taylor. En lo que respecta al demiurgo, empero, la postura de Cornford no es uniforme.

De acuerdo con el estudio de Cornford, la clave para comprender la naturaleza y la posición del demiurgo no puede ser determinada sin una aclaración de la relación que existe entre Razón y Necesidad.¹⁷⁷ La razón prevalece sobre la necesidad y la somete; pero no completamente. Como ya se ha aclarado en el presente estudio,¹⁷⁸ la razón triunfa sobre la necesidad sin que esto signifique una erradicación o anulación de la causa errante. Estas fuerzas

¹⁷⁶ A. E. Taylor. *Op. Cit.* “The beginning of the world at a certain date must be taken to be only part of the mythical imagery; the truth it is intended to convey is simply that the world we perceive by sense depends on a cause other than itself—God.” P. 69

¹⁷⁷ Francis Mc. Cornford. *Op. Cit.* “The nature and position of the Demiurge cannot be finally determined without considering that central utterance of the whole dialogue which declares that the universe is produced by a combination of Reason and Necessity: 'Reason overruled Necessity by persuading her to guide the greatest part of the things that become towards what is best' (48A).” P. 35

¹⁷⁸ *Supra*. Capítulo 2, sección 2.2.

son dominadas por la acción del demiurgo, pero no de forma absoluta. La necesidad permanece de forma irreductible en el universo; los materiales también establecen límites a la imitación del modelo que el demiurgo realiza. Esto permite hacer patente que el demiurgo no es omnipotente y, por lo tanto, tiene una naturaleza limitada: “Aquí, entonces, podemos concluir que el demiurgo de Platón, como el artesano humano en cuya imagen es concebido, opera sobre materiales que el no trabajó y cuya naturaleza inherente impone un límite a su deseo de perfección en su obra.”¹⁷⁹

Cornford tenía presente la posibilidad de que el demiurgo fuera una forma mítica de referirse a un *nous* cósmico que gobernara al universo. De hecho, en más de una ocasión afirma que la imagen del demiurgo debe hacer referencia a un mensaje filosófico importante. “Debe ser igualmente dicho del Demiurgo que, como un símbolo mítico, debe hacer alusión a algo cuyo significado es serio.”¹⁸⁰ En favor de esta idea, brinda dos argumentos. Por un lado, a lo largo del diálogo se reitera una y otra vez que la razón trabaja en favor de fines buenos. Por otro lado, la enseñanza de toda la argumentación consiste en patentizar que las operaciones del *nous* no son ciegas y obedecen al sumo bien.¹⁸¹

Sin embargo, Cornford rechaza la posibilidad de afirmar la existencia de esta razón, porque según su interpretación no es posible hallarle un lugar en el esquema metafísico del diálogo. En favor de esto, aduce el célebre pasaje donde se afirma que es difícil encontrar al padre y creador del cosmos. Con base en ello afirma lo siguiente:

Si esta Razón no es un Dios creador, aparte de su modelo y materiales, ¿dónde puede ser encontrado? Es una tarea difícil, él (Platón) dice, encontrar al hacedor y padre de este universo y habiéndolo encontrado, sería imposible declarárselo a toda la humanidad. Esto sólo puede

¹⁷⁹ Francis Mc. Cornford. *Op. Cit.* “Here, then, we may conclude that Plato's Demiurge, like the human craftsman in whose image he is conceived, operates upon materials which he does not create, and whose inherent nature sets a limit to his desire for perfection in his work.” P. 37

¹⁸⁰ Francis Mc. Cornford. *Op. Cit.* “It may equally be said of the Demiurge that, as a mythical symbol, he must stand for something that is seriously meant.” P. 38

¹⁸¹ Francis Mc. Cornford. *Ibid.* “On the other hand, there is no doubt that he stands for a divine Reason working for ends that are good. The whole purpose of the *Timaeus* is to teach men to regard the universe as revealing the operation of such a Reason, not as the fortuitous outcome of blind and aimless bodily motions.”

significar que la imagen mítica no es un velo alegórico que pueda ser removido y encontrar detrás de él con seguridad un significado literal que Platón mismo suscribiría.¹⁸²

El pasaje de 28c que Cornford aduce como base para su argumentación puede ser interpretado de otra forma, como se verá posteriormente.¹⁸³ Lo relevante para el presente punto es que con esto, Cornford desecha la posibilidad de identificar al demiurgo con el *nous*. De acuerdo con esto, detrás del mito no es posible encontrar un significado concreto que Platón pretendiera comunicar.

La postura de Cornford, empero, no permaneció indefinida como se desprende de la cita anterior. Cornford ofrece una segunda posibilidad hermenéutica. Quizás, no sea posible afirmar que existe una razón separada del mundo; pero, ¿el demiurgo no será la razón en el mundo? De esta forma, el demiurgo no sería algo diferente del universo que ha creado y, dado que es una razón, su sitio es encontrarse en el alma del mundo.¹⁸⁴ En este momento, empero, Cornford se detiene ya que acepta que no hay un soporte textual conclusivo. La identificación entre alma del mundo y demiurgo no está garantizada, dice el filósofo inglés, por Platón. “Pero esta solución al problema no está más garantizada por Platón que por otras que puedan ser soportadas por una selección adecuada de textos.”¹⁸⁵

¿Qué es entonces el demiurgo? Cornford afirma que se trata de un símbolo mítico. De forma adecuada, Cornford diferencia al demiurgo del modelo inteligible. Se trata de dos entidades diferentes. El demiurgo es la causa del mundo sensible, no del paradigma.¹⁸⁶ La función que ocupa el artesano divino es la de reproducir el orden perfecto del ser en el universo de las imágenes sensibles. De igual forma, el demiurgo es una entidad diferente de los materiales

¹⁸² Francis Mc. Cornford. *Ibid.* “If this Reason is not a creator god, standing apart from his model and materials, where is it to be found? Now this is precisely the question which Plato has refused to answer. It is a hard task, he says, to find the maker and father of this universe, and having found him it would be impossible to declare him to all mankind. This can only mean that the mythical imagery is not a 'veil of allegory' that we can tear aside and be sure of discovering behind it a literal meaning which Plato himself would endorse.”

¹⁸³ *Infra*. Capítulo 3, sección 3.2.

¹⁸⁴ Francis Mc. Cornford. *Op. Cit.* “We may ask how this divine Reason in the world is related to that divine Reason which is symbolised by the Demiurge. Can we simply identify the two? In that case the Demiurge will no longer stand for anything distinct from the world he is represented as making.” P. 39

¹⁸⁵ Francis Mc. Cornford. *Ibid.* “But this solution of the problem is no more warranted by Plato himself than others that can be supported by a suitable selection of texts. We shall do better to hold back from this or any other conclusion and confine our attention to the world with its body and soul and the reason they contain.”

¹⁸⁶ Francis Mc. Cornford. *Op. Cit.* The model, as strictly eternal, is independent of the Demiurge, whose function is to be the cause, not of eternal Being, but only of order in the realm of Becoming. P. 41

y de la necesidad que le impiden hacer una reproducción perfecta del modelo inteligible. El trabajo del demiurgo es llevar a cabo las operaciones de la razón en el mundo.

El mundo no tuvo principio y no existió un demiurgo que comandase el paso del caos al orden. Cornford sostuvo que el relato mítico de la creación no debe ser entendido literalmente. No hubo un estado previo de desorden y posteriormente la aparición del demiurgo. Por lo tanto, el verdadero significado de la imagen mítica del demiurgo es hacer evidente que el mundo no es el resultado del azar o de procesos como la rarefacción o condensación; el universo es el resultado del trabajo de la razón divina, intentando hacer de este mundo lo mejor posible. “La imagen del artesano es empleada como el más simple y vívido recurso para percatarnos de que el mundo no es el producto azaroso nacido de poderes naturales sin finalidad, sino que exhibe evidencia de un diseño racional, como el producto del arte humano.”¹⁸⁷ Una vez más, se hace evidente que Cornford ve en el demiurgo una representación del *nous*.

Por ello, pese a sus propias afirmaciones, Cornford termina por afirmar la identidad entre la razón del alma del mundo y el demiurgo. Cuando llega al análisis del movimiento y de su relación con el receptáculo de la creación, Cornford se da cuenta de que hay una relación simbólica entre el modelo y la *chora*. El modelo es el padre de la creación y la *chora* es la madre; por lo cual, es absurdo suponer que el demiurgo fuera superior a la forma que sirve de modelo. Por ello, la única causa del movimiento puede ser el alma del mundo. De ahí que Cornford concluya: “Se vuelve más difícil que nunca resistirse a la inferencia de que el demiurgo deba ser identificado con la Razón en el alma del mundo”.¹⁸⁸

En síntesis, el análisis de la figura del demiurgo que Cornford realizó no es uniforme. Aunque él señaló en más de una ocasión los problemas de identificar al demiurgo con la razón del alma del mundo, finalmente se pronunció en favor de esa interpretación. Por otra parte, Cornford —como Taylor— también diferenció al demiurgo tanto del modelo inteligible, como

¹⁸⁷ Francis Mc. Cornford. *Op. Cit.* “The image of the craftsman is employed as the most simple and vivid means of making us realise that the world was not a chance product born of aimless natural powers but exhibits evidences of rational design, like a product of human art. There is a divine Reason at work, aiming at the best possible.” P. 167.

¹⁸⁸ Francis Mc. Cornford. *Op. Cit.* “Hence, although the Form has been compared to the father, Space to the mother, the Form cannot really supersede the Demiurge, or whatever he stands for, as the generator of Becoming. If, as we have concluded, the Demiurge is mythical, the moving cause can only be the World-Soul. It becomes more than ever difficult to resist the inference that the Demiurge is to be identified with the Reason in the World-Soul.” P. 197

del material que utiliza para su creación. Pese a su negativa a correr el “velo alegórico”, es claro que la argumentación de Cornford rechaza la lectura literal del texto y favorece el análisis metafórico del diálogo. Asimismo, es importante señalar que Cornford reconoció la posibilidad de que el demiurgo fuera un símbolo para apuntar hacia la existencia de un *nous* trascendente; pero, finalmente, él rechazó esta lectura con base en el pasaje 28c.

Si bien estas dos lecturas fueron las más influyentes, no se puede obviar la existencia de otras que tuvieron importancia. Uno de los autores más relevantes por su postura con respecto a las *ágrapha dógmata* fue Cherniss. En efecto, él comienza su discusión sobre la figura del demiurgo rechazando categóricamente buena parte de las interpretaciones anteriores. En particular, Cherniss negó la posibilidad de identificar al demiurgo con el alma del mundo, como hace Cornford, o bien con la forma del Bien.

La crítica a quienes hacen la analogía entre la forma del Bien o el sol de la *República* y el demiurgo del *Timeo* descansa en una confusión. De acuerdo con Cherniss, el problema yace en equiparar erróneamente a la idea del Bien, esto es el sol o Dios, con el *nous*. En realidad, esta comparación no es posible puesto que Dios es, en realidad, la causa de la razón. Dios es el principio del *nous* y éste, en cambio, es solamente una capacidad. En su explicación, Cherniss ilustra al *nous* recurriendo a la famosa analogía de la caverna de la *República*. El *nous* es la luz que permite hacer visible los objetos del mundo, pero ésta no debe ser confundida nunca con el sol. El sol es causa de la iluminación, pero no es la luz misma. Como dice Cherniss: “La idea del Bien no es declarada *nous*, sino la causa del *nous* y por ello no puede ser Dios, pero es, en cierto sentido, el uso de Dios siendo Dios.”¹⁸⁹

Ahora bien, Cherniss admite que hay secciones en el *Timeo* donde el demiurgo es una personificación del intelecto que domina a la necesidad a través de la persuasión. Asimismo, él reconoce que los dioses tienen *nous* y los seres humanos también, aunque de forma limitada.¹⁹⁰ Por ende, según Cherniss, es posible señalar que la actividad del demiurgo no es otra que el trabajo de la razón sobre el mundo. Y, dado que el *nous* sólo puede existir en un alma, el

¹⁸⁹ Cherniss. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. “the idea of good is declared to be not *nous* but the cause of *nous* and so it cannot be god but is in some sense the use of god's being god.” P. 606.

¹⁹⁰ Cherniss. *Op. Cit.* “In the *Timaieus* the demiurge is the mind that rules necessity by persuasion (47 E-48 A) and gods have *nous* which men have only to a slight extent (51E).” P. 605.

demiurgo debe ser un alma.¹⁹¹ De esta forma, Cherniss vuelve a acercarse a la interpretación de Cornford ya que el demiurgo, si es algo significativo y no una mera imagen mítica, debe estar contenido en el alma del mundo. Sin embargo, este tampoco es el caso ya que Cherniss niega la identidad entre demiurgo y alma del mundo.

Si el razonamiento de Cherniss es correcto, entonces el demiurgo no sería el alma del mundo ni un *nous* independiente. Dado que el *nous* no es una entidad por sí misma, sino meramente la capacidad del alma para entrar en contacto con las ideas, en realidad el *nous* debe estar en un alma y, por lo tanto, el demiurgo no puede ser el alma del mundo. “Para Platón entonces, el *nous* no es una entidad, sino únicamente la habilidad del alma para ver la ideas o el estado del alma producido por la visión de éstas”.¹⁹²

Para Cherniss entonces, el demiurgo no es otra cosa que la personificación mítica de una especie de abstracción lógica. El demiurgo es un símbolo que representa el conjunto de causas que son guiadas por la razón, en oposición a las causas que forman parte de la necesidad. “Esta causa por sí misma no es Dios, sino una abstracción lógica, “causalidad inteligente” en general; y el demiurgo del *Timeo* es una personificación de esta abstracción, un símbolo de la clase de causas ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ (46 E 4).”¹⁹³ El demiurgo, por lo tanto, sería una imagen de poca importancia para el esquema teórico de Platón.

Bajo esta interpretación, el demiurgo pasó a ser una imagen mítica cuya importancia en el esquema metafísico de Platón es drásticamente reducido, si no anulado por completo. Para sostener esta conclusión, Cherniss recurrió a los argumentos empleados por Aristóteles. De acuerdo con la lectura que Cherniss hace de la *Metafísica* y de otros pasajes del *corpus* aristotélico, la figura del demiurgo no tiene en realidad una relevancia filosófica importante, por lo cual la polémica en torno a esta figura está, en realidad, probablemente poco fundamentada.

¹⁹¹ Cherniss. *Op. Cit.* Moreover, the work of the demiurge is the work of *nous* (*Timaeus* 47 E 3-4) and *nous* can exist only in soul (46D 5-6, 30B3; cf *Philebus* 30 C 9-10, *Sophist* 249 A), so that the demiurge must be a soul. P. 425.

¹⁹² Cherniss. *Op. Cit.* “For Plato, then *nous* is not an entity but just the souls ability to see the ideas or the state in the soul produced by sight of them.” P. 607

¹⁹³ Cherniss. *Op. Cit.* “This cause itself is not “god” but a logical abstraction, “intelligent causation” in general; and the demiurge of the *Timaeus* is a personification of this abstraction, a symbol of the class of causes ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ (46 E 4). P. 607.

“Aristóteles mismo descartó al demiurgo siendo insignificante para la doctrina seria de Platón.”¹⁹⁴ Por ello, Cherniss se inclina a dejar la polémica en torno a esta figura.

Si bien esta última postura ha sido la que se ha establecido como la más importante, no se debe descartar que hubieron teóricos importantes que defendieron una posición diferente. Uno de los más representativos fue, sin lugar a dudas, el importante filólogo alemán, Wilamowitz. Él consideró que era posible hacer una lectura del demiurgo tomando como base las enseñanzas de la Academia y su interpretación de la caverna. En ese sentido, cabe destacar que Wilamowitz fue uno de los primeros intérpretes del siglo pasado que intentó poner en relación la figura del demiurgo con el principio del Uno.¹⁹⁵

Wilamowitz sentó las bases para esta interpretación en su célebre escrito *Platon*. Para el estudioso alemán, el análisis de la figura del demiurgo no puede obviar el hecho de que la forma discursiva adoptada por Timeo es la de un mito. Es decir, que el estudio del demiurgo debe ser realizado tomando en cuenta la importancia del mito. De ahí que Wilamowitz relacione la creación mítica del universo con la presencia de un creador. “Sin lugar a dudas, cuando la creación del mundo fue concebida míticamente como un acto, se debió introducir a un creador. El todo tenía que ser hecho, al igual que su creador, su “demiurgo”. Por ello, Platón lo llama Dios, no sólo en el *Timeo*.”¹⁹⁶ El mito supone la postulación de un demiurgo, de un creador que haga al todo, el universo. Sin embargo, Wilamowitz va más allá y afirma que el demiurgo es el Dios de Platón. Esto quiere decir que la presencia del demiurgo no se reduce únicamente al *Timeo*, sino que se trata de una parte fundamental de su sistema filosófico.

¹⁹⁴ Cherniss. *Op. Cit.* “Consequently appears to be particularly perverse that, while Theophrastus, who admitted that the generation in the *Timaeus* was probably not meant literally (see note 356 *supra* on *Phys. Op.* as 11), asserted that Plato posited two principles, the *pandeuxes* as matter (*Timaeus* 51 A) and a moving cause ascribed to the power of god and the good (Theophrastus, *frag.* 48 « \Rightarrow » *Phys. Op.* 9), Aristotle himself dismissed the demiurge as without significance in Plato's serious doctrine but insisted that the "beginning " of the universe in the *Timaeus* be taken literally.”

¹⁹⁵ Wilamowitz no fue el único, pero sí el más influyente. Wilamowitz superó el planteamiento de Zeller, ya que éste no validaba completamente la tesis del Uno como principio de la filosofía platónica. *Vid.* Zeller, *Phil. Griech.*, II, 1, pp. 710-18. Otro exponente fundamental fue Festugière, quien identificó al demiurgo con el Uno-Bien y con la forma del Bien de la *República*. *Vid.* Festugière. *Contemplation et vie Contemplative selon Platon*, pp. 204-5, 265.

¹⁹⁶ Wilamowitz. *Platon. Vol I.* “Ohne Frage, wenn die Weltentstehung mythisch als ein Akt gefasst ward, musste ein Schöpfer eingeführt werden. Das All musste gemacht sein, also seinen Verfertiger, seinen Werkmeister haben. So nennt Platon diesen Gott, nicht erst im *Timaios*.” P. 604

Wilamowitz observó que en el nombre del demiurgo se encuentra la clave para interpretar su actividad y función. La palabra “demiurgo” indica, inmediatamente, su naturaleza productiva: el demiurgo es un principio activo de generación. Por ello, Wilamowitz argumentó que el artesano divino es la personificación mítica que representa al Bien, principio máximo para el universo. Esta interpretación se relaciona, además, con la figura del sol de la *República*. Al igual que el sol, imagen del Uno-Bien, el demiurgo irradia luz a través de su ordenación y construcción del universo.¹⁹⁷

El mito, por lo tanto, muestra en forma de imagen la productividad del demiurgo. Pero, además, esta actividad demiúrgica también está contenida en las metáforas de padre y creador. Para Wilamowitz, entonces, el mito del demiurgo es una forma que Platón empleó para personificar a la idea del Bien e ilustrar su acción sobre el mundo. El demiurgo es una metáfora que muestra que el universo es una creación hecha por el Uno mismo, el principio siempre activo. “Es cierto que, en el mito este demiurgo es elevado a ser Creador y Padre de todo, y es, al mismo tiempo, la personificación de la Idea del Bien, es decir, el principio siempre activo.”¹⁹⁸

En suma, se ha puesto de manifiesto que la figura del demiurgo ha sido analizada con atención por más de un estudioso de la obra platónica. Sin embargo, no hay una postura única aceptada unánimemente por los comentaristas de la obra. Asimismo, es de resaltar que las opiniones son ampliamente divergentes entre sí, desde quienes piensan que el demiurgo es una figura mitológica con escasa o nula importancia filosófica, hasta quienes lo identifican con el principio supremo de la filosofía de Platón. Asimismo, se ha puesto en evidencia que han existido intentos por relacionar al demiurgo con los principios de las doctrinas no escritas. Se trata, entonces, de un problema filosófico relevante para la comprensión del pensamiento del padre de la Academia. El enigma del demiurgo parece ser una *crux* que los comentaristas de diferentes formaciones no han sido capaces de terminar por resolver. En la siguiente sección se defiende la tesis propia de esta investigación.

¹⁹⁷ Wilamowitz. *Op. Cit.* “In Wahrheit trägt es der Werkmeister-Gott im Namen, dass er eine vorgeschobene mythische Person ist für das allbeherrschende Gute, das von Ewigkeit zu Ewigkeit zeitlos in die materielle, räumliche Welt heuüberstrahlt, alles Leben weckend, wie is es die Sonne mit ihren Strahlen in dem materiellen irdischen Leben tut.” P. 605

¹⁹⁸ Wilamowitz. *Ibid.* “In dem Mythos ist dieser Werkmeister freilich erhoben zum “Schöpfer und Vater des All”, ist er zugleich die personifizierte Idee des Guten, also das Ewig-Wirkende.”

2. El demiurgo y el *nous*

En este apartado, se muestra que la actividad del demiurgo consiste en imprimir el principio de racionalidad y orden en el mundo. Además, se demuestra que el demiurgo es una figura mítica que tiene una importancia filosófica capital para Platón, ya que es posible identificarlo con un *nous* separado. Por último, se analizan las implicaciones de esta postura, su consistencia con el texto y la forma en que resuelve problemas teóricos previos.

Si se analiza con atención el *Timeo* es evidente que el demiurgo construyó al mundo bajo una premisa básica: hacer de este universo una imagen lo más semejante a él mismo. “Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo: Es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada. Al carecer de ésta quería que todo llegara a ser lo más semejante a él mismo.”¹⁹⁹ El demiurgo, aclara *Timeo*, es completamente bueno, por lo cual no es mezquino y desea que todo sea como él. En ese sentido, es válido afirmar que la actividad demiúrgica consiste en imprimir el bien en el mundo del devenir. Con esto, se hace evidente que se pretende asegurar que el universo sea lo mejor posible, siempre teniendo como límite la naturaleza propia de un ente derivado. Esto significa que, aunque lo deseara, dios no podría imprimirle características propias del ser eterno e imperecedero al devenir; sin embargo, se intenta que los entes creados se asemejen —en la medida de lo posible— al modelo inteligible. El demiurgo es, entonces, la fuente y un agente del bien para la generación del mundo sensible. La importancia de esta idea se analizará a profundidad en el siguiente apartado donde se pone en relación esta tesis con las doctrinas no escritas.

El bien es un principio que orienta el quehacer del demiurgo en el universo. Esta premisa es fundamental para comprender las razones por las que el mundo es de una forma determinada y no de otra. El cosmos no es un producto del azar ni de la conjunción mecánica de fuerzas, sino de la actuación conjunta del bien y de la razón. “El universo nació, efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia.”²⁰⁰ El demiurgo es un instrumento del Bien, por ende,

¹⁹⁹ Platón. *Timeo* 29d-e. λέγωμεν δὴ δι’ ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν [29ε] τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος: τούτου δ’ ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ.

²⁰⁰ Platón. *Timeo* 47e-48a. “μεμειγμένη γὰρ [48α] οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγενήθη.”

está vinculado con éste. La naturaleza buena del demiurgo hace que, necesariamente, lo creado por él sea lo más perfecto posible. Por lo tanto, la causa del bien en el mundo sensible no es otra que el expreso deseo del demiurgo por lograr que su creación sea lo más semejante a él mismo.

No es de extrañar que este nuevo axioma sea declarado por Timeo como una proposición que debería ser aceptada por todos los hombres sensatos.²⁰¹ La actividad demiúrgica a lo largo del diálogo consistirá en imponer lo mejor posible sobre todos los aspectos del mundo generado. El siguiente razonamiento es la clave para entender la naturaleza del demiurgo:

Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél.²⁰²

La interpretación de este pasaje es difícil, porque supone la existencia de un primer momento en el que el desorden imperaba y esto se puede deber a la forma de exposición que eligió Timeo para expresar sus ideas; sin embargo, también es cierto que su sentido general es perfectamente comprensible y claro. Dejando de lado las preguntas sobre la temporalidad de la creación, lo que se asevera en este pasaje es lo siguiente: el demiurgo desea que todo sea bueno y que no exista —en lo posible— nada malo. Por ello, todo lo visible es conducido al orden. Esto desde luego, supone que el orden es bueno y el desorden no lo es; por lo tanto, el demiurgo, intentando hacer que todo sea lo más parecido a él mismo, ordena al mundo para conducirlo hacia el bien.

La acción del demiurgo sobre el universo resulta entonces clara. El dios de Platón conduce al mundo a un estado en el cual el orden (τάξις) ha prevalecido sobre los movimientos caóticos y desordenados. En este punto, es importante señalar que el mensaje filosófico no es la existencia literal de un momento en el tiempo en el que el caos gobernó y después fue ordenado por la fuerza del demiurgo.²⁰³ La lección de Platón es que el mundo fue construido tomando como medida el Bien. El demiurgo es, como observa adecuadamente Hackforth, quien causa el

²⁰¹ Platón. *Timeo* 29e-30a. “Haríamos muy bien en aceptar de hombres inteligentes este principio importantísimo del devenir y del mundo.”

²⁰² Platón. *Timeo* 30a. “βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.”

²⁰³ Ha de ser dicho, sin embargo, que esta lectura literal puede tener sentido para los lectores que apenas comienzan su camino hacia la *episteme*. La idea de un dios creador podría ayudar a la comprensión del mensaje de Timeo.

bien en la construcción del mundo, siempre respetando el límite de su creación. “En otras palabras, el Universo es racional y bueno en tanto que la naturaleza racional y buena de Dios le es impartida”.²⁰⁴

Después de la revisión de la actividad demiúrgica y de su descripción a través de las metáforas de padre y productor, es menester preguntar por la naturaleza última del demiurgo. Es decir, investigar si el demiurgo es una simple metáfora vacía o si detrás de la imagen mítica se oculta una tesis filosófica relevante para la comprensión de la filosofía platónica. En el apartado anterior, se expusieron las tesis de los comentaristas más importantes que abordaron el problema del demiurgo anteriormente. Ahora, es momento de argumentar la tesis propia de esta investigación.

La hipótesis de trabajo es que el demiurgo es una imagen mítica que simboliza a un *nous* separado, existente por sí mismo. Para probar lo anterior, se mostrará la coherencia de esta interpretación con el texto. Como se constata prácticamente desde el inicio de la argumentación de *Timeo*, el demiurgo es entendido como un principio de causalidad en el universo. De forma más precisa, el demiurgo es caracterizado como la mejor de las causas, el ἄριστος τῶν αἰτίων. “Este universo es el más bello de los seres generados y aquél (el demiurgo) la mejor de las causas.”²⁰⁵ Precisamente, la acción de éste consiste en ordenar el mundo. Esto lo hace, mediante el modelo inteligible que contempla. Esto significa que el demiurgo, entendido como la mejor causa del universo, forma parte de los axiomas metafísicos centrales que dan sustento a la disertación del filósofo de Locri.

La mejor de las causas crea el universo mediante la contemplación del modelo inteligible. Como correctamente observa Reale,²⁰⁶ la contemplación es una actividad propia del *nous*. El dios que Platón describe actuando como causa de orden en el *Timeo*, es una forma de inteligencia o razón separada, es decir, independiente, del mundo que crea. Si lo anterior es correcto, debería existir al menos un pasaje en el que el *nous* realice la misma acción que el demiurgo explícitamente. Esto ocurre en el pasaje 39e. En éste, *Timeo* ha finalizado de demostrar la forma

²⁰⁴ Hackforth. *Plato's Theism*. “In other words, the Universe is rational and good in so far as God's rational nature and goodness are imparted to it.” P. 7.

²⁰⁵ Platón. *Timeo* 29a.

²⁰⁶ Giovanni Reale. *Por una nueva interpretación de Platón*. Pp. 623-626.

en la que el demiurgo se aseguró de que la progresión temporal en el universo, es decir, el ciclo del día y de los años, correspondiera con los movimientos de los cuerpos celestes generando perfección y armonía.²⁰⁷ El siguiente paso para completar el todo era la producción de las diferentes especies de animales que existen en el mundo. Esta tarea la llevó a cabo el demiurgo a través del ejercicio activo de la razón (ἐνούσας). El intelecto cósmico lleva a cabo un razonamiento y se percata de que, al contemplar el modelo inteligible, particularmente la idea del ser viviente (ιδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῶον), es necesario que lleguen a existir las cuatro especies de seres vivos: dioses, seres alados, terrestres y acuáticos.

Este pasaje es fundamental porque hace patente que el *nous* es el sujeto activo que contempla al modelo inteligible (νοῦς ἐνούσας ιδέας), particularmente a la forma del animal viviente. Con base en ella, se procede a crear las cuatro especies que habitan el universo. “Pensó, pues, que este mundo debía tener en sí especies de una cualidad tal y en tanta cantidad como el intelecto ve que hay en el ser viviente ideal.”²⁰⁸ La traducción al castellano es deficiente ya que se omite o se da por sentado que el sujeto es el demiurgo, cuando en realidad es un *nous* quien entiende y con base en esta acción da cuenta de la cantidad y cualidad de las especies que han de ser generadas en el cosmos. Por lo tanto, es claro que el *nous* realiza en esta sección la misma tarea que el demiurgo.

Podría objetarse que si se trata de un único pasaje aislado en el diálogo, entonces esta tesis está infundada o es endeble; pero ese no es el caso. La sección anteriormente analizada no es la única en la que se observa de forma clara y fehaciente que existe una relación entre el *nous* y el demiurgo. Si lo que se expuso anteriormente es cierto, y por lo tanto, la tesis de que el demiurgo simboliza a un *nous* independiente es acertada, tendrían que existir más partes en las que el intelecto sea una causa activa para la formación del mundo y tendría que existir coherencia en el texto. Esto haría más fuerte la presente interpretación y robustecería el argumento. En el ejemplo anterior, se hace manifiesto que el *nous* conoce y, con base en ello, crea un número determinado de especies con características específicas. A continuación, se

²⁰⁷ Platón. *Timeo* 38c-d.

²⁰⁸ Platón. *Timeo* 39e. “ἥπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ιδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῶον, οἷαί τε ἐνεισι καὶ ὄσαι, καθορᾶ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διανοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν.”

muestra que el trabajo de la inteligencia demiúrgica no se encuentra limitada únicamente a la generación de las especies de seres vivos.

Después de hacer el análisis de gran parte de los productos del demiurgo, como el alma del mundo y su cuerpo, la imagen del tiempo y la finalidad de las facultades humanas, Timeo declara que hasta ese momento lo que ha llevado a cabo es una demostración de lo que ha sido construido gracias al *nous*. “La descripción anterior, salvo unos pocos detalles, constituye la demostración de lo que ha sido creado por la inteligencia.”²⁰⁹ Esta cita, junto con la anterior, prueban que el *nous* es la mejor de las causas y que su tarea en el mundo es la ordenación a partir del bien. Estas actividades, como ya se ha dicho, corresponden a la figura mítica del demiurgo. Además, es una expresión manifiesta, clara y contundente de que prácticamente toda la argumentación previa ha tenido como objeto la demostración de lo generado por el *nous*. La inteligencia, es decir, el *nous*, es señalada como la causa de que el mundo haya sido creado de la mejor forma posible. La frase en griego es reveladora, τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα, ya que muestra que es a través del *nous* que la creación demiúrgica es llevada a cabo. Aquello que no ha sido creado por la inteligencia en el discurso de Timeo son las causas errantes, es decir, aquellos productos o factores que forman parte de la necesidad.

El todo armónico, por lo tanto, es un ente causado por la inteligencia quien fue la encargada de crear lo que estaba en su poder. Sin embargo, no todo el mundo fue el resultado directo de la producción del *nous*. Junto con éste, la necesidad (ἀνάγκης) también juega un papel importante en la explicación del universo. En la citas anteriores, se documentó que en la exposición de Timeo el cosmos era un todo que combinaba a la necesidad y a la inteligencia: ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως. Una vez más, en esta cita se observa de forma clara que el *nous* es una entidad separada que, junto con la necesidad, se mezcla para lograr producir el mundo. Es, además, patente que el cosmos es una mezcla, una combinación entre ambos principios.

La inteligencia, sin embargo, es el principio encargado de encauzar la generación y ordenación del universo. Esto es fundamental, pues se podría poner en duda la importancia de la

²⁰⁹ Platón. *Timeo* 47e. “τὰ μὲν οὖν παρεληλυθότα τῶν εἰρημένων πλὴν βραχέων ἐπιδέδεικται τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα: δεῖ δὲ καὶ τὰ δι’ ἀνάγκης γιγνόμενα τῷ λόγῳ παραθέσθαι.”

razón (el *nous*) si únicamente se tratara de una causa auxiliar o secundaria frente a la causalidad de la necesidad. En el siguiente pasaje, se pone de manifiesto todo lo contrario:

Se formó (el cosmos) al principio por medio de la necesidad sometida a la convicción inteligente, ya que la inteligencia se impuso a la necesidad y la convenció de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible.²¹⁰

La razón se impone sobre la necesidad y es la forma de causalidad más importante en la generación del mundo, puesto que ésta asegura que la mayor parte del devenir sea creado de la mejor manera posible. Una vez más es patente y explícito que la inteligencia es la entidad que cumple con los papeles que el demiurgo tiene en el ámbito metafórico. De acuerdo con la cita, el cosmos fue formado de la mejor forma posible gracias a que la inteligencia sometió a la necesidad: νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος. La presencia de una inteligencia rectora en el mundo es la causa que le permite explicar a Platón por qué razón el mundo es de determinada forma, a saber, de la mejor manera posible. En ese sentido, es perfectamente claro que el papel del *nous* y el del demiurgo es el mismo. La inteligencia demiúrgica es la causa de conformación del universo siguiendo el modelo inteligible y procurando instaurar el orden, la unidad y el bien en todo lo generado.

El *nous*, por lo tanto, es la clave para dar una solución al problema de la interacción entre los elementos de la materia, el modelo inteligible y la necesidad. Gracias a la contemplación del modelo, el *nous* es capaz de ordenar el universo. Esto quiere decir, como ya se ha dicho, que puede imponer medida y regularidad sobre los elementos y generar armonía. La diferencia ontológica entre el ser y el devenir obliga a Platón a postular una causa de una naturaleza diferente a la materia y al modelo inteligible ya que por sí mismas éstos dos no son suficientes para explicar la generación del universo.²¹¹ El mundo es un ser derivado, por lo que su bondad depende de la semejanza con el paradigma eterno. Aunque el receptáculo de la creación participa

²¹⁰ Platón. *Timeo* 48a. “νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτη κατὰ ταῦτά τε δι’ ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορος οὕτω κατ’ ἀρχᾶς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν.”

²¹¹ En este punto es fundamental adelantar que se trata de una solución al problema de la participación de las Formas con el devenir, ya que el *nous* fungiría como causa eficiente y el modelo inteligible como causa formal. Los elementos materiales serían una causa material y la propia inteligencia jugaría un papel primordial como causa final. Al respecto, *cf.*: Menn. *Op. Cit.* Pp. 43-59.

de la naturaleza del *nous*,²¹² sin la causalidad del demiurgo los elementos se encuentran moviéndose de una forma caótica y desordenada. De ahí que la actuación de la inteligencia demiúrgica sea descrita por Platón como la ordenación o la combinación de elementos en el cosmos, κοσμεῖσθαι.²¹³ Por otro lado, el modelo inteligible no puede ser la causa eficiente del mundo, ya que existe una diferencia ontológica entre ambos; por lo que se vuelve necesaria la postulación del demiurgo como un agente de causalidad que pretende resolver las dificultades propias de la relación entre el ámbito del ser y el del devenir. La necesidad, como ya se señaló, es dominada por la inteligencia. Por lo tanto, la causalidad inteligente simbolizada por el demiurgo o el dios de Platón es lo que hace comprensible la explicación acerca del mundo y su construcción mediante principios.

Si la tesis anterior es cierta, a saber, que el demiurgo simboliza a un *nous* separado, es fundamental resolver dos preguntas de primer orden. En primer lugar, se debe ofrecer una interpretación coherente que logre refutar los planteamientos de Cherniss y Cornford. Como se señaló en la sección pasada, estos dos comentaristas estaban conscientes de la posibilidad de que el *nous* existiera de forma independiente y el demiurgo fuera un símbolo para esta realidad. Sin embargo, en ambos casos se argumenta en contra de esta interpretación ya que existe más de un registro textual en el que se señala explícitamente que sin alma, el *nous* no puede existir. En segundo lugar, es menester mostrar las implicaciones de esta tesis y qué se entiende por *nous* en el *Timeo*.

Con respecto al primer punto de análisis, es conveniente revisar el pasaje que está en disputa. Tanto Cornford como Cherniss se basan en el pasaje 30b para argumentar que el *nous* no puede existir separadamente del alma. La correcta interpretación de dicha sección es la clave para demostrar el error interpretativo de Cornford y de Cherniss. Cuando Platón afirma que:

²¹² Platón. *Timeo* 51a-b. “ἀλλ’ ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον [51β] δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ”.

²¹³ Platón. *Timeo* 53b. “[53β] ὅτε δ’ ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἴχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἅττα, παντάσῃ γε μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῆ τινος θεός”

Por medio del razonamiento llegó a la conclusión de que entre los seres visibles nunca ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee y que, a su vez, es imposible que ésta se genere en algo sin alma.²¹⁴

Ambos intérpretes fundamentan su postura en la última frase de la oración, en la cual se dice explícitamente que el *nous* no puede existir separadamente del alma: νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ.

Para resolver esta dificultad es necesario hacer un estudio minucioso. En primer lugar, es fundamental reparar que en el pasaje revisado el demiurgo no se refiere a sí mismo, ni a su propia naturaleza. El demiurgo está λογισάμενος, es decir, argumentando o razonando y se percata de una verdad: los seres visibles (φύσιν ὁρατῶν) necesitan del *nous* para ser hermosos en mayor medida que los desprovistos del mismo. Dado que él es la causa de lo bueno en el plano de lo visible, el demiurgo procede a implantar el *nous* en el alma del mundo. La frase que expresa la imposibilidad del *nous* para existir separadamente se refiere exclusivamente a los seres visibles; es decir, a los seres generados. Pero tal axioma no es extensivo a su propia naturaleza. Dicho en otras palabras, Platón está afirmando que, para el conjunto de seres que devienen, es necesario que el *nous* sea implantado en su alma para que puedan alcanzar su propia perfección.

La implantación del *nous* es, de hecho, una de las principales tareas del demiurgo. Como se lee posteriormente en la misma sección, el demiurgo realiza la implantación del *nous* en el alma del mundo: “A causa de este razonamiento, al ensamblar el mundo, colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza.”²¹⁵ El *nous* suprasensible y separado que representa el demiurgo, necesita implantar la razón en el alma por dos razones. En primer lugar, porque en el ámbito de los seres generados la razón sólo puede existir en el alma. Dado que el universo es un ser visible y generado, la razón debe existir en el alma. En este punto, es importante observar que el universo es considerado como un todo, un conjunto armónico en el que el *nous* es sembrado en el alma y ésta en el cuerpo para generar el

²¹⁴ Platón. *Timeo* 30b. “λογισάμενος οὖν ἠῦρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ.”

²¹⁵ Platón. *Timeo* 30b. “διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος.”

ser más perfecto de todos los engendrados, el cosmos: νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστάς τὸ πᾶν συνετεκταίνεται. En segundo lugar, el demiurgo le otorga el *nous* al cosmos porque él es la causa del bien en el mundo. Poseer *nous* es necesario para que exista la posibilidad de relacionarse con el paradigma inteligible y, con ello, llegar a ser bueno y bello. El universo, como es el ser generado más perfecto, requiere del *nous*. Más aún, la participación del intelecto es la llave para que ciertos seres generados, como el ser humano o los dioses, logren conocer y, con esto, ellos mismos ser buenos.²¹⁶ El *nous*, por lo tanto, es algo otorgado a los seres visibles. Para éstos, es necesario que sea implantado en un alma, sin que esto sea extensible al propio demiurgo.

De hecho, al finalizar el pasaje en cuestión Platón enuncia explícitamente que el universo ha llegado a ser ese compuesto de alma y razón gracias a la acción del dios. Si la tesis aquí expuesta es correcta, entonces se torna claro que el *nous* es la causalidad inteligente y buena del universo. Es por mor de esta inteligencia demiúrgica que el universo, entendido como un todo viviente y armónico, puede participar del intelecto y con ello alcanzar la perfección asignada a su lugar ontológico. “Es así que según el discurso probable debemos afirmar que el universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina.”²¹⁷ Esta cita entonces, no se limita únicamente a plasmar la definición del cosmos: animal viviente provisto de alma e inteligencia (τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον); además, enuncia de forma contundente que el dios otorga el *nous* al cosmos y le genera un alma. Como correctamente observa Hackforth, esto significa que el alma y la inteligencia del mundo, no la inteligencia en sí, son algo causado, entes derivados de una acción causal.²¹⁸

Satisfecha la primera cuestión, es momento de dar paso a la segunda parte. Es menester aclarar qué se entiende por *nous* en el diálogo y mostrar cómo esto fortalece la interpretación aquí ofrecida. Si es cierto que el demiurgo es una imagen mítica que representa a una inteligencia separada, es fundamental explicar a qué hace referencia el vocablo mentado en griego, νοῦς. Como gran parte de las palabras en griego, *nous* puede ser traducido de diversas formas. Algunas

²¹⁶ Platón. *Timeo* 51e. “καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεοῦς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχὺ τι.”

²¹⁷ Platon. *Timeo* 30b. “τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ.”

²¹⁸ Hackforth. *Op. Cit.* P. 7

veces es traducido como inteligencia, otras veces como razón, e incluso como causa. Desde luego, es importante aclarar que *nous* no debe ser confundido con razón en el sentido de causa o motivo, ya que eso corresponde a αἰτία; ni tampoco en el sentido de argumento o dar cuenta de algo, puesto que ése es el ámbito del λόγος.

Una forma de abordar el problema es tomando en consideración el significado que tiene el verbo νοεῖν. Como señala correctamente Menn,²¹⁹ este verbo tiene una conexión directa con la filosofía de Platón y Aristóteles. Para ambos filósofos, νοεῖν designa un conocimiento intuitivo, directo e infalible, diferente del conocimiento que se desprende del razonamiento por medio de premisas y conclusiones. De ahí que para muchos intérpretes, el νοῦς es la mente o la inteligencia, una especie de facultad o poder que se puede utilizar para alcanzar dicho tipo de conocimiento. Esto, empero, haría de la tesis aquí defendida algo francamente inverosímil, ya que sería lógico pensar que esta facultad o poder reside en la ψυχή y, por lo tanto, la idea de un νοῦς separado del alma resultaría absurdo.

El νοῦς entonces, debe ser que va más allá de un poder o facultad para inteligir. En efecto, el uso más común en Platón para esta palabra es el de virtud o hábito.²²⁰ Como se documenta a la perfección en el estudio de Menn, el *nous* es una virtud de la cual cierta clase de seres participan. Esto aparece explícitamente en el *Timeo*. De acuerdo con la disertación del filósofo, es importante separar como dos clases diferentes a la inteligencia y a la opinión verdadera (νοῦς καὶ δόξα ἀληθής).²²¹ De la opinión verdadera todos los hombres logran tener partido, pero de la inteligencia pocos participan: “Cualquier hombre participa de esta última (δόξα ἀληθής), de la inteligencia sólo los dioses y un género muy pequeño de hombres.”²²² Esto quiere decir que el νοῦς es una virtud que puede ser ejercida o no por los seres humanos.

El ser humano participa de la virtud del *nous* cuando razona sobre lo inteligible y lo idéntico. El producto de esto es, necesariamente, la ciencia y el conocimiento noético. “cuando el razonamiento es acerca de lo inteligible y el círculo de lo mismo con un movimiento suave

²¹⁹ Stephen Menn. *Op. Cit.* P. 14.

²²⁰ Stephen Menn. *Op. Cit.* “But more significant, and of frequent and emphatic use in Plato, are other idioms in which nous is not an act nor a power nor an object but the habit or virtue of noein.” P. 15.

²²¹ Platón. *Timeo*. 51e. καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεοῦς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχὺ τι.

²²² Platón. *Timeo* 51e. “καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεοῦς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχὺ τι.”.

anuncia su contenido, resultan, necesariamente, el conocimiento noético y la ciencia.”²²³ Entender al νοῦς como una virtud, implica que no es solamente un poder alojado en el alma o una facultad de la misma; sino que es la racionalidad o la inteligencia de la cual el ser humano participa a través del conocimiento.²²⁴ Es decir, que el *nous* entendido como virtud no es la facultad humana del pensamiento o la mente (λογιστικὸν) como depósito de este poder, sino aquello de lo que se participa al ejercer correctamente ese poder. Alguien o algo *tiene nous* (νοῦν ἔχειν), o participa del *nous* (νοῦν μετέχειν) en tanto que su alma se acerca a lo idéntico e inteligible a partir del razonamiento.²²⁵

Evidentemente, en el plano de los seres generados, esta virtud surge gracias a las facultades del alma. No todos los seres humanos llegan a participar de esta virtud, pues algunos se contentan con la opinión verdadera y la sensación, mientras que pocos se dedican al ámbito de lo inteligible; empero, todos tienen alma. Como señala una y otra vez el texto, es una condición necesaria que a los seres generados les sea implantado el *nous* en el alma ya que ésta, por su afinidad con lo inteligible es la que hace plausible la comunicación entre ambos planos del ser. Precisamente, esto es lo que hace el demiurgo: le otorga racionalidad (ἐννοῦν) al cosmos para que participe de esta virtud y sea lo más semejante al modelo inteligible. El νοῦς que el demiurgo representa, en cambio, es la forma en sí del νοῦς; algo que no fue generado y que corresponde al ámbito de lo inteligible.

Bajo esta interpretación el pasaje de 46d cobra un sentido totalmente diferente. Lejos de brindar sustento a la postura de Cherniss o de Cornford, este pasaje muestra —junto con el resto de 37c²²⁶— que el alma es el único ser que puede participar de la virtud de la racionalidad, es

²²³ Platón. *Timeo* 37c. [37ξ] ὅταν δὲ αὖ περὶ τὸ λογιστικὸν ἦ καὶ ὁ τοῦ ταυτοῦ κύκλος εὐτροχος ὢν αὐτὰ μινύση, νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται.

²²⁴ Stephen Menn. *Op. Cit.* “When I say that nous, in the sense of the virtue, is not a power, I mean that it is not the human faculty of thought but rather that in which we participate when we use that faculty correctly. A virtue might of course be called a power in other senses, but it is not in the ordinary sense a "power of the soul." Nous, as a power, would mean "mind"; nous, as a virtue, means "reason," "rationality," "intelligence.” P. 59.

²²⁵ De hecho, este análisis es perfectamente compatible con el resto de las obras (*República, Fedro, Leyes*) en las que se habla del alma, ya que el *logistikon* nombra la capacidad del alma para conocer y su ejercicio virtuoso sería el participar del *nous*. La demostración de esto, empero, rebasa las capacidades de esta tesis. Al respecto, *vid.* Menn. *Op. Cit.* Hackforth, *Op. Cit.* & Reale. *Op. Cit.*

²²⁶ Platón. *Timeo* 37c. “Si alguna vez alguien dijere que aquello en que ambos surgen es algo que no sea el alma, dirá cualquier cosa, menos la verdad.” “τούτω δὲ ἐν ᾧ τῶν ὄντων ἐγγίγνεσθον, ἂν ποτέ τις αὐτὸ ἄλλο πλὴν ψυχὴν εἴπη, πᾶν μᾶλλον ἢ τάληθές ἐρεῖ.”

decir, del νοῦς. “En efecto, hay que afirmar que el alma es el único ser al que le corresponde tener inteligencia.”²²⁷ A través del lenguaje mítico, Platón muestra las razones por las que la inteligencia demiúrgica le otorga la racionalidad al alma del mundo y, posteriormente, se otorga el νοῦς a los dioses y, en una medida diferente, a los seres humanos.

En conclusión, la identificación del demiurgo, entendido como una representación mítica, con la idea de νοῦς se encuentra plenamente justificada en el texto. Esto implica que la inteligencia demiúrgica no es un elemento retórico, ni meramente mítico; sino que, por el contrario, forma parte de los axiomas que articulan el planteamiento metafísico de todo el *Timeo* y del último período de la obra del filósofo ateniense. Pero, además, es menester señalar que Platón va más allá. El νοῦς es, ciertamente, una substancia incorpórea que tiene una causalidad fundamental para la creación del universo. El νοῦς le imprime la forma y el orden al mundo; es causa de su bien. Esto será la clave para comprender la relación entre el demiurgo y el Uno. En segundo lugar, el presente estudio ha demostrado que el νοῦς es causa formal de ciertos tipos de seres. Esto quiere decir que hay algunas entidades que participan de la idea del *nous* y, por ello, comparten ciertos atributos y son llamados de esa manera. Tal es el caso del alma del mundo, de los dioses y del alma del ser humano, entre otros casos como la problemática χώρα y el οὐρανός. En tercer lugar, se ha documentado que el νοῦς es una causa eficiente para Platón. Esto último es fundamental ya que se trata de una respuesta filosófica para responder al desafío de la causalidad de las formas, problema explícito del *Parménides*; además, de relacionarse plenamente con la explicación insatisfactoria a los planteamientos de Anaxágoras abordados en el *Fedón*.

El *Timeo* es, en gran medida, un fecundo ejemplo de crítica y apropiación filosófica. Platón llevó a cabo un replanteamiento de la postura de Anaxágoras cuya análisis inició por lo menos desde el *Fedón*. En ella Sócrates expresa que:

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 ordenaría todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor.²²⁸

²²⁷ Platón. *Timeo* 46d. “τῶν γὰρ ὄντων ὃ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχῆν”.

²²⁸ Platón. *Fedón*. 97c. “ταύτη δὴ τῆς αἰτίας ἦσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εἶ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον, καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ’ οὕτως ἔχει, τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτη ὅπη ἂν βέλτιστα ἔχη

Esta idea condujo a Sócrates a la célebre segunda navegación y al descubrimiento de las formas; empero, la respuesta de Anaxágoras no fue satisfactoria porque postulaba como causas a fuerzas materiales, no al *voûç*. Cabe mencionar que Anaxágoras no era el único teórico en formular algo similar: los atomistas como Demócrito y Leucipo consideraban que los principios del universo eran átomos que chocaban azarosamente en el vacío. El logro teórico de postular un principio inmaterial que ordena al universo es plasmado a lo largo del discurso de *Timeo*, ya que se detalla la forma en que la inteligencia demiúrgica dispone cada cosa de la mejor forma posible. La diferencia con el planteamiento de Anaxágoras y los atomistas es que Platón consiguió explicar la causalidad de los entes del devenir (la unicidad del mundo, su movimiento y figura, etc.) sin caer en una explicación materialista o partiendo únicamente del azar o la figura de los elementos. El *voûç* produce al *cosmos* de la mejor forma posible y ordena ciertas partes materiales del espacio asegurando la racionalidad del conjunto.

El modelo inteligible y los elementos materiales son insuficientes para explicar la causa del bien y de la generación en el ámbito del devenir, por lo cual es menester postular una causa eficiente. Esa causa eficiente no es otra que la inteligencia demiúrgica que da cuenta de la razón de los entes del devenir. Como correctamente observa Menn, el *Timeo* muestra que el *nous* es una causa que: “ocasiona que el mundo no sea desordenado y lo preserva de caer en el desorden.”²²⁹ Por ende, también es lícito decir que el demiurgo actúa como una causa final, puesto que propicia y mantiene el orden, la racionalidad y el bien del universo. Esto último refuerza las interpretaciones de Menn y de Hackforth²³⁰ ya que demuestra que el demiurgo no es un principio derivado y que es el origen del orden del cosmos.

En suma, ha quedado claro que la figura del demiurgo tiene una importancia fundamental en el *Timeo*. La tesis aquí argumentada demuestra que no se trata de una figura mítica sin importancia, sino que se trata de una solución teórica a una serie de problemas filosóficos relevantes como la causalidad del universo o el aseguramiento del orden en el mismo. Se hizo

²²⁹ Stephen Menn. *Op. Cit.* “the Timaeus indicates, even if it never actually was disorderly, and there must be something that originally (perhaps from eternity) brings it about that the world is not disorderly and preserves it from relapsing into disorder.” P. 51

²³⁰ Hackforth. *Op. Cit.* “What is it, if anything, that makes Plato what we call a Theist? I propose to answer this question very dogmatically: God (1) must have independent, not derivative existence and (2) be the source, or cause, of all in the Universe that is good, orderly and rational” P. 5.

evidente que el demiurgo es el principio de racionalidad, del bien y del orden en el universo. Por ello mismo, se señaló que el demiurgo debe ser identificado con la forma de *nous*. Es decir, una forma separada, independiente del *cosmos*, pero cuya actividad consiste precisamente en conformarlo mediante su acción como principio. Lo anterior patentizó que la idea de *nous* fue comprendida como causa eficiente y esto representó una forma de enfrentar el problema de la causalidad y responder a los planteamientos de Anaxágoras o los atomistas. Pese a que este estudio está limitado al *Timeo*, autores como Menn y Hackforth han demostrado que esta tesis, no sólo es coherente, sino fundamental para comprender el último período de la obra platónica.

Cabe destacar que la presente interpretación no es exclusiva de los partidarios de las doctrinas no escritas. En efecto, autores como Menn o Hackforth no consideran en su argumentación las propuestas de la escuela de Tubinga. Sin embargo, esta postura ya ha sido defendida por Giovanni Reale y cuenta con valiosas observaciones hechas tanto por Szlezák como por Gaiser. En la siguiente sección, se muestra la forma en que las doctrinas no escritas permiten profundizar aún más en la comprensión de la actividad del demiurgo a partir del principio de lo Uno.

3. El Uno

En esta sección se revisa el principio de lo Uno que se encuentra en las doctrinas no escritas. Para lograr este cometido, se hace una revisión general a la evidencia textual que aporta la doxografía y los testimonios posteriores a la obra platónica, se separan los pasajes importantes para explicar este principio y, por último, se realiza un análisis acerca de su contenido filosófico.

Tal y como se documentó al final del primer capítulo de esta investigación, es menester realizar una recuperación de las doctrinas no escritas para analizar si éstas son pertinentes o no para abordar el problema de la figura del demiurgo. La metodología empleada en este trabajo exige que se contrasten los resultados del análisis de la obra escrita con las noticias de la tradición indirecta. De esta manera, se asegura que la obra escrita no sea menospreciada, ni puesta en segundo plano; sino que, por el contrario, su contenido resulta complementado y ampliado a la luz de esta otra fuente de conocimiento; además de que permite una comprensión más profunda sobre la filosofía de Platón. En ese sentido, el presente apartado se centra en la

recolección y explicación de algunos testimonios pertenecientes a las *ágrapha dógmata* con la finalidad de llevar a cabo el proceso anterior.

Los estudiosos de las doctrinas no escritas han logrado realizar una recolección exhaustiva de los testimonios, fragmentos y pruebas que dan sustento a la tradición indirecta. En lengua hispana, la mayor aportación ha sido la obra de José Ramón Arana Marcos, *Platón: Doctrinas no escritas* (1998), en la que se traducen y recopilan prácticamente todos los textos importantes. Sin embargo, aún son escasos los estudios que pongan en relación y discusión los avances teóricos de la escuela de Tübingen en el mundo hispánico.²³¹

La transmisión de las doctrinas no escritas es un problema complejo y en el que intervienen múltiples factores. En primer lugar, habría que señalar que no hay una fuente única que transmita el pensamiento de Platón sobre los principios no escritos. Esto hace que exista una pluralidad de voces, interpretaciones y opiniones; además de que los autores que hablan sobre éstas no suelen brindar un reporte objetivo. Los miembros de la Academia antigua como Espeusipo, Jenócrates, Heráclides, Hestio, Hermodoro, Aristóteles y Teofrasto aportan su propio testimonio respecto a las enseñanzas del maestro, lo que contribuye a tener una gran cantidad de información que resulta por momentos contradictoria y de difícil comprensión e interpretación. A esto se le ha de agregar que hay testimonios mucho más alejados cronológicamente como los de Sexto Empírico y los neoplatónicos como Proclo. Pese a todo lo anterior, y como se señala en el primer capítulo de la tesis, es posible separar, clasificar y clarificar los diferentes testimonios. El resultado de ese trabajo es la formulación de un conjunto de propuestas teóricas sistemáticas y coherentes en las que Platón fundamentó su filosofía.

La llave para descifrar el enigma de las doctrinas no escritas es Aristóteles. La cantidad de información que este filósofo aporta supera con creces al resto de las fuentes. Pero, además, la amplitud de sus reportes, aunado al modo claro y sistemático de su información hacen que su testimonio tenga un importancia primordial. Por último, no se debe obviar que la crítica, diálogo y análisis de las doctrinas platónicas son un tópico recurrente que atraviesa por completo el *Corpus aristotelicum*.

²³¹ Para un estado de la cuestión acerca de las doctrinas no escritas en el mundo hispánico, *vid.* José Ramón Arana Marcos. *Platón. Doctrinas no escritas*. Pp. 41-42.

Aristóteles habla acerca de las doctrinas no escritas de forma explícita. Pero, lo más interesante es que habla de la sabiduría platónica de manera indistinta. Esto quiere decir que Aristóteles no suele separar de forma clara entre lo que aparece de forma escrita en los diálogos y las enseñanzas orales. Esto refuerza la tesis presente ya que muestra que Aristóteles mismo interpretó, tomando como base las doctrinas de la Academia, partes de los diálogos escritos. Por lo tanto, es un error concluir que toda información inexistente de forma explícita en los diálogos es un invento o una mala interpretación aristotélica; sino que, por el contrario, esto hace evidente que Platón elaboró una propuesta teórica enseñada de forma oral, sistemática y dialéctica en el seno de su escuela. De hecho, Aristóteles mismo reconoce un problema del *Timeo*, y lo vincula e interpreta con base en las doctrinas no escritas:

De ahí que Platón diga en el *Timeo* que la materia y el espacio son lo mismo, pues lo participable y el espacio son una y la misma cosa —aunque hable de diferente manera sobre lo participante en las llamadas *enseñanzas no escritas*, identificó sin embargo el lugar y el espacio.²³²

Esta cita muestra que Aristóteles estaba informado de la existencia de otra fuente de conocimiento platónico, las doctrinas no escritas, aparte de los diálogos escritos. Si bien acepta que hay una diferencia, el estagirita deja claro que ambos son una fuente de conocimiento legítimo con respecto al pensamiento de Platón. Pero, además, esto implica que gracias a sus reportes y el del resto de las fuentes, es factible hablar sobre aquellos temas que él reservó para la dimensión oral.

Tal es el cometido de este apartado de la investigación: hacer explícito el contenido de una de las enseñanzas confinadas al seno de la oralidad, el principio de lo Uno (τὸ ἓν). El reporte más exhaustivo de este principio se encuentra en la *Metafísica*, junto con valiosa información con respecto al resto de las doctrinas no escritas.

En el libro alpha de esa obra, Aristóteles hace una reconstrucción de los principios que los filósofos anteriores habían postulado. Tras la revisión de la escuela pitagórica, comienza a explicar los fundamentos de la postura de Platón. De acuerdo con el testimonio del estagirita, el

²³² Aristóteles. *Física*. IV, 2, 209b 1-17. “διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταῦτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἐν καὶ ταῦτόν. ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο. λέγουσι μὲν γὰρ πάντες εἶναί τι τὸν τόπον, τί δ' ἐστίν, οὗτος μόνος ἐπεχείρησεν εἰπεῖν.”

planteamiento filosófico de Platón consistió en la postulación de realidades diferentes a las sensibles: las ideas. Las cosas sensibles reciben el nombre de las ideas y participan de ellas. “Les dio él (Platón) a aquéllas el nombre de Ideas, afirmando que todas las cosas sensibles existen fuera de ellas y que según ellas reciben su nombre.”²³³ Hasta ese momento, el reporte de Aristóteles no varía de lo que se puede leer en los diálogos escritos.

A partir de 987b 15 se detalla la existencia de otros planteamientos que complementan la propuesta teórica de Platón. Además de la postulación de las Ideas, el filósofo ateniense también concibió la existencia separada de Realidades Matemáticas (τὰ μαθηματικά). Éstas son diferentes de las cosas sensibles, porque son eternas e inmóviles; pero, no son idénticas a las Ideas ya que hay un infinitud de números, mientras que cada Forma es una sola y ella misma.²³⁴ Serían una especie intermedia entre ambas realidades. Esto, como se verá posteriormente, es uno de los elementos que aparecen en el *Timeo*, con lo cual se gana una mayor comprensión del mismo.

Las Ideas no son el principio último de la realidad. Aristóteles señala con toda claridad que éstas son causa de lo demás, esto es, de la realidad sensible. Las ideas serían causa formal de todas las cosas que son; pero los principios últimos de éstas y de la realidad en su conjunto serían dos principios: lo Grande y lo Pequeño (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν) y lo Uno (τὸ ἓν).

Y puesto que las Formas son causas de lo demás, pensó (Platón) que los elementos de aquellas son los elementos de todas las cosas que son, que lo Grande y lo Pequeño son principios en cuanto materia y que el Uno lo es en cuanto entidad.²³⁵

De la cita anterior se desprende con claridad que las Formas no pueden ser consideradas las causas últimas de la realidad. De acuerdo con esto, la interacción entre estos principios constituye la base ontológica que Platón concibió para derivar el resto de realidades que conforman al mundo.

²³³ Aristóteles. *Metafísica*. I, 6, 987b9. “οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ιδέας προσηγόρευσε, τὰ δ’ αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα”.

²³⁴ Aristóteles. *Metafísica*. I, 6, 987 b15. “ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ [15] καὶ τὰ εἶδη τὰ μαθηματικά τῶν πραγμάτων εἶναι φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀίδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ’ εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ’ ἄλλα ὅμοια εἶναι τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον.”

²³⁵ Aristóteles. *Metafísica*. I, 6, 987b19 “ἐπεὶ δ’ αἴτια τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις, τὰ κείνων στοιχεῖα πάντων ᾤθηται τῶν ὄντων εἶναι [20] στοιχεῖα. ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ’ οὐσίαν τὸ ἓν.”

Un ejemplo de esto es mostrado inmediatamente después. Aristóteles señala que de la interacción entre el Uno y la diáda con las Formas se generan los Números (ἀριθμούς). “En efecto, a partir de aquéllos (lo Grande y lo Pequeño), por participación en el Uno, las Formas son los Números.”²³⁶ En esta cita se aprecia claramente que éstos principios últimos de la filosofía platónica tienen una capacidad explicativa jerárquica. De ellos se derivan las realidades posteriores.

El Uno, entendido como principio, es una sustancia existente por sí, no el predicado de otra cosa. El descubrimiento de este avance teórico le corresponde tanto a Platón como a los pitagóricos, para quienes se trata de uno de los principios últimos de su filosofía. “Y en cuanto a que lo Uno, por su parte, entidad y no se dice que es uno siendo otra cosa, se pronunció de modo muy cercano a los Pitagóricos.”²³⁷ La fórmula “καὶ μὴ ἕτερόν γέ τι ὄν λέγεσθαι ἓν” es típica en Aristóteles. Con ella se busca hacer énfasis en que el concepto de lo Uno, en el caso de Platón, corresponde a una sustancia independiente y no es meramente el predicado de otra cosa. Esto significa que el principio de lo Uno no es una propiedad, ni una característica o un atributo; sino que es una entidad (οὐσία) independiente de las cosas.

El punto anterior es fundamental para comprender el planteamiento de Platón. La discusión sobre el ἀρχή en los filósofos anteriores es el hilo conductor que Aristóteles recorre para elaborar su posterior crítica. De acuerdo con él, Platón postuló dos ἀρχαί: lo Uno y la diáda indeterminada. Además de éstos, Platón también suscribió la existencia de las Ideas y de las realidades matemáticas, además de la realidad sensible. Ahora bien, ninguno de los principios últimos puede ser identificado con la realidad sensible. En esto, Platón se diferencia de los pitagóricos ya que ni lo Uno, ni los números se identifican con las cosas. “El situar, a diferencia de los pitagóricos, lo Uno y los Números fuera de las cosas”²³⁸

La información disponible no termina ahí. Aristóteles señala que la filosofía platónica se limitó al descubrimiento de dos principios: el material y el formal. “Es evidente, pues, por lo

²³⁶Aristóteles. *Metafísica*. I, 6, 987b21. “τὸ ἓν: ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἐνὸς τὰ εἶδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς.”

²³⁷ Aristóteles. *Metafísica*. I, 6, 987b22. “μέντοι γε ἓν οὐσίαν εἶναι, καὶ μὴ ἕτερόν γέ τι ὄν λέγεσθαι ἓν, παραπλησίως τοῖς Πυθαγορείοις ἔλεγε,”

²³⁸Aristóteles. *Metafísica*. I, 6, 987b29. “τὸ μὲν οὖν τὸ ἓν καὶ τοὺς [30] ἀριθμούς παρὰ τὰ πράγματα ποιῆσαι, καὶ μὴ ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι,”

dicho que se sirve únicamente de dos causas, el *qué-es* y la materia”.²³⁹ A las Formas corresponde ser la causa formal del mundo sensible. Lo Uno, por su parte, es el *qué-es*, es decir, el τί ἐστίν de las Formas: “lo Uno, a su vez, del *qué-es* de las Formas”.²⁴⁰ Por lo anterior, es manifiesto que las Formas no pueden ser concebidas como causa material de las cosas sensibles, mucho menos lo Uno.²⁴¹ Sin embargo, la filosofía de Platón carecería, según el estagirita, del descubrimiento claro de dos causas: la eficiente y la final.

A lo anterior, se la ha de añadir que los principios no son neutros éticamente. Esto quiere decir que, su presencia corresponde a la causa del Bien y el Mal. Para Platón, es claro que la Unidad es el principio del Bien y la multiplicidad el comienzo del Mal.²⁴² En efecto, Aristóteles confirma lo anterior cuando dice que: “Y atribuyó (Platón), en fin, la causa del Bien y del Mal, respectivamente, a uno y otro de estos principios.”²⁴³

Esta idea de lo Uno como principio del bien, podría ser interpretada como una causa final. Aristóteles rechaza esta concepción expresamente; ya que, a sus ojos, Platón no se expresó con claridad acerca de esto.²⁴⁴ Sin embargo, otros filósofos —como Plotino y Proclo— y fuentes antiguas confirman lo contrario; a saber, que el Bien era la causa final del universo. Krämer ha demostrado extensamente que la idea del Bien, entendida como principio e identificada con lo Uno también fungía como causa final.²⁴⁵ De hecho, esta capacidad holística del Uno permitió que el sistema filosófico de Platón fuera completo: reunía las esferas ontológicas y ético-políticas. “De entre quienes sostienen la existencia de sustancias inmutables unos afirman que el Uno mismo es el Bien mismo: creían, sin duda, que la sustancia del Bien es, sobre todo, el Uno.”²⁴⁶

²³⁹ Aristóteles. *Metafísica*. I, 6, 988a7. "Πλάτων μὲν οὖν περὶ τῶν ζητουμένων οὕτω διώρισεν: φανερόν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτίαι μόνον κέχρηται, τῇ τε [10] τοῦ τί ἐστίν καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην"

²⁴⁰ Aristóteles. *Metafísica*. I, 6, 988a9. “(τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστίν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἶδεσι τὸ ἓν)”

²⁴¹ Aristóteles. *Metafísica*. I, 6, 988a34-b5. “en efecto, no conciben las Formas como materia de las cosas sensibles ni lo Uno como materia de las Formas.”

²⁴² Uno de los ejemplos más fehacientes es en el *Filebo*. Cfr. 25e-26b. También en la *República* el bien del Estado es la Unidad y su aniquilación la multiplicidad. Al respecto, *vid.* Josu Landa. *República de Platón: política, filosofía y forma de vida*.

²⁴³ Aristóteles. *Metafísica*. I, 6, 988a16. “ἔτι δὲ τὴν τοῦ εἶ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις”

²⁴⁴ Aristóteles. *Metafísica*. I, 7, 98b14.

²⁴⁵ Hans Krämer. *Arete bie Platon und Aristoteles*. Pp. 380-454.

²⁴⁶ Aristóteles. *Metafísica*. XIV, 4, 1091b14. “τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μὲν φασιν αὐτὸ τὸ ἐν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι: οὐσίαν μὲντοι τὸ ἐν αὐτοῦ [15] ὄντο εἶναι μάλιστα.”

La identidad, por lo tanto, entre Uno y Bien es una de las claves para comprender de forma sistemática de la filosofía de Platón. En palabras del propio Krämer: “La teoría de los principios, en consecuencia, se pone al servicio de una fundamentación última que va más allá de la teoría de las Ideas y las incluye, y que, con esto, garantiza un más alto grado de unidad a la filosofía platónica.”²⁴⁷ Gracias a la teoría de los principios, la filosofía platónica tiene una capacidad explicativa sobre la unidad y la diferencia entre cada uno de los grados de la realidad. Por medio de la interacción entre éstos, es posible explicar de forma sistemática y causal los diversos tipos de entidades que hay en el mundo. En consecuencia, Platón puede explicar la totalidad del universo, en términos ontológicos, pero también psicológicos, éticos y políticos. Esta identidad entre el Uno y el Bien tiene una conexión directa con los planteamientos de esta investigación acerca del Uno y el demiurgo.

Acerca de la actividad de los principios, la postura de Aristóteles parece ser clara. Considera que, para Platón, el principio de lo Uno debe ser activo; mientras que lo Grande y lo Pequeño es pasivo. “Los antiguos convierten en activos a los dos y en pasivo al uno, mientras que algunos de los posteriores, afirman lo contrario, que el uno es activo y los dos son pasivos.”²⁴⁸ El Uno sería un principio productivo, ἐν ποιεῖν. En este respecto, la discusión con la tradición indirecta coincide plenamente con los diálogos. Platón postula dos principios para superar el monismo propio de Parménides, ya que del Uno eléatico era imposible derivar el mundo sensible sin caer en paradojas y aporías. “Platón presupone, pues, que la totalidad del ser no puede ser deducida de un principio *único*, sin caer en la paradoja de la autoduplicación del Uno originario.”²⁴⁹ Precisamente, la interpretación de la interacción de estos dos principios y su prioridad ontológica darán pie a explicar la jerarquía ontológica, el bien y el mal. No se debe obviar que esta diferencia entre pasivo y activo continuará en las discusiones neoplatónicas, culminando con las tesis de Plotino.

El problema acerca de la identidad entre el Bien y el Uno es crucial. Aristóteles observa en esto un problema, ya que tiende a argumentar que Platón lo concibió únicamente como un

²⁴⁷ Hans Krämer. *Platón y los fundamentos de la Metafísica*. P. 153.

²⁴⁸ Aristóteles. *Física*. I, 189b15. “πλὴν οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλ' οἱ μὲν ἀρχαῖοι τὰ δύο μὲν ποιεῖν τὸ δὲ ἐν πάσχειν, τῶν δ' ὑστέρων τινὲς τοῦναντίον τὸ μὲν ἐν ποιεῖν τὰ δὲ δύο πάσχειν φασὶ μᾶλλον.”

²⁴⁹ Hans Krämer. *Op. Cit.* P. 154.

principio formal: “Y, si esto es correcto, que el bien sea principio, con todo no explica cómo el bien es principio, si como fin o como impulsor del movimiento o como especie.²⁵⁰” En el siguiente apartado, se muestra que, en el *Timeo* esta identidad entre Uno y Bien está a la base de la concepción platónica del demiurgo y la inteligencia que genera el universo. Lo cual supone una corrección de esta interpretación de Aristóteles al mostrar que Platón sí consideró al Bien como principio.

Con lo anterior se puede caracterizar de forma clara y sistemática la comprensión acerca de lo Uno de Platón. Es claro que para lograr una comprensión total del mundo, el filósofo ateniense se basó en una metodología doble. Por un lado, sigue el procedimiento de la reducción del mundo sensible, hasta alcanzar los principios. Por otro lado, se demuestra que a partir de los principios es posible generar el resto de las realidades. Esto es enunciado con toda claridad en la *República*²⁵¹ y también se reporta como un procedimiento típico de él en la *Ética a Nicómaco*. “Que no se nos olvide que difieren los razonamientos que parten de los principios de los que van hacia los principios. Platón se planteaba muy bien esto e indagaba si el método procedía desde los principios o iba hacia los principios”²⁵²

Esta metodología doble propia de la dialéctica llevó a Platón a postular un criterio metafísico de prioridad ontológica. Las realidades ontológicamente primeras son condición necesaria y suficiente para que se generen el resto de las entidades. Es decir, que su presencia genera otras entidades. Al mismo tiempo, su ausencia implica la eliminación de las entidades que de ella dependen. Lo anterior por naturaleza tiene una jerarquía mayor, hasta alcanzar el grado de los principios, que son el fundamento último de todas las entidades. “En efecto, si éstos se suprimen (lo que es y lo uno), se eliminaba también con ellos las demás cosas, ya que todo es algo que es y algo uno.”²⁵³ La investigación dialéctica, por lo tanto, permitió a Platón generar un

²⁵⁰ Aristóteles. *Metafísica*. XII, 10, 1075a 37 “οἱ δὲ τοῦτο μὲν ὀρθῶς ὅτι ἀρχὴν, ἀλλὰ πῶς τὸ ἀγαθὸν ἀρχὴ οὐ λέγουσιν, πότερον ὡς τέλος ἢ ὡς κινήσαν ἢ ὡς εἶδος.”

²⁵¹ Platón. *República* 511c.

²⁵² Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. I, 1, 1095a 30. “μὴ λανθανέτω δ’ ἡμᾶς ὅτι διαφέρουσιν οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς. εὖ γὰρ καὶ ὁ Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐζήτηι, πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἡ ὁδός.”

²⁵³ Aristóteles. *Metafísica*. XI, 1, 1059b29-30. “ταῦτα δὲ γίνονται ἂν τό τε ὄν καὶ τὸ ἓν: ταῦτα γὰρ μάλιστα ἂν ὑποληφθεῖν περιέχειν τὰ ὄντα πάντα καὶ μάλιστα ἀρχαῖς εὐκείναι διὰ [30] τὸ εἶναι πρῶτα τῇ φύσει: φθαρέντων γὰρ αὐτῶν συναναίρεται καὶ τὰ λοιπά: πᾶν γὰρ ὄν καὶ ἓν.”

sistema filosófico completo, con una unidad de fondo; pero también teniendo la posibilidad de explicar la diferencia.

Este criterio de fundamentación es decisivo para alcanzar una comprensión clara de los principios. De forma análoga, pero siguiendo el camino inverso, se llega a la conclusión de que todo aquello que no es un principio debe ser algo generado y, por lo tanto, debe ser un algo compuesto en diferente medida por los principios. Por lo tanto, la metafísica platónica es una ontología de la mezcla ya que pone como eje la comprensión de los principios y la interacción que acontece entre ellos para explicar el resto de las realidades. Los diferentes niveles del ser son el resultado de la combinación de los principios en diferentes grados. Asimismo, no se debe obviar el papel que juega la causalidad en la producción de entidades: las realidades superiores son causa de las siguientes en el orden metafísico del mundo. Esto es evidente en la enseñanza teórica del *Timeo*: la causalidad implica prioridad ontológica.

La cooperación de los dos principios constituye la estructura de la realidad. Todo ser está esencialmente dado por la acción conjunta de los dos principios, y precisamente por la determinación, por la fijación y por la delimitación de la multiplicidad ilimitada —por la «igualación» entre los dos momentos de lo grande y de lo pequeño— mediante el uno como principio de determinación.²⁵⁴

Los principios que Platón plantea son últimos. Lo anterior quiere decir que no existen entidades que estén por encima de ellos, ya que esto supondría que dejarían de ser principios para ser generados. No hay una estructura monística, sino un pluralismo que permite explicar el resto de las entidades como una mezcla entre el Uno —como factor determinante— y la díada —como factor de la indeterminación. Además, el Uno y lo Grande y lo Pequeño son máximamente universales. Con ello, se quiere que se encuentran en todas y cada una de las cosas del mundo, claro está, en grados diferentes. La realidad, por lo tanto, es explicada en función de los principios que, por medio de su unión y diferencia, producen a las diferentes entidades existentes. Lo existente puede ser conocido siguiendo dos caminos de investigación: uno que recorre desde los principios hasta lo sensible y otro que, de forma inversa, parte de lo sensible hasta alcanzar los principios. Esto es posible porque lo investigado es un todo. “Platón, en su

²⁵⁴ Hans Krämer. *Óp. Cit.* P. 155.

reconducción a los principios, podría considerarse que toca los demás temas, puesto que los eleva a las ideas, éstas a los números y desde estos a los principios y luego por generación hasta los anteriormente dichos.”²⁵⁵

Los diferentes grados del ser, entonces, serían: mundo sensible, realidades matemáticas, ideas, principios.²⁵⁶ El mundo sensible, que es el último grado de lo generado, participa de la unidad y la multiplicidad, es una mezcla. Pero, esto no es exclusivo del mismo, todas las realidades generadas participan en mayor o menor medida de los primeros principios. La diferencia consiste en que las entidades que pertenecen a un nivel superior funcionan como principios del siguiente. Un ejemplo claro de esto es la relación entre ideas y mundo sensible. Las ideas son la causa formal de las entidades del mundo sensible y éstas (las ideas) a su vez tienen su causa formal en el Uno. Con esto, se logra articular un sistema que supera el planteamiento de las Ideas, introduce otros grados jerárquicos de ser y hace de la realidad un todo.²⁵⁷ Todo esto sin cambiar la forma de razonar, ni caer en paradojas sobre los principios.

El Uno, por lo tanto, es un principio autónomo y diferente de la díada indeterminada. Aquél explica lo ordenado, delimitado, determinado y bueno que existe en el universo. Todo lo que es, es, en cierta medida, un algo. La participación de la unidad, también implica, en el nivel de lo generado que esa entidad participa de la multiplicidad y, por ende, es de alguna manera diferente de la unidad, pues de lo contrario sería idéntico con lo Uno. De ahí que el Uno esté por encima del ser y la díada por debajo de él. El Uno, por lo tanto, al ser identificado con el Bien, también es una causa final que ordena al resto de la realidad y le impone su medida. Por último, no se ha de dejar de destacar que el Uno es considerado un principio activo, mientras que la díada es un principio pasivo.

²⁵⁵ Teofrasto. *Metafísica*, 3, 6a 15-b22 en Arana Marcos. *Op. Cit.*

²⁵⁶ Este esquema es general, pero no específico. Esto se debe al problema sobre dónde situar a los números ideales, a las dimensiones ideales, a la estereometría y las realidades geométricas. Sobre este problema, *vid.* Krämer. *Op. Cit.* Pp. 156-170.

²⁵⁷ Con esto, evidentemente, se derrumba la concepción clásica de un mundo o región ideal, separado y totalmente incompatible con el plano de las realidades sensibles.

4. El Uno y el Demiurgo

En esta sección se culmina la investigación al poner en relación el principio de lo Uno con la figura del demiurgo. Para llevar a cabo lo anterior, se muestran los pasajes del *Timeo* en los que de forma explícita se apela a una instancia de conocimiento superior, a saber, las doctrinas no escritas. Esto hace evidente que el diálogo no es autárquico, por lo cual es menester realizar una aproximación que vincule la tradición escrita con las enseñanzas orales de Platón. Posteriormente, se patentiza la relación que existe entre el Uno y el demiurgo en diferentes instancias del propio diálogo. Se analizan diversos pasajes en los que las *ágrapha dógmata* complementan y aclaran lo dicho en el texto. Con esto se demuestra que la lectura del *corpus* escrito es insuficiente por sí misma para tener un conocimiento sistemático y total del pensamiento del filósofo ateniense; pero, además, que un estudio como el presente es fundamental ya que genera una comprensión más profunda y total del pensamiento platónico. En el caso de la presente indagación, el Uno esclarece y complementa el papel que juega la inteligencia demiúrgica en la construcción del cosmos.

Hay por lo menos tres ocasiones en la disertación de *Timeo* que corresponden a lo que el filósofo alemán Thomas Alexander Szlezák llama momentos de ocultamiento.²⁵⁸ Esto quiere decir que el filósofo de Locri alude o hace referencia a enseñanzas o conocimientos superiores que no comunica en ese momento. En efecto, este recurso forma parte de toda la obra escrita de Platón.²⁵⁹ De forma deliberada, los personajes que encarnan la figura del filósofo, es decir, del dialéctico platónico, se niegan a comunicar los principios últimos de su pensamiento de forma explícita por diferentes razones dramáticas que son propias de cada diálogo. En última instancia, este rechazo a hablar de los primeros principios (las cosas de mayor mérito) en la obra escrita se debe a razones filosóficas sobre la transmisión y enseñanza del conocimiento. De acuerdo con el *Fedro* y la *Carta VII*, la escritura es inferior a la enseñanza oral, ya que se muestra incapaz de aumentar la verdadera sabiduría, es susceptible a deformaciones y no puede ayudarse a sí misma; mientras que la oralidad implica el arte dialéctico que conduce a la contemplación de los

²⁵⁸ *Vid.* Thomas Alexander Szlezák. “The *Doukonta* of the platonic dialectician”. Pp. 13-15.

²⁵⁹ Para un análisis de esto *vid.* Thomas Alexander Szlezák. *Leer a Platón*.

principios a partir de la investigación conjunta. Sobre esto último, la escuela de Tubinga ha expuesto con creces la diferencia entre ambas formas de comunicación filosófica.²⁶⁰

La alusión más clara a la existencia de principios filosóficos superiores a los comunicados en el *Timeo* ocurre en 53d. Timeo ha terminado de mostrar la importancia de aceptar tres realidades en el universo: el espacio, el devenir y el ser. Gracias a la interacción de estas realidades, la inteligencia demiúrgica construye el mundo. Sin embargo, el filósofo de Locri aún no ha presentado su pensamiento acerca de los elementos (στοιχεῖον) como el fuego, la tierra, el agua y el aire. Tal será su cometido en las siguientes partes del discurso: hablar acerca del orden y origen de cada uno de los elementos.

Ahora, en verdad, debo intentar demostraros el orden y origen de cada uno de los elementos con un discurso poco habitual, pero que seguiréis porque por educación podéis recorrer los caminos que hay que atravesar en la demostración.²⁶¹

Esta cita es fundamental porque hace evidente varias características del pensamiento de Platón. La disertación subsiguiente es “poco habitual” (ἀήθει λόγῳ), ya que se aproxima en buena medida a las doctrinas no escritas expuestas en la Academia. En ellas, se hace evidente que los elementos no son principios; sino generados. Esta concepción es crítica y contrasta con las aproximaciones filosóficas de los primeros pensadores para quienes el agua o el aire eran el origen de todas las cosas. Asimismo, Timeo se valdrá de las matemáticas para explicar el origen de los elementos. Por otro lado, Timeo aclara que esta demostración requiere una educación (παίδευσιν) para ser entendida. Por lo tanto, esto comprueba que la comunicación del sistema filosófico es discrecional para Platón; es decir que únicamente aquellos que ya han sido formados en la dialéctica pueden comprender sus tesis y, por lo tanto, seguirlo en el camino hasta los principios. De ahí la importancia de la prosopografía del diálogo, ya que todos los partícipes de éste son considerados filósofos.²⁶² De lo contrario, Timeo tendría que limitar aún más su investigación ya que sus compañeros no serían capaces de comprenderla.

²⁶⁰ Véase el trabajo de Reale. *Por una nueva interpretación de Platón*. Pp. 75-111.

²⁶¹ Platón. *Timeo*. 53b-c. “νῦν δ’ οὖν τὴν διάταξιν αὐτῶν ἐπιχειρητέον ἐκάστων καὶ γένεσιν [53ξ] ἀήθει λόγῳ πρὸς ὑμᾶς δηλοῦν, ἀλλὰ γὰρ ἐπεὶ μετέχετε τῶν κατὰ παιδείων ὁδῶν δι’ ὧν ἐνδείκνυσθαι τὰ λεγόμενα ἀνάγκη, συνέψασθε.”

²⁶² Véase el segundo capítulo, primer apartado.

La comprensión del orden y origen de los elementos es una tarea que Timeo aborda de forma deductiva. Para él, es evidente que el fuego, el aire, el agua o la tierra son cuerpos. Por lo cual, se trata de algo evidentemente generado, puesto que la realidad sensible es producto de la causalidad.²⁶³ Ahora bien, toda forma corporal tiene, necesariamente profundidad. La profundidad, a su vez, es rodeada por la superficie. Esta reducción deductiva que hace Timeo llega hasta el punto mínimo de explicación permitida en el ámbito de lo escrito: las matemáticas. Timeo expone la forma en que la superficie esta compuesta de triángulos: “La superficie de una cara plana está compuesta de triángulos. Todos los triángulos se desarrollan a partir de dos, cada uno con un ángulo recto y los otros agudos.”²⁶⁴ Gracias a la diferencia geométrica, Platón explica el origen de la multiplicidad de elementos que conforman el universo.

Sin embargo, la clave para comprender la pertinencia de las doctrinas no escritas yace en la siguiente parte. Timeo afirma que los triángulos son el principio del fuego y de los otros cuerpos; pero entonces, ¿cuál sería el principio de las matemáticas? A esto, responde Timeo:

En nuestra marcha según el discurso probable acompañado de necesidad, suponemos que éste es el principio del fuego y de los otros cuerpos. Pero los otros principios anteriores a éstos los conoce dios y aquél de entre los hombres que es amado por él.²⁶⁵

Estos principios anteriores (ἀρχὰς ἄνωθεν) no son comunicados por Timeo. Se trata, evidentemente, de principios más originarios que los triángulos y los elementos. De hecho, como se verá posteriormente, para los propios triángulos hay principios superiores. Esta información que Timeo no explicita fue confiada por Platón al ámbito de la oralidad dialéctica.

De la cita se desprende información valiosa. En primer lugar, cabe destacar que el propio texto del *Timeo* señala expresamente la existencia de otros principios, con lo cual se apunta hacia el ámbito de la enseñanza oral de la academia y se derrumba la idea de autarquía del texto escrito. Con ello, se confirma la información reportada por la tradición indirecta y los propios autotestimonios: Platón no confió el *súmmum* de su filosofía al reino de lo escrito. Los principios

²⁶³ Platón. *Timeo* 27c.

²⁶⁴ Platón. *Timeo* 53c-d.

²⁶⁵ Platón. *Timeo*. 53d. “ταύτην δὴ πρὸς ἀρχὴν καὶ τῶν ἄλλων σωμάτων ὑποτιθέμεθα κατὰ τὸν μετ’ ἀνάγκης εἰκότα λόγον πορευόμενοι: τὰς δ’ ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδεν καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκεῖνῳ φίλος ᾖ. δεῖ δὲ λέγειν ποῖα”

anteriores corresponderían a los principios últimos de toda la realidad, es decir, los principios que se conocen gracias a la tradición indirecta: el Uno y la díada indeterminada. Pero, además, es importante destacar que en la cita se afirma la inteligibilidad de estos ἀρχαί. El conocimiento de éstos es propio de Dios y de aquellos seres humanos que son amados por él. Esta metáfora, como señala correctamente Szlezák, es una forma de referirse a quienes dedican su vida a la investigación de los principios: los filósofos.²⁶⁶

Pero esta no es la única parte del diálogo en la que se omite dar información sobre los primeros principios. De acuerdo con la exposición de Timeo, es fundamental la superación de las tesis presocráticas que hacen a los elementos principios del universo. Para él, nadie ha revelado el origen de los cuatro elementos; por el contrario, se les ha tomado como principios, cuando en realidad son generados.

Tenemos que considerar la naturaleza del fuego, agua, aire y tierra y su estado antes de la creación del universo, pues creo que nadie hasta ahora reveló su origen, sino que como si nos dirigiéramos a quienes ya saben lo que es el fuego cada uno de ellos, los llamamos principios y los hacemos elementos del universo.²⁶⁷

El problema que Platón detectó en el análisis de sus antecesores descansa en que éstos no declararon con claridad ni la naturaleza, ni el origen de los elementos. En su confusión, estos filósofos pensaron que el fuego y el resto de los elementos eran principios del todo. No se percataron, pues, de que, en realidad, son algo generado. La diferencia entre elemento (στοιχεῖα) del todo (τοῦ παντός) y principios (ἀρχαί) no fue expuesta con claridad por estos pensadores.

Timeo señala el error en que incurrieron los investigadores pasados. Sin embargo, él no piensa presentar su postura (δοκοῦντα) acerca de los principios debido a razones filosóficas de peso: “Ahora no he de hablar ni de principio ni de principios de todas las cosas ni de lo que me parece acerca de ellos, no por nada, sino por lo difícil que es demostrar lo que creo en la forma presente de exposición.”²⁶⁸ Que Timeo no comunique sus conocimientos no se debe a un mero

²⁶⁶ Th. A. Szlezák. *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*. Pp. 223-224.

²⁶⁷ Platón. *Timeo* 48b. “τὴν δὲ πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως πρὸς ὕδατος τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς φύσιν θεατέον αὐτῆν καὶ τὰ πρὸ τούτου πάθη: νῦν γὰρ οὐδεὶς πω γένεσιν αὐτῶν μεμήνυκεν, ἀλλ’ ὡς εἰδῶσιν πῦρ ὅτι ποτέ ἐστιν καὶ ἕκαστον αὐτῶν λέγομεν ἀρχαίς αὐτὰ τιθέμενοι στοιχεῖα τοῦ παντός.”

²⁶⁸ Platón. *Timeo* 48c. “τὴν μὲν περὶ ἀπάντων εἴτε ἀρχὴν εἴτε ἀρχαίς εἴτε ὅπη δοκεῖ τούτων περὶ τὸ νῦν οὐ ῥητέον, δι’ ἄλλο μὲν οὐδέν, διὰ δὲ τὸ χαλεπὸν εἶναι κατὰ τὸν παρόντα τρόπον τῆς διεξόδου δηλωῶσαι τὰ δοκοῦντα”

capricho; sino a que la forma de exposición (τρόπον τῆς διεξόδου) no es indiferente en los textos platónicos. El conocimiento de los primeros principios no puede ser expuesto a través de cualquier método, ni en cualquier medio, mucho menos a cualquier persona. Timeo podría hablar sobre los principios, pero en el ámbito de la oralidad dialéctica, no en la forma del *eikos muthos*.²⁶⁹ Una vez más, se afirma el carácter selectivo de la enseñanza platónica y se muestra que el propio texto apunta hacia un ámbito superior de conocimiento que complementaría la comprensión del propio diálogo. Gracias a la tradición indirecta, se puede realizar esta labor interpretativa.

Por último, no se puede pasar por alto que, prácticamente desde el comienzo del discurso, Timeo declara de forma abierta que para el filósofo existe una imposibilidad comunicativa. “Descubrir al padre y hacedor de este universo es difícil, pero una vez descubierto, comunicárselos a todos es imposible.”²⁷⁰ El investigador de Locri declara en estas líneas que sí es posible conocer al padre y creador de todo; es algo complicado, pero no imposible. Lo verdaderamente imposible es su posterior comunicación a todos. Timeo no aclara las razones de esta restricción; sin embargo, cuando esta afirmación es puesta en relación con los pasajes previos y con las razones expuestas para la escuela de Tubinga, adquiere sentido.²⁷¹ La negativa por parte de Timeo se fundamenta en la forma de la presente exposición y en los límites de la escritura. Cabe destacar, empero, que Platón no renuncia por completo a la comunicación filosófica, ya que se vale —en este caso— de la imagen mítica para conducir a sus lectores al conocimiento. Por ello, se caracteriza al demiurgo como un “padre” y un “hacedor”; puesto que esto hace inteligible su función en la producción del orden en el universo.

Estos tres momentos²⁷² del *Timeo* hacen evidente que Platón no puso la totalidad de su pensamiento por escrito. Se ha hecho manifiesto que el autor se valió, en estos pasajes, de recursos literarios como la alusión o el silencio para evitar la comunicación de los principios ontológicos de su filosofía. Esto demuestra dos puntos fundamentales para la presente

²⁶⁹ Cfr. Th. A. Szlezák. *Op. Cit.* “Das kann nur bedeuten: bei einem anderen *tropos tes diezodou* wäre es für Timaios nicht oder weniger schwer, seine Ansichten darzulegen.” P. 222.

²⁷⁰ Platón. *Timeo* 28c. “τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν”

²⁷¹ Th. A. Szlezák. *Op. Cit.* Pp. 220-222.

²⁷² Cfr. Platón. *Timeo* 28c, 53b-c, 53d.

investigación. En primer lugar, se derrumba por completo la premisa de la autarquía del texto platónico. Los diálogos no contienen por completo el pensamiento filosófico del fundador de la Academia. En segundo lugar, la propia obra escrita patentiza la necesidad de ir más allá del propio texto. Esto quiere decir que, si se pretende conocer a fondo la filosofía del fundador de la Academia, no basta con analizar los diálogos; sino que es menester tomar en consideración a las doctrinas no escritas. Con ello, se comprueba que Platón mismo apuntaba en sus escritos a los principios últimos de su filosofía; principios cuya exposición el filósofo ateniense reservó para la oralidad. El contenido de éstos puede ser conocido gracias a los reportes que brinda la tradición indirecta.

Por lo anterior, la metodología de la investigación queda plenamente justificada ya que se comprobó que el análisis de la obra escrita es incompleto de forma aislada. Los diálogos mismos apuntan hacia una fuente de saber que no está en ellos. En cambio, un estudio complementario, a saber, uno que tome en consideración ambas fuentes de conocimiento, tendrá como resultado una mayor comprensión de la filosofía de Platón. Ahora que ha sido evidenciado que el mismo texto alude a las *ágrapha dógmata*, es menester mostrar cómo el Uno se relaciona con el Demiurgo.

Uno de los antecedentes más importantes para esta investigación es el estudio de Wilamowitz. Como se analizó en el primer apartado de este capítulo,²⁷³ el filólogo alemán consideró seriamente el contenido de las doctrinas no escritas. De tal suerte que, para él, la figura del demiurgo estaba plenamente relacionada con el principio de lo Uno. El demiurgo era un símbolo, una imagen mítica que hacía referencia a este principio. Es decir, que Platón habría expuesto, mediante el símil de un artesano productor, al Uno mismo como el padre y creador de todo el universo. Según la interpretación de Wilamowitz, Platón escondió al Uno detrás de la máscara del demiurgo. “Es cierto que, en el mito este demiurgo es elevado a ser Creador y Padre de todo, y es, al mismo tiempo, la personificación de la Idea del Bien, es decir, el principio siempre activo.”²⁷⁴ El demiurgo, por lo tanto, vendría a ser la personificación de la idea del Bien aludida en la *República* y el *Timeo* sería el tratado en el que Platón expone de forma mítica la

²⁷³ Véanse las páginas 75 y 76 de la presente investigación.

²⁷⁴ Wilamowitz. *Ibid.* “In dem Mythos ist dieser Werkmeister freilich erhoben zum “Schöpfer und Vater des All”, ist er zugleich die personifizierte Idee des Guten, also das Ewig-Wirkende.”

actividad *poiética* del Uno bien en la construcción del cosmos. Este resultado de la investigación de Wilamowitz sería extensivo al resto de los pasajes en que la figura del demiurgo aparece.

Wilamowitz, empero, cometió un error. Como se demostró en la segunda sección de este capítulo, el demiurgo debe ser identificado con la idea de *nous*, no con la del Bien. Si el filólogo alemán estuviera en lo cierto, serían completamente ininteligibles los pasajes anteriormente revisados, ya que no tendría sentido que Platón se negara a hablar sobre los principios anteriores y expusiera al Uno en acción. Además, si fuera correcta la afirmación de Wilamowitz, entonces el demiurgo tendría que haber generado el modelo inteligible y las realidades matemáticas; pero este no es el caso en el diálogo. Con todo, Wilamowitz acertó y es importante para la investigación ya que fue el primer intérprete moderno que se percató de la necesidad de relacionar al demiurgo con el Uno. Resta aclarar en qué sentido se da este vínculo.

El método empleado en este apartado de la investigación no es diferente del resto de la tesis. En primer lugar, se revisarán los pasajes del *Timeo* que hacen evidente la relación entre el Uno y el demiurgo. A través de su análisis se mostrará que aumenta la comprensión del diálogo y sus problemas si se le relaciona adecuadamente con las doctrinas no escritas. En particular, la actividad y función del demiurgo cobra un sentido renovado y enriquecido. Gracias a lo anterior, se da una fecunda complementación entre ambas vertientes y se aclara el vínculo existente entre el Uno y la figura del demiurgo.

Platón declara al comienzo de la disertación de *Timeo* que existen dos realidades: la del ser inteligible y la del devenir. Las ideas son la causa formal del mundo, es decir, de todas las cosas que forman parte del devenir. Sin embargo, Platón se percata de que para explicar la generación, es necesario postular otro tipo de principio: el de la causalidad. Por ello, se postula que el demiurgo actúa como causa eficiente en la construcción del universo; el modelo inteligible sería la causa formal que el demiurgo contempla para realizar su obra.

Ahora bien, la actividad del demiurgo consiste en conducir al mundo del desorden al orden. Este punto es crucial para comprender la totalidad del discurso de *Timeo*. La transformación del estado de confusión y, por ende, de indefinición, a un estado definido y delimitado es la principal función de la inteligencia demiúrgica. En otras palabras, la tarea del

demiurgo consiste en que lo —literalmente— in-forme llegue a tener forma; es decir, hacer que la materia se acople con la idea inteligible para realizar una copia: una imagen sensible del modelo inteligible. “Tanto lo que ingresa como lo que sale son siempre imitaciones del ser eterno, impreso a partir de éste de una manera difícil de concebir y admirable.”²⁷⁵ Las cosas sensibles, entonces, son imágenes del modelo inteligible; es decir, imitaciones de las Ideas que se producen de una manera difícil de concebir y admirable.

Timeo aclara de forma explícita que el demiurgo se vale de dos realidades para realizar su tarea: las Formas y las Matemáticas. “Antes de la creación, por cierto, todo esto carecía de proporción y medida. Cuando dios se puso a ordenar el universo, primero dio forma y número al fuego, agua, tierra y aire”.²⁷⁶ El todo, antes de la acción del demiurgo sobre su ser, era algo sin *logos* (ἀλόγως) y sin medida (ἀμέτρως). Esto quiere decir que, sin la acción del demiurgo, todo carecería de proporción, de orden y de definición. Se trataría de una mezcla indefinida, informe, desmesurada. Por ello, la primera acción del demiurgo es darle orden (κοσμεῖσθαι) al todo (τὸ πᾶν). Esto se logra gracias a que el demiurgo moldea (διεσχηματίσατο) a los elementos del universo por medio de las formas (εἶδεσί) y los números (ἀριθμοῖς).

La ausencia de dios y de la inteligencia es, entonces, la causa de la desmesura y el desorden: el mal; mientras que su presencia es la causa del bien y la belleza. “Sea siempre esto lo que afirmamos en toda ocasión: que dios los compuso tan bellos y excelsos como era posible de aquello que no era así.”²⁷⁷ El Dios (τὸν θεὸν) compuso (συνιστάναι) al mundo procurando que sea el mejor (ἄριστά) y más bello (κάλλιστα) de los seres producidos, hasta donde le es permitido.

En este sentido, es posible vincular al demiurgo con el Uno, ya que éste es, de acuerdo con las doctrinas no escritas, la causa del Bien. El demiurgo, al instaurar las formas y los

²⁷⁵ Platón. *Timeo* 50c. “τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ’ αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν, ὄν εἰς αὐθις μέτιμεν.” La traducción es propia, ya que la de Eggers Lan es deficiente. Se traduce ὄντων ἀεὶ por “ser eterno”; mientras que Eggers Lan lo traduce por “seres”.

²⁷⁶ Platón. *Timeo*. 53a-b. “καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου πάντα ταῦτ’ εἶχεν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως: [53β] ὅτε δ’ ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἴχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἅττα, παντάπασί γε μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῆ τινος θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς.”

²⁷⁷ Platón. *Timeo* 53b. “τὸ δὲ ἢ δυνατόν ὡς κάλλιστα ἄριστά τε ἐξ οὐχ οὕτως ἔχόντων τὸν θεὸν αὐτὰ συνιστάναι, παρὰ πάντα ἡμῖν ὡς ἀεὶ τοῦτο λεγόμενον ὑπαρχέτω”

números como principios para la composición de los elementos, actúa de forma análoga al Uno. Además del testimonio de Aristóteles,²⁷⁸ quien afirma que el Uno es la causa del Bien y la díada indeterminada la causa del mal, Plutarco aporta un testimonio invaluable: “pero la naturaleza del uno, por delimitar y retener lo vacío, lo irracional y lo indeterminado de la infinitud, le da forma (...) si se elimina el uno, la díada indeterminada, confundiendo de nuevo todo, lo hace desordenado, infinito y sin medida.”²⁷⁹ El Uno le da forma a lo indefinido, por lo cual, su presencia es la causa de que existan seres definidos y delimitados y, por ende, de todo lo bueno y bello. En cambio, su ausencia hace que la díada indeterminada actúe de forma irrestricta, con lo que se genera una confusión total, una amalgama desordenada y sin medida.

En lo que respecta a la generación de los elementos, Platón deja claro que éstos no son principios; sino realidades generadas. Su importancia en la creación del universo es que permiten articular y generar el orden del cosmos; sin embargo, no se debe olvidar ni perder de vista que esto se debe a la acción del demiurgo sobre ellos. Antes de ésta, los elementos únicamente “tenían huellas” de lo inteligible, siendo parte de la materia. Pero, precisamente, la relación entre el demiurgo y la materia es lo que produce los elementos. Estas relaciones tienen una explicación de mayor peso teórico si se recurre a las doctrinas no escritas. Como se estudió en el capítulo anterior, el ser es comprendido como una mezcla, es decir, como el producto de la interacción entre dos principios: el Uno y la díada indefinida. Por lo tanto, los elementos son una especie de ser que es el producto de la interacción entre la materia (adscrito a la díada) y las formas junto con las matemáticas (en el plano formal, perteneciente al Uno). Giovanni Reale comenta lo siguiente: “No podemos dudar de que la actuación de la Inteligencia demiúrgica consiste precisamente en producir una mezcla entre el Principio material y (...) las figuras geométricas y los números.”²⁸⁰

Como se señaló anteriormente, Platón habla de forma cercana a las doctrinas no escritas cuando Timeo explica la formación de los elementos a partir de la reducción hasta las formas de los triángulos. El pasaje que va de 53d hasta 54b explica la naturaleza de los diferentes tipos de

²⁷⁸ Cfr. Aristóteles. *Metafísica*. I, 6, 988a16. “ἔτι δὲ τὴν τοῦ εἴ και τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις”

²⁷⁹ Plutarco. *De delf. orac.* 35, 428e-429b. Recuperado de Aranas. *Op. Cit.* Pp. 206-207.

²⁸⁰ Giovanni Reale. *Op. Cit.* P. 637.

triángulos y porque se asignan a cada tipo de elemento. Sin embargo, es importante señalar que Platón no hace explícita su comprensión de las realidades matemáticas intermedias mínimas. La explicación de Timeo se limita al triángulo y no llega hasta los elementos mínimos presentes en las doctrinas no escritas: la línea y el punto. Sin embargo, este pasaje del *Timeo* comprueba la información de Aristóteles²⁸¹ según la cual las realidades matemáticas era intermedias entre las formas y las sustancias sensibles. Precisamente ése es el papel de la geometría en la construcción de los elementos: mediar entre el ámbito formal y el material.

La estructura geométrica y matemática del universo es impuesta por la acción del demiurgo. Esto quiere decir que la racionalidad del cosmos es producida, generada, o lo que es lo mismo, originada por el demiurgo que mezcla materia y forma. Los elementos son el producto de esa mediación y es, a partir de éstos, que la inteligencia persuade a la necesidad. Por lo tanto, es lícito afirmar que el Dios de Platón es la causa de la proporción y la armonía del universo. “En todas partes Dios adecuó la cantidad, movimientos y otras características de manera proporcional y que todo lo hizo con la exactitud que permitió de buen grado y obediente la necesidad.”²⁸² Los triángulos, por lo tanto, tienen una existencia separada de las realidades sensibles. Sin embargo, el demiurgo se vale de esta figura geométrica para construir la proporción del mundo. En ese sentido, el demiurgo mezcla esta realidad inteligible con el principio material para dar origen a un compuesto: los elementos. Éstos, a su vez, dan forma a los cuerpos que percibimos por medio de los sentidos. Por lo tanto, los elementos son principios de los cuerpos, los triángulos son principio de los elementos y, gracias a los testimonios de la tradición indirecta, se sabe que los principios de éstos son la línea y el punto. En última instancia, éstos se reducen hasta llegar al Uno y la díada indeterminada.

La introducción de las matemáticas no es el único punto de contacto entre el Uno y el demiurgo. De hecho, Timeo introduce al comienzo de su disertación un problema fundamental para este análisis. Se trata de la tesis sobre la unicidad del mundo:

²⁸¹ Cfr. Aristóteles. *Metafísica* I, 6, 987 b 15.

²⁸² Platón. *Timeo* 56c. “καὶ δὴ καὶ τὸ τῶν ἀναλογιῶν περὶ τε τὰ πλήθη καὶ τὰς κινήσεις καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις πανταχῆ τὸν θεόν, ὅπῃπερ ἡ τῆς ἀνάγκης ἐκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπέϊκεν, ταῦτη πάντα δι’ ἀκριβείας ἀποτελεσθεῖσῶν ὑπ’ αὐτοῦ συνηρμῶσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον.”

Como el dios quería asemejarlo lo más posible al más bello y absolutamente perfecto de los seres inteligibles, lo hizo un ser viviente visible y único con todas las criaturas vivientes que por naturaleza le son afines dentro de sí. ¿Es verdadera la unicidad del universo o sería más correcto decir que hay muchos e incluso infinitos mundos? Uno, si en realidad ha de estar fabricado según su modelo.²⁸³

El cosmos es creado teniendo en consideración al Uno como principio supremo. En efecto, el universo es un ser generado, por lo cual no puede ser él mismo el principio del bien y de la belleza. Sin embargo, es el propósito expreso del demiurgo asemejar esta copia en el mayor grado posible a su modelo inteligible. Por ello, el cosmos es hecho un ser viviente (ζῶον), único (ἕν) y visible (ὄρατόν) que contiene a todos los tipos de seres vivientes afines dentro de sí.

Es menester resaltar que Platón conocía las propuestas teóricas que afirmaban la pluralidad o infinitud de mundos. Tal era la posición de los atomistas y del propio Anaxágoras. Sin embargo, Platón rechazó esta posibilidad debido a su compromiso teórico con el Uno. Timeo aclara en su argumentación que sólo hay un modelo utilizado por el demiurgo, no dos, ni infinitos paradigmas inteligibles. En efecto, el universo es uno y único porque solamente existe un modelo inteligible.

Como observa Reale,²⁸⁴ este argumento formó parte de la discusión intra-académica que dio origen al polémico problema del tercer hombre. De acuerdo con la argumentación, es necesario que exista un modelo y no dos. De lo contrario, sería menester suponer un tercer modelo superior que los unificara. En el caso del mundo, sería inevitable la existencia de un tercer viviente en sí que unificara a los otros vivientes ideales; pues si esto no sucediera, se llegaría al infinito y al absurdo. Por ello, la razón se impone y el argumento hace que se postule un único modelo:

Pues lo que incluye todos los seres vivos inteligibles existentes nunca podría formar un par con otro porque sería necesario otro ser vivo adicional que los comprendiera a estos dos, del que

²⁸³ Platón. *Timeo* 30d-31a. “τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιωσαὶ βουλευθεὶς ζῶον ἐν ὄρατόν, πάνθ’ ὅσα [31a] αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε. πότερον οὖν ὀρθῶς ἓνα οὐρανὸν προσειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον; ἓνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται”

²⁸⁴ Giovanni Reale. *Op. Cit.* P. 646.

serían partes. y entonces sería más correcto afirmar que este mundo no se asemeja ya a aquéllos sino a aquel que los abarca.²⁸⁵

El modelo es uno. El demiurgo, ya que desea producir la copia más perfecta, se ciñe a la idea de ser viviente, la cual es única. En consecuencia, el demiurgo no puede fabricar dos o infinitos mundos, puesto que esto supondría más de una idea de ser viviente. Uno sólo es el universo, porque sólo así puede asemejarse en grado sumo a la idea del viviente perfecto.

De acuerdo con las doctrinas no escritas, del Uno se desprende directamente la unicidad de la Idea de ser viviente. Aristóteles reporta esto en *De anima*: “el viviente en sí deriva de la Idea misma de Uno, de la primera Longitud, Anchura y Profundidad, y las otras cosas de manera semejante.”²⁸⁶ El αὐτὸ τὸ ζῶον que Aristóteles menciona debe ser identificado con la Idea de ser viviente que aparece de forma explícita en el *Timeo*. El testimonio del estagirita es valioso porque demuestra que esta decisión teórica no sólo está basada en evitar la regresión al infinito; sino que forma parte de los principios mismos de la ontología platónica. El Uno, entendido como principio último, es la causa de que la idea de ser viviente sea una. Esta idea es utilizada por el demiurgo como patrón para guiar su creación, por lo cual el mundo sensible es uno. La causa de la unicidad del cosmos, es, por lo tanto, como causa formal, el Uno y como causa eficiente, el demiurgo. En este punto, se observa con absoluta claridad la tesis defendida por esta investigación a saber: que el demiurgo y el Uno interactúan entre sí para producir la estructura metafísica del universo.

El mundo, además de ser único, permanece en unidad. Esto quiere decir que, en su estructura ontológica existe un vínculo que evita la dispersión en la multiplicidad y, por ende, la indefinición. El cosmos, producto conjunto de la actuación del demiurgo y la permanencia de la necesidad, es en parte un ser sensible. Todo ser sensible necesita de un cuerpo. Los elementos, por lo tanto, vuelven a jugar un papel fundamental para asegurar la unidad del universo. Gracias a la estructura matemática que ya ha sido analizada, el demiurgo consigue que la relación entre

²⁸⁵ Platón. *Timeo* 31a. “τὸ γὰρ περιέχον πάντα ὅποσα νοητὰ ζῶα μεθ’ ἑτέρου δεύτερον οὐκ ἂν ποτ’ εἴη; πάλιν γὰρ ἂν ἕτερον εἶναι τὸ περὶ ἐκείνω δέοι ζῶον, οὗ μέρος ἂν εἴτην ἐκείνω, καὶ οὐκ ἂν ἔτι ἐκείνοι ἀλλ’ ἐκείνω τῷ περιέχοντι τόδ’ ἂν ἀφωμοιωμένον λέγοιτο ὀρθότερον.”

²⁸⁶ Aristóteles. *De anima* I, 2, 404b 20. “αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἐνὸς ιδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ’ ἄλλα ὁμοιοτρόπως”

los elementos sea proporcionada. En consecuencia, el cuerpo del mundo es armónico y el mejor. “El vínculo más bello es aquél que puede lograr que él mismo y los elementos por el vinculados alcance el mayor grado posible de unidad. La proporción es la que por naturaleza realiza esto de la manera más perfecta.”²⁸⁷

Esta unidad que el demiurgo infunde en el cuerpo del mundo se debe a la proporción (*ἀναλογία*) que existe entre los elementos del mundo. La matemática juega un papel fundamental ya que es la encargada de asegurar la unidad y cohesión entre los diferentes elementos que conforman el cuerpo del mundo. Tierra y fuego; aire y agua son las partes que, gracias a su relación numérica, aseguran que el mundo no se disperse y retorne a la indefinición. La amistad mítica de Empédocles es reemplazada por una amistad numérica; es decir, que el principio de unidad mítica de este filósofo, fue matematizado por Platón. “Por esta causa y a partir de tales elementos, en número de cuatro, se generó el cuerpo del mundo. Como concuerda por medio de la proporción, alcanzó la amistad, de manera que, después de esta unión, llegó a ser indisoluble para otro que no fuera el que lo había atado.” El Uno, causa formal de los números, vuelve a ser utilizado por el demiurgo para asegurar la unidad del universo. Las relaciones proporcionales, que son relaciones matemáticas y numéricas complejas, son la causa de la cohesión y la unidad del mundo. Una vez más, las doctrinas no escritas permiten una comprensión más profunda de la estructura del *Timeo* ya que se comprueba la mediación de las realidades matemáticas; además de que el Uno es, en última instancia, la causa formal que guía la actuación del demiurgo.

El demiurgo agota todos los elementos en la construcción del universo. Para garantizar que el cosmos sea un todo completo (*ὅλον*), el demiurgo debe asegurarse de que todos sus entes formen parte de su ser. Esto es logrado agotando los elementos, al procurar que no quede residuo material alguno. Si algún material no fuera utilizado en la construcción del universo, esto podría ser causa de multiplicidad ya que serviría como causa material para la generación de otro mundo. Son tres los propósitos del demiurgo al realizar esta operación: asegurar que el cuerpo esté completo, sea único y no se disuelva la unidad.

²⁸⁷ Platón. *Timeo* 31c. “δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὃς ἂν αὐτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἐν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν.”

Primero, que el conjunto fuera lo más posible un ser vivo completo de partes completas Y, segundo, único, al no quedar nada de lo que pudiera generarse otro semejante; tercero, que no envejeciera ni enfermara, ya que pensó que si objetos calientes o fríos o, en general, de fuertes propiedades rodean a un cuerpo compuesto y lo atacan inoportunamente, lo disuelven y lo corrompen porque introducen enfermedades y vejez.²⁸⁸

Una vez más, el Uno está explícitamente en juego en la actividad del demiurgo. Para éste, es fundamental garantizar que el mundo sea único. Esto se logra al agotar los elementos y no permitir que exista un residuo que dé pauta a otro mundo. Pero, además, esto asegura que el universo contenga todas las partes formando una unidad, un todo completo (ἐν ὅλον). La unidad y unicidad del mundo, es la fuente de su bien. Al igual que en las doctrinas no escritas, la multiplicidad, propia de la díada indeterminada, es la causa del mal. En este pasaje se aprecia con claridad que el demiurgo, al realizar el Uno en el mundo, procura que su creación sea buena volviéndolo inmune a la descomposición, es decir, a la disolución de la unidad. “El Uno garantiza el bien del cosmos, puesto que lo hace un único entero perfecto e inmune a las descomposiciones, precisamente absorbiendo en una unidad la totalidad”.²⁸⁹ El Uno es, en última instancia, la causa final del demiurgo, ya que hace que el universo se mantenga en unidad, es decir, que se mantenga delimitado, definido y ordenado en su ser. Esto es el bien para el mundo: su unidad e unicidad.

No se debe pasar por alto que el alma también es generada por el demiurgo. El alma del mundo es una composición que retoma las ideas fundamentales acerca de la realidad intermedia ya que se sitúa entre lo sensible y lo inteligible. Precisamente, el alma es una mezcla producto de la relación entre tres tipos de realidades: lo mismo, lo otro y el ser. El demiurgo, mediante su actividad, procura que estas tres se conjunten, es decir, se hagan uno. El producto resultante, el alma, es una mezcla formada por una sola Idea (εἰς μίαν πάντα ιδέαν): “A continuación, tomó los

²⁸⁸ Platón. *Timeo* 32d-33a. “[32δ] πρῶτον μὲν ἵνα ὅλον ὅτι μάλιστα ζῶον τέλειον ἐκ τελέων [33α] τῶν μερῶν εἶη, πρὸς δὲ τούτοις ἐν, ἅτε οὐχ ὑπολειμμένων ἐξ ὧν ἄλλο τοιοῦτον γένοιτ’ ἄν, ἔτι δὲ ἵν’ ἀγήρων καὶ ἄνοσον ἦ, κατανοῶν ὡς συστάτῳ σώματι θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ πάνθ’ ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει περιστάμενα ἐξῶθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λύει καὶ νόσους γῆράς τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ.”

²⁸⁹ Giovanni Reale. *Op. Cit.* P. 652.

tres elementos resultantes y los mezcló a todos en una forma: para ajustar la naturaleza de lo otro, difícil de mezclar, a la de lo mismo, utilizó la violencia y los mezcló con el ser.”²⁹⁰

Las doctrinas no escritas permiten una lectura renovada de la generación del alma. Como se analizó en la sección anterior, Platón concibió a la realidad como un todo dividido en planos que tienen dependencia ontológica entre sí. Las realidades primeras, son la causa y explicación de las realidades que se derivan de ellas, siendo los dos principios supremos el Uno y la diada indeterminada. El Ser (οὐσία) es una mezcla. En el *Timeo*, el ser intermedio es producido por el demiurgo mediante la mezcla de lo mismo (ταὐτοῦ) y de lo otro (θατέρου). El alma cósmica es una sola, precisamente porque el demiurgo crea esta unidad y permite la interacción entre lo sensible y lo inteligible. Esto, una vez más, es conseguido gracias a la matematización del alma.

El testimonio de Jenócrates es de suma valía en esta discusión. No es insignificante que este miembro de la Academia concibiera al alma como “un número que se mueve a sí mismo.”²⁹¹ De acuerdo con el texto en cuestión, la *psyché* es una construcción en la que los números juegan un papel fundamental. Este no es el espacio para discutir la intrincada operación matemática que Platón realizó.²⁹² Sin embargo, es fundamental destacar que de 35b a 36b se expone la relación numérica y las operaciones realizadas por Timeo para demostrar una proporción absoluta. Por medio de intervalos (διαστήματα) y relaciones entre el uno, el par y el tres, Timeo demuestra la formación perfecta de dos series numéricas. Esto lo que le permite es, una vez más, agotar la mezcla para asegurar la unidad del alma. “De esta manera consumió la mezcla de la que había creado todo esto.”²⁹³ El número (ἀριθμός) es parte de la mediación que asegura el carácter intermedio del alma y le da una capacidad de conexión entre lo mismo y lo otro.

La geometría también es fundamental para este problema. Los círculos y los movimientos propios del alma tienen, una vez más, una explicación fundamentada en la relación numérica y proporcional. “El demiurgo ordenó que los círculos marcharan de manera contraria unos a otros, tres con una velocidad semejante, los otros cuatro de manera desemejante entre sí y con los otros

²⁹⁰ Platón. *Timeo* 35a. “καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκράσατο εἰς μίαν πάντα ιδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταῦτὸν συναρμόττων βίᾳ.”

²⁹¹ Jenócrates. Fr. 60.

²⁹² Para un excelente análisis se puede consultar el comentario de Cornford. *Op. Cit.* Pp. 60-66.

²⁹³ Platón. *Timeo* 36b. “καὶ δὴ καὶ τὸ μίχθῆν, ἐξ οὗ ταῦτα κατέτεμνευ, οὕτως ἤδη πᾶν κατανηλώκει.”

tres, aunque manteniendo una proporción.”²⁹⁴ El demiurgo es la causa eficiente de que los círculos y movimientos del alma se mantengan en proporción. Esto es, que se mantengan unidos, lo cual le asegura su felicidad y la capacidad noética al alma. Esto último, explica el vínculo entre el Uno y el demiurgo. Una vez más, de forma análoga al caso del cuerpo, el Uno es, en última instancia, el principio de unidad, y por ende, final y de bien para el alma.

La discusión sobre el alma era un tema de discusión importante en el seno de la Academia. Gracias a los reportes de Aristóteles, es posible recuperar y comprender a mayor profundidad este pasaje del *Timeo* desde la base de las doctrinas no escritas. Después de hacer un análisis de la postura de Empédocles, Aristóteles comienza a discutir sobre la concepción platónica del alma:

Del mismo modo también Platón en el *Timeo* hace derivar el alma de los elementos: en efecto, lo semejante es conocido con lo semejante y los objetos están constituidos por los principios. (...) Lo viviente en sí deriva de la idea misma de Uno, de la primera longitud, anchura y profundidad y las otras cosas de manera semejante. Además, dicho de otro modo, la Inteligencia es el Uno, la Ciencia el dos (de hecho tiende al Uno de un solo modo), la Opinión el número de la superficie, la Ciencia el del sólido.²⁹⁵

Este pasaje es de singular importancia para la presente investigación, porque hace evidente la necesidad de considerar ambas tradiciones de conocimiento platónico para comprender a cabalidad su pensamiento. En esta cita Aristóteles menciona explícitamente al *Timeo* y lo toma en cuenta como una fuente de conocimiento sobre el pensamiento de Platón. Pero, además, es evidente que el estagirita establece una relación entre el contenido del *Timeo* y las doctrinas no escritas. El alma deriva de los elementos, éstos a su vez, de las realidades matemáticas y éstas de lo Uno.

El alma, como se ha documentado en el diálogo, es construida por el demiurgo a partir de los elementos. Pero, lo que esta cita hace patente es que, en última instancia, el Uno es el principio mismo del alma. El demiurgo se basa en el Uno para derivar todos los elementos del

²⁹⁴ Platón. *Timeo* 36d. “οὐσῶν ἐκατέρων τριῶν, κατὰ τάναντία μὲν ἀλλήλοις προσέταξεν ἰέναι τοὺς κύκλους, τάχει δὲ τρεῖς μὲν ὁμοίως, τοὺς δὲ τέτταρας ἀλλήλοις καὶ τοῖς τρισὶν ἀνομοίως, ἐν λόγῳ δὲ φερομένους.”

²⁹⁵ Aristóteles. *De anima* I, 2, 404b 18. “αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἐνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως· ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἓν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο (μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἓν), τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ.”

universo, el alma incluida. De forma análoga a la idea del viviente en sí, el alma del mundo es una estructura dimensional que representa al modelo de forma inteligible. Por ello, el alma del mundo es una y única. Al respecto, comenta Giovanni Reale: “El alma es, pues, esa dimensión de línea y superficie que plasma y forma el cuerpo.”²⁹⁶ La *psyché* es una entidad que delimita y determina a lo físico. En ese sentido, el alma tiene una función de *peras*, es decir, de límite para el mundo.

La escuela de Tubinga ha estudiado a profundidad este tema. En particular, Gaiser ha sido el estudioso que ha sintetizado de mejor manera los avances de la investigación.²⁹⁷ Él se percató de que el vínculo entre los números ideales, la geometría y el alma es fundamental para comprender el planteamiento de Platón. El alma es un ente generado, es decir, derivado. Sin embargo, el alma es fundamental porque es la entidad encargada de realizar una mediación entre el ámbito de lo inteligible y lo sensible. Por lo tanto, el alma debe ser una especie de ser intermedio entre la unidad y la multiplicidad. Esto se refleja en el *Timeo* ya que el alma es una mezcla en la que están presentes la identidad, la diversidad y el ser.

Gaiser demostró que la relación entre el alma y los números ideales también se observa en los niveles de conocimiento que se dan en ésta.²⁹⁸ El número uno, que Aristóteles menciona, corresponde con la comprensión de la unidad, es decir, la participación del *nous*. Esto es fundamental, ya que, una vez más, se muestra la importancia que tiene la interacción del Uno con el resto de la filosofía de Platón. El Uno, como se ha destacado, es el principio formal y permite el conocimiento de la unidad. El alma, cuando participa del *nous*, aprehende la unidad de lo inteligido. Por lo tanto, cuando el alma capta la unidad, ejerce de forma virtuosa la inteligencia. Esta es la forma más alta de conocimiento ya que su finalidad es aprehender la esencia del objeto captado. El alma, pues, es el medio que le permite al filósofo, por medio de la dialéctica, alcanzar un conocimiento de los principios. “A la intuición intelectual se la llamaba Uno porque es una especie de unificación con el objeto intuido. En general es propio de la

²⁹⁶ Giovanni Reale. *Op. Cit.* P. 669.

²⁹⁷ K. Gaiser. *La dottrina non scritta di Platone*. Pp. 47-72.

²⁹⁸ K. Gaiser. *Op. Cit.* P. 51.

intuición intelectual el proceso (...) que lleva precisamente a catar la unidad de la Idea, haciéndose uno con esta.”²⁹⁹

Con lo anterior, se han mostrado los nexos fundamentales que existen entre el Uno y el demiurgo. A lo largo de esta sección se han analizado los diversos pasajes en que se puede observar la relación entre el Uno y el demiurgo. En primer lugar, se demostró la pertinencia de recurrir a las doctrinas no escritas en el *Timeo*. Posteriormente, se hicieron explícitas las diferentes maneras en que el Uno permite reinterpretar y comprender a cabalidad ciertos problemas del diálogo.

El primer caso que se estudió fue la actividad del demiurgo que consiste en pasar del desorden al orden. El demiurgo es la causa eficiente de esta acción en el mundo. Pero, el Uno es la causa final de esta acción. Realizar el bien en el mundo y conducirlo hacia lo mejor consiste en hacerlo Uno. La segunda instancia analizada fue el ordenamiento del mundo a través del *nous*. Se evidenció que el demiurgo debe ser identificado con la forma de inteligencia y que su acción es someter a la necesidad. Gracias a esto, el cosmos es fabricado como una mezcla inteligible y sensible, dotada de orden y unidad. Lo anterior evidencia la relación existente entre el demiurgo y el Uno ya que el cosmos —producto de la inteligencia demiúrgica— es bueno e inteligible porque hay presencia del Uno en él.

El poder del demiurgo consiste en combinar la multiplicidad y conducirla hacia la unidad. Para lograr lo anterior, el demiurgo se basa en las ideas y en los números. En el *Timeo* no aparece de forma explícita el Uno; sin embargo, se comprobó que se encuentra en los fundamentos de la argumentación. Esto, además, permite vincularlo de forma directa con los testimonios de las doctrinas no escritas ya que se observa que las ideas no son el principio último de la filosofía de Platón. Por el contrario, se observa que las matemáticas tienen un papel fundamental ya que a través de estas realidades el demiurgo produce el orden, la proporción y armonía del universo. El Uno es, en última instancia, la causa formal de la realidad del cosmos.

Por ello, el Uno aparece de forma explícita en las argumentaciones sobre la unicidad del mundo. El cosmos es perfecto, porque el demiurgo lo hace sólo uno. La mejor de las causas crea

²⁹⁹ Giovanni Reale. *Op. Cit.* P. 669.

al mejor de los seres generados, porque se basa en el modelo inteligible. Este modelo es sólo uno, por lo que el ser derivado de este debe ser uno y único. Además, se demostró que la causa de la unidad en el cosmos es la acción del demiurgo, ya que el infunde por medio de las relaciones numéricas estabilidad en los seres. Gracias al contenido de las doctrinas no escritas, se comprobó que, en este punto, el Uno es causa final al asegurar la definición y el bien de las entidades. Esto coincide con el reporte de las *agrapha dogmata* en las que el Uno es la fuente del bien y de la definición de los seres.

Por último, se patentizó la forma en que el demiurgo construyó el cuerpo y el alma del mundo. En la generación de estas realidades constitutivas del universo, el demiurgo se basó en la idea del Uno y se auxilió de las matemáticas para generar su estructura metafísica. En ambos casos, se comprobó que la presencia del Uno es fundamental para comprender la actividad del demiurgo ya que éste basa su actividad en este principio.

Epílogo

En esta investigación se ha mostrado que el Uno y el demiurgo tienen un vínculo estructural que es fundamental para comprender la metafísica de Platón. El Uno es, de acuerdo con las doctrinas no escritas, el principio formal, de unidad y del Bien. El demiurgo, por su parte, es una imagen mítica que simboliza al $\nu\omicron\delta\zeta$ encargado de dirigir la ordenación del universo. La inteligencia demiúrgica sustenta su actividad creadora en el Uno: el Uno es el principio ontológico que rige al demiurgo y, en ese sentido, dirige la generación del cosmos, otorgándole su forma, orden, bondad y racionalidad. Gracias al análisis conjunto de ambas fuentes de conocimiento se logró generar una comprensión más rica y completa del *Timeo* y de los planteamientos metafísicos de Platón.

Sin embargo, ha de reconocerse que la discusión presentada en esta investigación está lejos de agotar la discusión teórica sobre la filosofía platónica. El problema hermenéutico entre las doctrinas no escritas y la obra del ateniense aún tiene mucho que aportar al estudio del platonismo. El demiurgo y su vínculo con el principio de lo Uno es materia para futuras investigaciones. La compleja relación entre los principios últimos, las matemáticas, las ideas y el mundo sensible es un tema intrincado que toca puntos fundamentales del planteamiento metafísico del fundador de la Academia. A esto, se suman sendas preguntas sobre la relación del *Timeo* con otros diálogos en los que aparece el demiurgo como las *Leyes* o el *Filebo*. Por otra parte, el demiurgo y el Uno serán objeto de una importante especulación filosófica posterior, particularmente, en el neoplatonismo, con lo que se abren nuevas rutas de indagación. Asimismo, cabe señalar que el desarrollo de estos estudios apenas comienza a germinar en el reino de la lengua española. A continuación, se exponen los principales resultados de la investigación:

1. El primer capítulo de la investigación abordó el estado de la cuestión acerca del problema hermenéutico que existe al estudiar e interpretar el pensamiento de Platón. En este capítulo se presentó la discusión sobre la relación entre la obra escrita y las doctrinas no escritas. Se revisaron las dos posturas más influyentes: la de F. E. D. Schleiermacher y sus seguidores y la de la escuela de Tubinga y sus partidarios.

2. Se mostró que para los primeros, la obra escrita constituía el *súmmum* del pensamiento del seguidor de Sócrates ya que es autárquica, completa y forma un unidad. Por ello, la investigación debería centrarse únicamente en el contenido de los diálogos. En éstos se halla la totalidad y unidad del sistema filosófico del ateniense. La validez e importancia de las doctrinas no escritas fue relegada o prácticamente negada por el planteamiento de Schleiermacher.

3. Se documentó la postura de la escuela de Tubinga. Este grupo de investigación cuestionó de forma crítica e histórica los presupuestos teóricos de Schleiermacher y sus seguidores. Hans Krämer, Konrad Gaiser, Thomas A. Szlezák y Giovanni Reale demostraron que es necesario restituir el valor de las doctrinas no escritas y reinterpretar con base en éstas el contenido de los diálogos escritos para poder interpretar de mejor manera el pensamiento filosófico de Platón. Estos autores exponen la falta de autarquía de la obra escrita, ya que, en realidad, los textos mismos apuntan hacia la oralidad dialéctica y los planteamientos de la Academia. De ahí la necesidad de complementar el contenido del *corpus* escrito con lo señalado en las *ágrapha dógmata*.

4. Debido a lo anterior, en la presente investigación se optó por emplear una metodología en la que ambas fuentes de conocimiento se complementaran y fueran puestas en diálogo. La doctrina de los principios y los contenidos de las *ágrapha dógmata* se convierten en una llave que permite descifrar y reinterpretar los escritos de Platón. Esta tesis partió de dicho marco teórico y se analizó de forma conjunta el *Timeo* con las doctrinas no escritas. Con esto se respetó la importancia de la obra escrita; sin embargo, se hizo patente su falta de autarquía y, por ello, se complementó su interpretación con las propuestas de las doctrinas no escritas.

5. En el segundo capítulo se realizó una lectura directa del *Timeo* en la que se mostró la importancia de dilucidar su sentido, estructura y la relevancia de su prosopografía sin apelar a la tradición oral. Se comprobó que se trata de un diálogo fundamental, ya que en éste se muestran importantes avances teóricos. Se argumentó que el sentido del *Timeo* consiste en posicionar al ser humano en el cosmos desde una perspectiva ontológica que funda y dirige

sus objetivos éticos y políticos. Tomando esto como base, se comenzó a hacer un análisis de la figura del demiurgo.

6. Para ello, se mostró la importancia que tiene el carácter mítico del diálogo y su condición de *eikos muthos*. El que la mayor parte del discurso de Timeo sea un relato probable, empero, no significa que el contenido sea trivial. Por el contrario, esto obliga al intérprete a tomar en cuenta la forma de la argumentación para no caer en paradojas y errores. Esto es fundamental para el estudio de la figura del demiurgo. A través del análisis del texto, se demostró que el demiurgo es una figura mítica; pero esto no implica que deba ser descartado como un mero adorno en la argumentación. Se analizó la importancia que el demiurgo ostenta para la argumentación metafísica de Timeo.

7. Asimismo, se mostraron los cuatro axiomas que dan forma al entramado cosmológico y su relación con las metáforas de padre y creador. Se señaló que el demiurgo es, en el diálogo, una forma de aludir míticamente a un principio de causalidad que permite explicar la compleja relación entre el modelo inteligible y el mundo del devenir.

8. El tercer capítulo, finalmente, expuso la relación que existe entre la figura del demiurgo y las doctrinas no escritas. La investigación mostró que el demiurgo es, en realidad, una forma mítica de referirse al *nous*. Esto se logró mediante el análisis del texto, pero también tomando en consideración fragmentos y alusiones que aparecen en las doctrinas no escritas. Con esto, quedó claro que la figura del demiurgo tiene una importancia capital para comprender el pensamiento metafísico de Platón ya que, en el nivel de lo escrito, es un principio de causalidad que permite vincular a las entidades inteligibles con los seres sensibles.

9. El apartado posterior expuso el principio de lo Uno. A través de los testimonios de las doctrinas escritas, se sintetizó y documentó la concepción que Platón tuvo de este principio. Esta sección tiene una importancia vital para la investigación ya que aclara la doctrina de los principios que Platón sostuvo y reservó para el ámbito de la discusión oral. Se patentizó que para el filósofo ateniense existían dos principios originarios de los que, por medio de la interacción entre ellos, se derivan el resto de las entidades del universo. El Uno y

la diada indeterminada son los principios últimos que sostienen la metafísica platónica. A partir de ellos, se derivan las realidades matemáticas, las formas y el mundo del devenir. El Uno es el principio formal y la causa del bien. Esto quiere decir que el Uno es el principio que explica lo ordenado, lo delimitado, determinado y bueno que existe en el universo.

10. La última sección acomete la tarea fundamental de la presente investigación: demostrar que el demiurgo guarda una relación estructural con lo Uno. Se comprobó que el demiurgo actúa siguiendo el principio de lo Uno para la generación del cosmos. En primer lugar, se mostró que el propio *Timeo* alude de forma explícita en tres ocasiones a la necesidad de acudir a las doctrinas no escritas. Posteriormente, se analizó cómo diferentes problemas: la unidad del mundo, su unicidad, así como la relación entre las matemáticas y los elementos eran clarificados apelando a la tradición indirecta. En todos ellos, el demiurgo se vale, en última instancia, del principio de lo Uno para guiar y conducir su actividad en el mundo. Además, se comprobó que la construcción del alma y el cuerpo del mundo son actividades propias del *nous* suprasensible y que el Uno es la causa del bien en el universo. Con ello se comprobó que el demiurgo se basa en el Uno para asegurar, en la medida de sus posibilidades, la bondad, cohesión y belleza del cosmos, producto de la interacción entre los diferentes niveles jerárquicos de la realidad.

El análisis desplegado en estas páginas, por lo tanto, comprobó que el vínculo entre el Uno y el demiurgo es estructural y tiene una importancia metafísica vital para comprender la filosofía de Platón. El demiurgo fundamenta su actividad en el Uno y con base en este principio ontológico orienta la generación del universo, valiéndose de las ideas y de las matemáticas. El antiguo problema de la unidad y la multiplicidad, así como los planteamientos sobre la causalidad y finalidad del universo encuentran una expresión renovada en el planteamiento platónico. Este estudio muestra la necesidad de realizar futuras investigaciones que pongan en diálogo a la tradición oral con la escrita en aras de fortalecer la comprensión filosófica de los principios para el fundador de la Academia. De esta manera, se abren nuevos caminos para los estudios platónicos y la reflexión filosófica.

La presente investigación, por lo tanto, cumplió con el cometido de comprobar el vínculo entre las doctrinas no escritas y los diálogos a través del análisis específico del demiurgo y el Uno. Lejos de cerrar el problema, esta pequeña aportación pretende abrir el diálogo y el debate académico sobre la importancia de las doctrinas no escritas para comprender la filosofía de Platón. La reflexión acerca de los principios ha sido y continuará siendo una empresa fundamental para quienes pretenden adentrarse en la intrincada travesía del conocimiento, camino del filósofo.

Fuentes Consultadas

Fuentes primarias:

- Francis M. Cornford. *Plato's Cosmology*. Hackett Publishing (primera reimpression), Indianapolis, 1997.
- Platón. *Critias* en “Diálogos II”. (Traducción de Francisco Lisi) Gredos, Madrid, 2011.
- Platón. *República* en “Diálogos II”. (Traducción de Conrado Eggers Lan) Gredos, Madrid, 2011.
- Platón. *Timeo* en “Diálogos II”. (Traducción de Francisco Lisi) Gredos, Madrid, 2011.
- Plato. *Timaeus and Critias* (Traducción de D. Lee). Penguin Books, London, 1972.
- Plato. *Timaeus and Critias* (Traducción de R. Waterfield). Oxford University Press, Oxford, 2008.
- J. R. Arana Marcos. *Platón. Doctrinas no escritas. Antología*. Universidad del País Vasco, España, 1998.

Fuentes secundarias:

- L. Brandwood. *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- L. Brisson. *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon*. Akademie Verlag, Sankt Augustin, 1994.
- . *Plato the Myth Maker* (traducción G. Naddaf). Chicago University Press, Chicago, 2000.
- L. Brisson. & F. W. Meyerstein. *Inventer l'Univers*, Paris, 1991.
- S. Broadie. *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- M. F. Burnyeat. “Eikôs Mythos,” *Rizai*, 2.2, 2005. Pp.143–165.
- . “Plato on Why Mathematics is Good for the Soul,” en T. Smiley (ed.). *Mathematics and Necessity: Essays in the History of Philosophy, Proceedings of the British Academy 103*. Oxford University Press, Oxford, 1994.
- Calcidius, 1962, *Timaeus a Calcidio Translatus*
- T. Calvo & L. Brisson (eds.). *Interpreting the Timaeus and Critias*. Akademie Verlag, Sankt Augustin, 1997.
- G. R. Carone. *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*. Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- G. S. Claghorn. *Aristotle's criticism of Plato's Timaeus*. The Hague, Holanda, 1954.
- H. F. Cherniss. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1994.
- Giorgio Colli. *Platón Político*. (Traducción de Jordi Raventós). Siruela, Madrid, 2008.
- Anne Freire Ashbaugh. *Plato's Theory of Explanation*. State University of New York Press, Nueva York, 1988.
- K. Gaiser. *La dottrina non scritta di Platone*.

- . *Platons ungeschriebene Lehre - Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*.
- W. K. C. Guthrie. *A history of Greek Philosophy. Volume 5*. Cambridge University Press, Nueva York, 1978.
- R. Hackforth. "Plato's Theism" en *The Classical Quarterly Journal*, vol. 30, 1936.
- T. K. Johansen. *Plato's Natural Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- C. H. Kahn. *Plato and the post-socratic dialogue*. Cambridge University Press, Nueva York, 2013.
- T. Kjeller Johansen. *Plato's Natural Philosophy*. Cambridge University Press, Nueva York, 2004.
- D. Keyt "The Mad Craftsman of the *Timaeus*," *Philosophical Review*, 80, 1971. Pp. 230–235.
- H. J. Krämer. *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Carl Winter Universität Verlag, Heidelberg, 1959.
- . *Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e)*. De Gruyter, Alemania, 2014.
- . *Gesammelte Aufsätze zu Platon*. De Gruyter, Alemania, 2014.
- . *Platón y los fundamentos de la metafísica: ensayo sobre la teoría de los principios y sobre las doctrinas no escritas de Platón*. (Traducción de Ángel J. Cappelletti & Alberto Rosales). Monte Avila Editores, Venezuela, 1996.
- Stephen Menn. *Plato on God as Nous*. The Journal of the History of Philosophy, Estados Unidos, 1995.
- D. R. Miller. *The third kind in Plato's Timaeus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2003.
- R. Mohr, K. Sanders & B. Sattler (eds.). *One Book, The Whole Universe: Plato's Timaeus Today*. Parmenides Publishing, Las Vegas, 2009.
- E. D. Perl. "The Demiurge and the Forms: A Return to the Ancient Interpretation of Plato's *Timaeus*," *Ancient Philosophy*, 18, 1998. Pp. 81–92.
- G. Reale. *Autotestimonianze e Rimandi dei dialoghi di Platone alle "Dottrine non scritte"*. Bompiani, Milan, 2008.
- . *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "Dottrine non scritte"*. Bompiani, Milan, 2010.
- . *Por una Nueva Interpretación de Platón: Relectura de la Metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «doctrinas no escritas»*. (Traducción de María Pons Irazazábal) Herder, Barcelona, 2003.
- . *Platone: Alla ricerca della sapienza segreta*. RCS, Milan, 1998.
- . *Platón: En búsqueda de la sabiduría secreta*. (Traducción de María Pons Irazazábal) Herder, Barcelona, 2009.
- Th. A. Szlezák. *Platone e la scrittura della filosofia*. Università Cattolica del Sacro Cuore, Milán, 1988.
- . *Leer a Platón*. Alianza Editorial, Madrid, 1997.

- . *Das Bild des Dialektikers in Platon späten Dialogen*. Walter de Gruyter, Alemania, 2004.
- . “The *Doukonta* of the platonic dialectician”, en *Peitho Examina Antiqua* (6), 2015.
- L. Tarán, L. “The Creation Myth in Plato's *Timaeus*,” en J. P. Anton and G. Kustas (eds.). *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 1, SUNY Press, Albany, 1991.
- A. E. Taylor. *A commentary on Plato's Timaeus*. Oxford Clarendon Press, Reino Unido, 1928.
- M. Vegetti. *Quince lecciones sobre Platón*. (Traducción de Miguel Salazar). Gredos, Madrid, 2012.
- G. Vlastos. “The Disorderly Motion in the *Timaeus*,” en D. W. Graham (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics en Studies in Greek Philosophy*, vol. 2. Princeton University Press, Princeton, 1995.
- , 1965b, “Creation in the *Timaeus*: Is It a Fiction?” in *Studies in Plato's Metaphysics*, R. E. Allen (ed.), en *Studies in Greek Philosophy*, vol. 2, D. W. Graham (ed.). Princeton University Press, Princeton, 1995.
- , 1975, *Plato's Universe*. Parmenides Publishing, Las Vegas, 2005.
- U. Wilamowitz-Moellendorff. *Platon. Sein Leben und seine Werke*. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1920.
- G. Watson. *Plato's Unwritten Teaching*. St. Patrick College, Maynooth, 1973.
- M. R. Wright (ed.). *Reason and Necessity: Essays on Plato's 'Timaeus'*. Duckworth, London, 2000.