

LA NATURALEZA DEL HOMBRE EN EL PROYECTO COSMO-POLÍTICO DE PLATÓN

Carolina Castro Faune *

RESUMEN

Se trata de mostrar que la naturaleza del hombre según la cosmología de Platón, se relaciona estrechamente con su propuesta política. Partiendo del contexto dramático del *Timeo* como marco interpretativo, se aborda la naturaleza del hombre según se expone en el diálogo, para demostrar que los ciudadanos del mejor Estado deben ser educados física y psicológicamente, de acuerdo con su naturaleza y con el orden del cosmos.

Descriptores: generado- alma- causa- hombre- conocimiento

* Diploma de estudios avanzados en Filosofía antigua. Doctoranda Programa Problemas del pensar filosófico. Universidad Autónoma de Madrid. E-mail: carolina.castro@estudiante.uam.es

En general, el idealismo de Platón se caracteriza por lo que se ha dado en denominar dualismo ontológico. Esta categórica afirmación casi parece ocultar todas las dificultades que encierra interpretar un tal dualismo en el marco de un pensamiento que está lejos de ser sistemático. En efecto, considerar el mundo ideal como un concepto que puede insertarse dentro de un sistema filosófico es una perspectiva que escapa al pensamiento de Platón. En este sentido, la forma dialógica de la obra de Platón, es el intento de poner por escrito, un modo de expresión adecuado para el desarrollo del pensamiento filosófico. El discurso dialógico pone en movimiento una dinámica de pregunta y respuesta que estructura el argumento presentado. Es un modo de pensar lo que Platón se ha propuesto representar en cada una de sus obras. Por ello, cada uno de sus diálogos resulta ser más bien un ejercicio de pensamiento, con un comienzo, un desarrollo y un fin propio, y donde cualquier posible relación que se establezca con otros diálogos, debe considerar que cada uno de ellos estructura los argumentos de acuerdo a una lógica interna. En consecuencia, los elementos que configuran la dimensión dramática del diálogo; el lugar, ambiente y personajes, y su relación con el tema sobre el que versará el diálogo, se presentan como señales del sentido que tiene la investigación emprendida en cada caso; a medida que se desarrolla el diálogo y los personajes van desplegando sus argumentos, se muestra que la comunicación que establecen entre ellos, obliga al lector a desarrollar un proceso de comprensión cuya experiencia es el objetivo del diálogo. A través de la puesta en escena del diálogo, Platón logra que el lector experimente la actitud interrogadora que caracteriza a la filosofía. En este sentido, los diálogos de Platón son filosofía, y un análisis de la dimensión dramática de su obra nos puede ayudar a comprender mejor hasta qué punto las ideas que Platón expresa a través de sus personajes, son un diálogo con sus propias ideas y con la tradición de la cual es heredero su pensamiento.

Así, se comprende que la intención de plantear una teoría de las ideas no responde a la necesidad de definir un principio doctrinal, sino a la necesidad de abordar el problema fundamental del pensamiento griego; a saber, cómo puede existir algo que sea estable a través del flujo constante del mundo. En consecuencia, con el objetivo de examinar una de las diversas perspectivas desde la cual plantea la cuestión de la participación, hemos querido aventurarnos en la interpretación de algunos pasajes del *Timeo*, donde se describe la naturaleza humana, sus capacidades cognitivas y su bondad. Nuestra interpretación, basándose en una reflexión sobre la dimensión dramática del diálogo, demostrará que el discurso sobre la realidad sensible puede ser verdadero. Asimismo, podremos apreciar que es la situación dramática del diálogo lo que permite comprender el sentido de las conclusiones que podemos obtener acerca de su temática. Nos remitimos entonces al diálogo del *Timeo*, donde Platón nos presenta una descripción de la generación del hombre, que lo define por naturaleza como un ser inteligente y bueno, base del ciudadano virtuoso educado

en la polis. De este modo, podremos comprender mejor cómo Platón logra fundar el orden humano de la polis en la naturaleza eterna de las leyes del cosmos.

1. EL MARCO DRAMÁTICO DE LA DEFINICIÓN DEL HOMBRE DEL TIMEO

En el diálogo del *Timeo* de Platón, encontramos una descripción biológica del hombre, que incluye una descripción de sus partes constitutivas¹ y su funcionamiento². Esta descripción se incluye en un discurso cuyo objeto es exponer una cosmología, según la cual el hombre es una parte más del universo generado, que junto con el resto de los cuerpos generados conforman la totalidad del cosmos. Para abordar el sentido de esta cosmología³, y en consecuencia el sentido de la descripción de la naturaleza del hombre, es preciso enmarcar el discurso cosmológico dentro del diálogo, y esto implica considerar su dimensión dramática, y la relación que ésta mantiene con los temas tratados.

Así, nos referimos al inicio del diálogo, en lo que se considera el prólogo del discurso sobre el origen del universo. Allí, vemos que la cosmología que Platón nos presenta, obedece a un plan trazado por los interlocutores desde el principio, a modo de proemio al discurso sobre la generación del universo, que realizará Timeo⁴. En efecto, la narración de Timeo forma parte de una serie de discursos que los personajes realizarán como respuesta a una petición de Sócrates, con ocasión de las fiestas de Atenas⁵. Critias de Atenas, Timeo de Locris y Hermócrates de Siracusa⁶, seguirán un plan discursivo, cuyo objetivo es ofrecer un regalo a Sócrates, a cambio del discurso que éste ha proferido la velada anterior⁷. La

¹ *Tim.* 69d.73b. *Timeo* (2010), traducción de José María Zamora Calvo, Madrid: Abada. Fuentes griegas Plato, *Timaeus* (greek) disponible en Internet en:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?jsessionid=6E4FEA181E5F45EFA06C14524B364808?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0179%3atext%3dTim> (con acceso 22-08-2010).

² *Tim.* 77c-81e, *ibid.*

³ *Tim.* 27c-92c, *ibid.*

⁴ *Tim.* 27a-b, *ibid.*

⁵ Se ha discutido sobre la fecha exacta de la velada representada en el *Timeo*. Esta polémica surge a partir de la lectura de Plutarco, quien establece que la reunión habría tenido lugar durante las fiestas Aparturias. No obstante, las investigaciones históricas y filológicas actuales parecen coincidir en que la reunión habría tenido lugar durante las Panateneas. Sobre el problema histórico de la fecha de celebración del encuentro descrito en el *Timeo*, véase Lampert and Ch. Planeaux (1998) 'Who's who in Plato's Timaeus-Critias and why', *The Review of Metaphysic*, Vol. 52, No. 1.

⁶ Se ha identificado al Critias de Platón como uno de los Treinta Tiranos, o con el abuelo de éste. Por otra parte, Platón nos presenta a Timeo como un reconocido científico y político. Además, Locri era una de las ciudades del sur de Italia donde había florecido el pitagorismo, lo que explicaría la importancia del conocimiento matemático en el discurso del personaje de Platón. Por su parte, el personaje de Hermócrates parece referir al reconocido político de Siracusa que derrotó la invasión imperialista de Atenas en el 413 a. C. Tanto Locri como Suracusa habían sido enemigas de Atenas durante la guerra del Peloponeso, y la presencia de estos extranjeros en Atenas queda justificada sólo por las festividades que se celebraban en honor a la diosa de la ciudad. Para más detalles históricos y su importancia para la interpretación del cuadro dramáticos del *Timeo* véase L. Lampert and Ch. Planeaux (1998) 'Who's who in Plato's Timaeus-Critias and why', *The Review of Metaphysic*, ed. cit.

⁷ *Tim.* 19b-c, ed. cit.

temática del discurso de Sócrates ha sido la definición de la clase de los guardianes del Estado y su educación⁸. Durante la noche, Sócrates ha tenido una extraña impresión (πάθος), a partir de la cual, surge en él la necesidad de ver en movimiento el Estado ideal de guardianes que ha sido presentado la velada anterior. Así, con ocasión de esta nueva reunión, pide a sus interlocutores que realicen un discurso que ponga movimiento el Estado ideal, mostrando cómo desarrollan sus virtudes en la guerra.

‘προσέοικεν δὲ τινί μοι τοιῶδε τὸ πάθος, οἷον εἴ τις ζῶα καλὰ που θεασάμενος, εἴτε ὑπὸ γραφῆς εἰργασμένα εἴτε καὶ ζῶντα ἀληθινῶς ἠσυχίαν δὲ ἄγοντα, εἰς ἐπιθυμίαν ἀφίκοιτο θεάσασθαι κινούμενά τε αὐτὰ καὶ τι τῶν τοῖς σώμασιν δοκούτων προσήκειν κατὰ τὴν ἀγωνίαν ἀθλοῦτα; ταῦτόν καὶ ἐγὼ πέπονθα πρὸς τὴν πόλιν ἣν διήλθομεν.’⁹

Entonces, Critias recuerda una vieja leyenda que su abuelo le ha narrado en su niñez, acerca de la guerra que mantuvieron la antigua Atenas y la Atlántida¹⁰. Asimilando los ciudadanos descritos por Sócrates, a los antiguos atenienses, Critias realizará un discurso que mostrará sus virtudes en su mítica batalla contra los habitantes de la Atlántida¹¹. Pero antes, Timeo deberá realizar el discurso que muestre la naturaleza de los hombres (ἄνθρώπων φύσις) que constituyen este Estado; su origen y su constitución, ya que sólo ésta, junto con la educación descrita por Sócrates, les permite alcanzar la virtud en la guerra, sobre la que versará el discurso de Critias.

‘σκόπει δὴ τὴν τῶν ξενίων σοι διάθεσιν, ὃ Σώκρατες, ἧ δάθεμεν. ἔδοξεν γὰρ ἡμῖν τίμαιον μὲν, ἅτε ὄντα ἀστρονομικώτατον ἡμῶν καὶ περὶ φύσεως τοῦ παντός εἰδέναι μάλιστα ἔργον πεποιημένον, πρῶτον λέγειν ἀρκόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν; ἐμὲ δὲ μετὰ τοῦτον, ὡς παρὰ μὲν τούτου δεδεγμένον ἀνθρώπους τῷ λόγῳ γεγονότας παρὰ σοῦ δὲ πεπαιδευμένους διαφερόντως αὐτῶν τινας, κατὰ δὲ τὸν Σόλωνος λόγον τε καὶ νόμον εἰσαγαγόντα αὐτούς ὡς εἰς δικαστὰς ἡμῶν ποιῆσαι πολίτας τῆς πόλεως τῆσδε ὡς ὄντας τοὺς τότε Ἀθηναίους, οὓς ἐμήνυσεν ἀφανεῖς ὄντας ἢ τῶν ἱερῶν γραμμῶν φύμη, τὰ λοιπὰ δὲ ὡς περὶ πολιτῶν καὶ Ἀθηναίων ὄντων ἤδη ποιῆσθαι τοὺς λόγους’¹²

A partir de este cuadro dramático, podemos interpretar el objetivo de los discursos, y la perspectiva desde la que se plantea la generación del cosmos y del hombre. La referencia al discurso que Sócrates ha proferido la velada anterior, incluye algunos de los temas

⁸ *Tim.* 17b-19b, *ibid.*

⁹ *Tim.* 19-b-c, *ibid.*, ‘Lo que sentí es semejante, me parece, a aquel que experimenta alguien que ha visto en alguna parte animales hermosos, bien en pintura o verdaderamente vivos, pero en reposo, le asaltara el deseo de verlos moverse o rivalizar en la lucha, algo que parece conveniente a sus cuerpos’.

¹⁰ *Tim.* 20d-23c, *ibid.*

¹¹ *Tim.* 20e-26e, *ibid.*

¹² *Tim.* 27a-b, *ibid.*, ‘Nos pareció que Timeo, por ser el que más astronomía conoce de nosotros y el que ha hecho un mayor esfuerzo por penetrar en la naturaleza del universo, debía hablar primero, comenzando con el origen del mundo y terminando con la naturaleza de los hombres. Y después de él, yo, como si recibiera de él a los hombres nacidos en su discurso, y de ti a algunos de ellos educados de diferente manera, cuando los haga comparecer ante nosotros como frente a jueces, según la palabra y la ley de Solón, los haré ciudadanos de esta ciudad, como si fueran los atenienses de entonces, de los que la tradición de los textos sagrados revela que desaparecieron y, por lo demás, hablaré de ellos como si ya fueran ciudadanos y atenienses.’

abordados en la *República*¹³ y, si bien es cierto que el resumen realizado por Sócrates no considera al filósofo rey ni a la decadencia del Estado¹⁴, innegablemente establece una tensión dramática con la propuesta política de Platón¹⁵. La tentativa de dar movimiento a la imagen del mejor Estado y sus ciudadanos se traduce en la búsqueda de la mejor constitución posible y de cuáles son los hombres que la componen. Así, los interlocutores de Sócrates proceden a trazar el plan de los discursos que, con objeto de dar respuesta a Sócrates, mostrarán la generación de los hombres destinados a ser los ciudadanos del mejor estado, y la virtud que éstos demuestran en la guerra. El discurso que planea realizar Critias sobre la guerra entre la antigua Atenas y la Atlántida, dará un movimiento temporal al cuadro de Sócrates, situándolos en los acontecimientos del pasado, que forman parte de la realidad (ἐπι τᾶληθῆς δεῦρο)¹⁶. En tanto que el discurso de Timeo será dar fundamento a la

¹³ El resumen temático que presenta Sócrates se centra en la mejor constitución del Estado y qué clase de hombres requeriría, incluyendo las siguientes cuestiones: separación de la clase de guardianes y de agricultores (cfr. *República* II, 374 a-d, en *Diálogos IV* (2000) traducción de Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos. Fuentes griegas Plato, *Respublica* (greek) disponible en Internet en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0167> (con acceso 22-08-2010), la distribución de funciones según la naturaleza de cada uno (cfr. *Resp.* II, 369 e-370c y IV, 423 d), la función defensiva de los guardianes (cfr. *Resp.* II, 375 c; III, 414 b y 415 d-e), definición del alma de los guardianes (cfr. *Resp.* II, 374 e-376c), su educación (cfr. *Resp.* II, 376 e y ss.; III, 403 c y ss.; 410 c y ss.), la supresión de la propiedad privada (cfr. *Resp.* III, 416 d-417 b; V, 464 b-c), la igualdad de las mujeres (cfr. *Resp.* V, 451 y ss.; 466 c-d), la educación común de los hijos (cfr. *Resp.* V, 460 c-d; 461 d-e), planificación de lazos matrimoniales y descendencia (cfr. *Resp.* V, 458 e y ss.), y la movilidad social a partir de la excelencia (cfr. *Resp.* III, 415 b-c; IV 423 c-d; V 460 d). Timeo y Sócrates afirman que ninguno de los temas del día anterior han sido olvidados (*Tim.* 19 a-b), lo que permite concluir que no puede establecerse con rigor una continuidad entre las secuencias dramáticas de la velada anterior mencionada en Timeo y el encuentro que tiene lugar en *República*. No obstante, la relación temática entre ambos diálogos es innegable.

¹⁴ Como señala D. Clay (1997) 'The plan of de Plato's Critias', en Tomás Calvo y Luc Brisson (eds.) *Interpreting Timaeus-Critias, proceeding of the IV Symposium Platonicum*; selected papers, Academia Verlag, pp. 49-54, en el *Timeo* no se menciona la propuesta del rey-filósofo, ni su educación, ni la decadencia de Kaliopolis de los libros VII-VIII, ni los tópicos principales del libro X, lo que lleva pensar que si bien Platón refiere a los temas de la *República*, su objetivo no es recoger la propuesta el contenido total de esta obra. El deseo de Sócrates de ver el Estado ideal en movimiento, representa la necesidad de realizar un discurso que lleve desde el ideal al mundo sensible, eludiendo de este modo el problema del gobierno del Estado de la *República*.

¹⁵ Mucho se ha discutido sobre la relación entre la cosmología del *Timeo* y la propuesta política de la *República*. Mientras Taylor (1928) *A Commentary on the Plato's Timaeus*, Oxford: Clarendon Press, afirma que el prólogo daría una introducción más al discurso de Critias que al de Timeo, y que éste último posee un valor por sí mismo gracias a la síntesis de conocimientos científicos y, fundamentalmente pitagóricos de la época, Conford (1937) *Plato's Cosmology*, London: Routledge & Kegan Paul, ha sostenido que a través del prólogo, Platón nos informa que el discurso sobre la generación del universo dará un fundamento cosmológico a la moral pública propuesta en la *República*. Siguiendo a C. Natali (2003) 'Antropología, política e struttura del Timeo', en C. Natali e S. Maso (eds.) *Plato Physicus*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert, nuestra posición será más bien mediadora, considerando que el contenido científico del discurso cosmológico del Timeo y la temática política que inunda el marco dramático en el que se mueven los personajes, son elementos que se complementan y permiten el enriquecimiento de la interpretación del diálogo.

¹⁶ *Tim.* 26d, ed. cit.

virtud de estos hombres, a través de una descripción de su naturaleza (φύσις)¹⁷. De este modo, Platón logrará entretener una propuesta política que, partiendo desde la física y atravesando una antropología, funda un discurso según el cual la organización política se basa en las leyes que rigen el cosmos¹⁸.

Ahora bien, el discurso de Timeo será definido como un mito¹⁹, mientras que Critias intentará realizar un discurso verdadero²⁰. Pese a que ambos discursos pretenden dar una imagen lo más verdadera posible de cómo vivirían los hombres de la polis de Sócrates²¹, ambos difieren en el modo de proceder para lograr su objetivo²². En efecto, en el caso de Critias, la verdad de su discurso depende de su capacidad de introducir el Estado ideal en el marco de hechos verdaderos, transmitidos a través del tiempo por tradición escrita²³. Mientras que el mito de Timeo funda su verdad en la correspondencia del discurso con su objeto, según los principios que el mismo Timeo señala en el proemio a su discurso²⁴. Así, Timeo definirá su discurso como verosímil, 'τοὺς δὲ τὸ ὕπὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνοσ ἐικότας ἀνὰ λόγον τε ἐκεῖνων ὄντας'²⁵. El discurso de Timeo es referido como un mito verosímil (εἰκόσ μῦθος) en la medida que la descripción de su objeto, en este caso el universo generado, se basa en la similitud que el universo descrito mantiene con la

¹⁷ Como ha señalado C. Natali (2003) 'Antropología, política e struttura del Timeo', *Plato Physicus*, ed. cit., pp. 225-231, la relación entre el prólogo y el diálogo del Timeo nos permite apreciar cómo se estructura el pensamiento político, antropológico y físico de Platón.

¹⁸ Desde un análisis estructural, el plan de los discursos obedece a las narraciones en la tradición del περὶ φύσεως. Véase G. Naddaf (1997) 'Plato and the περὶ φύσεως tradition', en Tomás Calvo y Luc Brisson (eds.) *Interpreting Timaeus-Critias*, ed. cit., pp. 27-36.

¹⁹ *Tim.* 29d; 59c; 68d, ed. cit. En la Grecia antigua, el sentido del término mito fue sufriendo diversas modificaciones en un proceso que culmina con Platón. En efecto, Platón considera el mito desde una doble perspectiva: primero, como elemento de comunicación que forma parte de la tradición oral que se encuentra en decadencia en el siglo IV a. C., y cuya efectividad persuasiva resulta fundamental para el desarrollo de sus discursos éticos y políticos; y luego, como un tipo de discurso cuyo poder emotivo debe ser sometido a crítica, y que debe estar subordinado a un discurso superior, el filosófico. Para una investigación del sentido y uso del mito en Platón véase L. Brisson (2005) *Platón, las palabras, los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito*, traducción de José María Zamora Calvo, Madrid: Abada.

²⁰ *Tim.* 26c, ed. cit.

²¹ Para Platón, el mito resulta un discurso verdadero en la medida que es una imagen de la realidad que obedece a un discurso filosófico. Cf. L. Brisson (2005) *Platón, las palabras, los mitos*, ed. cit., pp. 125-156.

²² Como afirma C. Gill (1977) 'The Genre of Atlantis Story', *Classical Philology*, Vol. 72, No. 4, pp. 287-304, existe una diferencia entre los mitos de Timeo y Critias, la cual es resultado del diferente criterio de verdad que éstos asumen.

²³ Como afirma Critias, la historia escrita original, fue narrada por un sacerdote del antiguo Egipto a Solón, amigo de su abuelo, quién a su vez se la ha contado a Critias (*Tim.* 20d-23c).

²⁴ El preludeo del discurso de Timeo (*Tim.* 27c-29d) se establece la dualidad ontológica entre lo que siempre es y nunca es generado (τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), y aquello que es generado y nunca es (τί τὸ γινόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε). A ambos objetos corresponden dos tipos de discurso diferentes; el primero se alcanza a través de un discurso inteligible (τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν), el segundo a través de un discurso opinable con ayuda de la opinión y de la sensación (τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν).

²⁵ *Tim.* 29c, ed. cit., 29c. 'Pero, los discursos que se refieren a lo que es una copia de aquello, como es una imagen, han de ser verosímiles proporcionalmente a los primeros'.

realidad inteligible²⁶. Consecuentemente, la narración de Timeo se realiza atendiendo a su correspondencia con su modelo inteligible.

Ahora bien, definido de este modo, el discurso de Timeo se corresponde con el modo de concimiento definido como diánoia (διάνοια) en los libros VI y VII de la *República*²⁷. En efecto, si la descripción del universo generado es una imagen del modelo inteligible (εἰκὸς λόγος)²⁸, entonces los acontecimientos narrados deben interpretarse como imágenes de una realidad inteligible²⁹. Se postulan entonces ciertos principios cuya validez será demostrada en la medida a partir de ellos se logre dar cuenta del orden del universo generado. En consecuencia con esta perspectiva, la interpretación del discurso cosmológico de Timeo debe seguir una perspectiva literaria, según la cual los acontecimientos sucedidos en la narración de Timeo representan una realidad ontológica eterna e intemporal, y no son una reflexión sobre la creación del universo³⁰. La causa de la generación, representada por un dios artesano, un Demiurgo, refiere a una causa ontológica de carácter inteligible. Con todo, bajo la forma de un discurso probable, que recoge elementos míticos, Platón logrará sostener la idea del Estado presentado primeramente en la *República*, como principio de su

²⁶ Se establece una relación entre la ontología y la epistemología, que corresponde a la formulada en la conclusión de la alegoría de la línea en la *República* VI 511d–e, VII 533e–534a, ed. cit.

²⁷ La definición del nivel epistemológico del discurso de Timeo en base a la definición del conocimiento de la *República* ha sido analizada por M^aIsabel Santa Cruz (1986) ‘Eikòs lógos y diánoia en Platón’, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata, Vol. 26/27, pp. 180-184, y (1997) ‘Le discours de la physique: EIKÓS LÓGOS’, en Tomás Calvo y Luc Brisson (eds.) *Interpreting Timaeus-Critias*, ed. cit., pp. 133-139. Según señala su argumento, el discurso de Timeo posee dos características propias del conocimiento dianoiético definido en *Resp.* 509d-511e. Primero, es una imagen que se utiliza para conocer la realidad inteligible, y segundo, parte de hipótesis que supone como principios. En efecto, el discurso de Timeo tiene como objeto una realidad generada a partir de un modelo. Esta imagen no será descrita en tanto que objeto sensible, sino que a través de ella, con ayuda de la percepción, se procederá a alcanzar sus principios constitutivos. Por otra parte, el discurso parte de hipótesis que son considerados provisoriamente como principios; así la separación entre dos dominios de la realidad, el modo de aprehensión correspondiente a cada uno de ellos, la bondad del Demiurgo, la belleza del cosmos, y como veremos más adelante, la explicación de los cuerpos elementales. Finalmente, si bien el discurso de Timeo no puede identificarse con el discurso verdadero, tampoco puede identificarse con la opinión (δόξα), ya que ésta se ocupa de lo sensible considerado por sí mismo.

²⁸ *Tim.* 30b; 48d; 53d; 55d; 56a; 57d; 90e, ed. cit.

²⁹ Como ha señalado L. Brisson (1995) *Platón, las palabras, los mitos*, ed. cit., el discurso del Timeo no es mítico, sino mitológico. A diferencia del mito arcaico, la narración mítica de Platón utiliza la estrategia de remontar al pasado para situar ahí el paradigma inteligible.

³⁰ Existe un amplio debate sobre el sentido que tiene una interpretación del mito probable del *Timeo*. Por una parte está la posición que quienes consideran que el mito debe ser interpretado literalmente como una reflexión de lo que es la creación del universo, como Vlastos (1981) *Platonic Studies*, Princeton, y Mohr (1985) *The Platonic Cosmology*, Leiden. Por otra parte, están quienes sostienen que el mito debe ser interpretado literariamente, considerándolo como un vehículo del pensamiento metafísico, ético y político, de Platón, a través del cual se articula su posición en relación con la historia social y cultural, como Dillon (1997) ‘The Riddle of the Timaeus: Is Plato Sowing Clues?’, in M. Joyal, ed. *Studies in Plato and the Platonic Tradition, Essays Presented to John Wittaker*, Hampshire/Brookfield, pp. 25-42, y Brisson (1998) *Plato. The Myth Maker*, translate G. Naddaf, Chicago/London. Como podrá apreciarse, en la medida que nuestra interpretación arranca desde una reflexión sobre el cuadro dramático del diálogo, se enmarca dentro de ésta última tendencia.

pensamiento cosmológico y como modo de desarrollar una antropología apropiada para su propuesta política.

2. LAS CAUSAS DE LA GENERACIÓN DEL HOMBRE

La narración que realiza Timeo describe a un Demiurgo (αἰτία)³¹ que ha generado el universo³², como un ser viviente único³³, dotado de cuerpo y alma³⁴, cuya existencia temporal es una ‘imagen móvil de la eternidad’; Ἐἰκὼ δ’ ἔπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι³⁵, es decir, que su ser coincide con el movimiento, un movimiento eterno, que no tiene comienzo ni final³⁶. El Demiurgo genera el universo a semejanza del un modelo inteligible (παράδειγμα)³⁷, construyendo su forma y propiedad (ἰδέα καὶ δύναμις)³⁸. No obstante, el Demiurgo se ve en la necesidad de encargar a sus ayudantes, los dioses menores, la construcción de las partes que faltan para completar la totalidad del universo³⁹, entre ellas, el hombre. En este sentido, la causa de la generación del hombre si bien es una causa inteligible, posee un nivel ontológico diferente a la causa del universo en su totalidad; se presenta como una causa auxiliar (συναίτιαι)⁴⁰ al principio inteligible representado por el

³¹ *Tim.* 29e-30c, ed. cit.

³² Para una descripción de las causas de la generación del universo en la cosmología de Platón, véase Carolina Castro Faune ‘El movimiento del universo y sus características en la cosmología de Platón’, *Revista Paralaje. Postgrado de Filosofía PUCV*, No 3, 2009, pp. 64-87.

³³ *Tim.* 30c-31b, ibid.

³⁴ *Tim.* 31b-40d, ibid.

³⁵ *Tim.* 37d, ibid.

³⁶ Como ha señalado L. Brisson (1974) *Le Même et l’autre dans la structure ontologique du Timée de Platon: un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sank Augustin: Academia Verlag, p. 333, ‘Dans le cadre de sa cosmologie, la nature n’étant plus animée, comme dans les cosmologies ioniennes, il fallait bien rendre compte du mouvement dans l’univers. Ce mouvement ne pouvait s’expliquer ni par le flux corporel s’annihilant lui-même ni, dans le cadre de l’hypothèse des formes intelligibles, par la participation des choses sensibles aux formes intelligibles, modèles ne pouvant rendre raison du mouvement effectif des choses sensibles. Il ne restait donc plus qu’une possibilité. Postuler l’existence d’un principe du mouvement dont l’être, de ce fait, devrait coïncider avec le mouvement’. Remi Brague (1982) ‘Pour en finir avec le ‘temps’, image mobile de l’éternité (Platon, *Tim.* 37d)’, *Du temps chez Platon et chez Aristote*, París, PUF, pp. 11-71, presenta una construcción diferente de la frase y propone una interpretación que presenta como original, según la cual no es el tiempo la imagen de la eternidad, sino la región celeste y el conjunto de los astros que se encuentran en ella. Como ha señalado en nota a su traducción José María Zamora (*Timeo*, ed. cit.), esta construcción gramatical no se impone, y la interpretación que se deriva de ella no es tan diferente de la interpretación tradicional.

³⁷ Platón utiliza el término paradigma para referirse al modelo a partir del cual se realizará una imagen generada. Si bien este modelo puede ser generado, en el caso de la generación del universo el Demiurgo utiliza como paradigma el primer género inteligible (*Tim.* 28d-29a), es decir, un modelo eterno e inmutable. La identificación de este paradigma con la idea (εἶδος) plantea el problema de cómo Platón comprendió esta noción a través de su obra. En el *Timeo* la idea se refiere a la imagen impresa en el medio espacial (χώρα) y que da lugar a lo generado; los elementos en primer lugar, y luego a los cuerpos complejos. En este sentido, el paradigma debe comprenderse como un principio separado del mundo generado, en tanto que la idea vendría a significar la forma que entra en el medio espacial.

³⁸ *Tim.* 28a, ed. cit.

³⁹ *Tim.* 41b-c, ibid.

⁴⁰ *Tim.* 46 c – e, ibid.

Demiurgo. Los ayudantes realizan su trabajo imitando la acción del Demiurgo, y generan al hombre, cuya unidad constituida a partir de un alma y un cuerpo, a diferencia del alma del mundo, posee una existencia temporal. En efecto, lo generado por los dioses ayudantes no estará exento de vejez como el universo⁴¹, cuyas partes están enlazadas de manera indisoluble⁴². La generación del hombre supone la existencia del tiempo, de ahí que su existencia se comprenda como inscrita en el tiempo. Además, sus partes pueden disolverse⁴³, con lo cual su existencia tiene un final. En este sentido, si bien la parte superior de su alma será inmortal, ya que está formada a partir de la misma mezcla de la que ha sido fabricada el alma⁴⁴ del mundo, la unidad total que constituye al hombre es mortal.

Las divinidades ayudantes que vienen a completar las partes constitutivas del universo, realizan su tarea imitando al Demiurgo. En cuanto el Demiurgo es bueno y carece de envidia⁴⁵, su objetivo es dotar al universo de todas las partes necesarias para su unidad. De este modo, siguiendo el plan del dios, los ayudantes tienen el objetivo de alcanzar la unidad de todas las partes del universo y por ello, realizarán el trabajo de generar las partes que faltan para constituir la forma y la propiedad que definen al hombre.

‘ἀγαθὸς ἦν ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος; τοῦτου δ’ ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. Ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμον μάλιστ’ ἄν τις ἀρχὴν κυπιωτάτην παρ’ ἀνδρῶν φρονίων ἀποδέχοιτο ἄν.’⁴⁶

Al igual que el dios, los ayudantes tendrán que realizar su tarea a partir de un proceso complejo de unificación de partes: deberán generar un cuerpo que sea vehículo para las almas que han recibido del Demiurgo, quien las ha constituido con los restos de la mezcla con la cual ha conformado el alma del universo; ésta será la parte mejor y más divina del hombre, su alma inmortal.

‘ταῦτ’ εἶπε, καὶ πάλιν ἐπι τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραυνῶς ἔμισγεν, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μὲν τινὰ τὸν αὐτόν, ἀκίηρατα δὲ οὐκέτι κατὰ ταῦτα ὡσαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα.’⁴⁷

⁴¹ *Tim.* 33a, ed. *ibid.*

⁴² *Tim.* 37a, ed. *ibid.*

⁴³ *Tim.* 43a, ed. *ibid.*

⁴⁴ *Tim.* 41d, *ibid.*

⁴⁵ Vemos que la causa inteligible se identifica con el Bien, tal como Platón lo ha establecido en la *República*. De este modo, el *Timeo* mantiene la relación de la moral con la ontología y, como veremos a continuación, con su teoría del conocimiento.

⁴⁶ *Tim.* 29e-30a, ed. *cit.*, ‘Era bueno, y en quien es bueno nunca puede surgir ninguna envidia⁴⁶ de nada. Por carecer de esto, quiso que todo llegara a ser lo más semejante posible a él. Podríamos admitir con la mayor rectitud, al recibirlo de hombres sensatos, que éste es precisamente el principio más importante del devenir y del mundo’.

⁴⁷ *Tim.* 41d, *ibid.* ‘Dijo esto, y volviéndose de nuevo a la cratera en que antes había compuesto en una mezcla el alma del universo, vertió los restos de la mezcla anterior, mezclándolos casi del mismo modo, aunque ya no eran idénticamente puros, sino de una pureza de segundo y tercer grado.’

Constituida a partir de la misma mezcla que el alma del mundo, el alma inmortal del hombre se asemeja a aquella. Ahora bien, gracias al alma del mundo el universo puede constituirse como una totalidad con aspecto propio. En este sentido, el alma ordena el cuerpo, dotando al universo de un aspecto propio, unificando sus partes constitutivas⁴⁸. Esta capacidad del alma del mundo también estará presente en el alma del hombre y será denominada inteligencia (νοῦς).

‘λογισάμενος οὖν ἠὔρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὀρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ’ αἰῶνι χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. Διὰ δὲ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ’ ἐν σώματι συνιστάς τὸ πᾶν συνετεκταίνεται, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἀριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος’⁴⁹.

La inteligencia es la causa del movimiento del universo. En efecto, una vez que el alma del mundo es insertada en el cuerpo, el universo completo adquiere un movimiento de rotación circular⁵⁰. Es por ello que el νοῦς será asociado con el movimiento perfecto que se realiza sobre sí mismo; la perfección de este movimiento es lo que permite que el universo permanezca unido sin corromperse jamás⁵¹. La pérdida de la perfección de este movimiento supondría la disolución de sus partes constitutivas. Esto es precisamente lo que sucede en el caso del hombre, ya que, si bien es cierto que su alma inmortal está construida de la misma mezcla que el alma del mundo, este resto carece de la pureza de la mezcla original.

Por otra parte, el cuerpo del hombre ha sido generado a partir de los mismos elementos que ha sido generado el cuerpo del mundo⁵², pero, pese a constituir una unidad, este cuerpo es una parte del universo, y como tal está sujeto a los movimientos mecánicos que caracterizan a los cuerpos generados, como son el desplazamiento y la corrupción⁵³. En efecto, el movimiento que caracteriza a los cuerpos generados, tiene su principio en la χώρα, cuyo movimiento errático genera el movimiento necesario (ἀνάγκη) de los cuerpos generados⁵⁴. A partir de la χώρα, los cuerpos adquieren una constitución física y visible, cuyo movimiento posee una naturaleza diferente de la del alma que es inteligible e

⁴⁸ *Tim.* 36d-e, *ibid.*

⁴⁹ *Tim.* 30b, *ibid.* ‘Después de reflexionar, descubrió que, de las cosas por naturaleza visibles, ningún todo carente de inteligencia podría nunca llegar a ser más bello que un todo provisto de inteligencia y que, además, es imposible que la inteligencia esté presente en algo por separado del alma. Gracias a estas reflexiones, situó la inteligencia en el alma y el alma en el cuerpo, al construir el universo, para que su obra fuera por naturaleza la más bella y la mejor’.

⁵⁰ *Tim.* 34a, *ibid.*

⁵¹ Sobre la identificación de la capacidad intelectual del alma (νοῦς), con un movimiento circular que es causa de la unidad de las partes constitutivas del universo véase Carolina Castro Faune (2010) ‘El movimiento como principio de las afecciones corporales en la cosmología de Platón’, en *Revista Paralajes. Postgrado de Filosofía PUCV*, No 4, pp. 156-174.

⁵² La descripción del cuerpo del hombre que encontramos en *Tim.* 69d-76e, *ed. cit.*, supone ya la descripción de los elementos (fuego, aire, agua y tierra) a partir de los que se constituyen todos los cuerpos generados del universo que han sido constituidos por el Demiurgo según *Tim.* 53b-61c, *ed. cit.* De este modo, el cuerpo del hombre se constituye de diferentes géneros de fuego, aire, agua y tierra, y sus posibles mezclas.

⁵³ *Cf. Tim.* 57 a-c, *ed. cit.*

⁵⁴ *Tim.* 48a, *ibid.*

invisible. Por ello, en virtud de su parte corporal, el hombre estará sujeto a movimientos de traslación y corrupción que difieren del movimiento sobre sí mismo que caracteriza al universo. Ahora, si bien es cierto que los movimientos corporales del hombre poseen una naturaleza diferente al movimiento de su alma, la estrecha relación que se da entre su alma y su cuerpo, hace posible que las propiedades del movimiento del cuerpo puedan alterar el movimiento del alma en su totalidad y consecuentemente, al del *voũs* que da unidad a la totalidad constitutiva del hombre, poniendo en peligro su existencia misma.

Ἐν ἕξ ἀπάτων ἀπεργαζόμενοι σῶμα ἕκαστον, τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους ἐνέδουν εἰς ἐπιρρυτον σῶμα καὶ ἀπόρρυτον. Αἱ δ' εἰς ποταμὸν ἐνδεθεῖσαι πολὺν οὐτ' ἐκρατοῦντο, βία δὲ ἐφέροντο καὶ ἔφερον, ὥστε τὸ μὲν ὅλον κινεῖσθαι ζῶον, ἀτάκτως μὴν ὄτη τύχον προίεναι καὶ ἀλόγως, τὰς ἕξ ἀπάσας κινήσεις ἔχον; εἷς τε γὰρ τὸ πρόσθε καὶ ὀπισθεν καὶ πάλιν εἰς δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ κάτω τε καὶ ἄνω καὶ πάντη κατὰ τοὺς ἕξ τόπους πλανώμενα προήειν.⁵⁵

Para salvar la distorsión de las funciones del alma inmortal del hombre, los ayudantes generarán un alma mortal que permita una continuidad entre los movimientos del cuerpo y los del alma inmortal, de modo que aquellos no interfieran en éste. No obstante, en virtud de la impureza de la mezcla del alma inmortal del hombre, ésta carece de la capacidad ordenadora del alma del mundo, y en el mejor de los casos, su inteligencia sólo podrá asemejarse a aquella del universo. Por ello, si bien el trabajo de los ayudantes logra su objetivo de insertar el alma inmortal en el cuerpo a través de la generación del alma mortal, el alma del hombre en su totalidad deberá ser educada en base a un programa que logre primero, restaurar el movimiento del alma inmortal encarnada, y luego, potenciar las propiedades del *voũs*, para subsanar la brecha que separa la inteligencia del hombre de la perfección del alma del universo. En este proyecto educativo tienen cabida el conocimiento aritmético, geométrico, armónico y astronómico, tal como ha sido descrito en la *República*, conocimientos que permiten al hombre reordenar su alma y acercase de este modo a lo divino⁵⁶.

τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ συγγενεῖς εἰσιν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί; ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἀρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανομένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῖσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν,

⁵⁵ *Tim.* 43a-b, *ibid.* 'Con todas ellas produjeron un cuerpo único para cada individuo, y enlazaron las revoluciones del alma inmortal a un cuerpo sometido a un perpetuo flujo y reflujo. Pero éstas, atadas a la gran corriente, no la dominaban ni eran dominadas por ella, y con fuerza eran arrastradas tanto como la arrastraban, de modo que todo el viviente se movía, pero, sin orden, se desplazaba al azar y sin razón, porque poseía todos los seis movimientos. En efecto, iba hacia adelante y hacia atrás y, a su vez, por la derecha y por la izquierda, por abajo y por arriba, y avanzaba deambulando por todas partes en las seis direcciones.'

⁵⁶ La relación que establecemos entre el programa educativo que encontramos en la *República* y las capacidades del alma inmortal se fundan en el análisis de las destrezas cognitivas que desarrollan las ciencias matemáticas nombradas. Para este análisis véase M. Miller (1999) 'Figure, ratio and form: Plato's Five Mathematical Studies', en Marc M. Mc Pherran (ed.) *Recognition, remembrance & reality. New essay in Plato's Epistemology and Methaphysics*, Apeirón, Academic Printing & Publishing, Kelowna (Canada): 73-87.

ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.⁵⁷

3. LA COMPOSICIÓN DEL CUERPO DEL HOMBRE

Lo que podríamos denominar la composición química de los cuerpos generados, se presenta en la narración de Timeo a través de una estereometría⁵⁸, esto es, un análisis de la composición corporal que reduce los elementos base del cuerpo del universo (fuego, aire, agua y tierra) a figuras geométricas sólidas. El desarrollo de la explicación estereométrica parte de los dos principios ontológicos fundamentales: modelo inteligible y lo generado, establecidos en el prólogo de su discurso, pero introduce la *χώρα* como tercer género constitutivo del universo. La *χώρα* se define como un medio espacial⁵⁹ sobre el cual toma lugar lo generado, imagen (εἰκόνη) del modelo inteligible (παράδειγμα). De este modo, Timeo elaborará un análisis de la constitución los cuerpos, según el cual cada elemento corporal se genera a partir de una figura geométrica determinada. Las propiedades geométricas de cada figura definida determinan las propiedades físicas de cada uno de los elementos, con lo cual las características corporales serán reducidas a las estructuras geométricas que dan cuenta de la constitución de lo generado⁶⁰. Así, una vez que el Demiurgo ha configurado los géneros elementales, sus ayudantes realizarán una serie de operaciones artesanales sobre tales elementos, de tal manera que mezclándolos en una proporción determinada, podrán configurar las partes y el funcionamiento del cuerpo del hombre⁶¹. Para lograr llevar a cabo su tarea, los ayudantes tendrán que trabajar sobre la estructura geométrica de los elementos y, de este modo, lograr que las propiedades físicas del cuerpo se presten al funcionamiento óptimo, que permita que el movimiento necesario del cuerpo se subordine a la continuidad de movimiento del *voũς*. Así, la primera parte del cuerpo del hombre que trabajarán los ayudantes será la médula. Ya que en ella tendrá lugar la unión del alma con el cuerpo⁶². Su constitución se basa en un género específico de cada uno de los cuatro elementos. Sus elementos constitutivos han sido diseñados a partir de

⁵⁷ *Tim.* 90c-d, ed. cit. 'Los pensamientos y las revoluciones del universo son movimientos afines a lo divino que hay en nosotros. Cada uno debe seguir paso a paso a aquéllos y, por medio del aprendizaje cuidadoso de las armonías y de las revoluciones del universo, enderezar las revoluciones de la cabeza que fueron destruidos durante nuestro nacimiento, de modo que el que entiende se asemeje a lo entendido de acuerdo con la naturaleza originaria y, una vez asemejado, alcanzar la meta de la vida que los dioses propusieron a los hombres como la mejor tanto para el presente como para el futuro.'

⁵⁸ *Tim.* 53b-55c, *ibid.*

⁵⁹ *Tim.* 52a-d, ed. *ibid.*

⁶⁰ *Tim.* 55d-57c; 58c-61c, ed. cit. Al fuego corresponde la figura de la pirámide, al aire el octaedro, al agua el icosaedro y a la tierra el cubo. Para una descripción más detallada de la explicación geométrica que realiza Timeo sobre la constitución elemental de los cuerpos y sus correspondientes características físicas, véase Carolina Castro 'El movimiento como principio de las afecciones corporales en la cosmología de Platón', ed. cit., p. 168-171.

⁶¹ *Tim.* 73b-76e, *ibid.*

⁶² *Tim.* 73b, *ibid.*

figuras sólidas cuyas caras están constituidas por los más exactos de los triángulos rectángulos isósceles o escalenos⁶³. La médula será protegida por una cobertura sólida; el hueso, que será fabricado con partes de tierra mojada con médula, y con partes de agua y fuego; su proporción se describe a través de metáforas propias del arte culinario⁶⁴. La médula y la estructura ósea configuran el cerebro y el cráneo, la espina dorsal y las vértebras⁶⁵. Las carnes, destinados a cubrir los huesos e impedir que éstos se quiebren fácilmente, serán formados con agua, tierra y fuego y un fermento compuesto de ácido, mientras que los tendones estarán formados en base a hueso y carne, destinados a dar mayor flexibilidad al cuerpo⁶⁶. La piel no es sino una corteza envolvente de las carnes que permanecen húmedas⁶⁷, y los cabellos y pelos resultarán de un proceso de tratamiento especial de la piel a base de fuego y humedad⁶⁸.

La constitución química y las características físicas que presenta finalmente la médula, la carne, huesos y tendones obedecen a la finalidad para la que fueron construidos. La médula, fabricada de las figuras más exactas y perfectas posibles, responde a la necesidad de establecer una continuidad entre el movimiento en sí y el movimiento de traslación. En efecto, es en ella donde el alma inmortal toma contacto con el cuerpo. Ahora bien, para que esta unión sea efectiva, los ayudantes generarán un alma mortal que sea mediadora entre movimientos de tan diferente naturaleza, por lo cual, la médula será dividida para asentar el alma del hombre en su totalidad: en la cabeza será asentada la médula que recibirá el movimiento por sí mismo del alma inmortal⁶⁹, mientras que en la parte de la médula que posee una forma redonda y alargada, es decir, lo que corresponde a la espina dorsal, será ubicada la parte del alma inmortal que tomará contacto con el alma mortal. Esta última parte de la médula mantiene amarrada el alma con todo el resto del cuerpo, lo que permitirá en definitiva, que el movimiento del cuerpo preste a mantener la continuidad del movimiento del alma inmortal.

‘καὶ διὰ ταῦτα δὴ σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον, ὅτι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη, χωρὶς ἐκείνου κατοικίζουσιν εἰς ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητὸν, ἰσθμὸν καὶ ὄρον διοικοδομήσαντες τῆς τε κεφαλῆς καὶ τοῦ στήθους, ἀύχένα μεταξύ τιθέντες, ἵν’ εἴη χωρὶς. Ἐν δὴ τοῖς στήθεσιν καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι τὸ ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν. Καὶ ἐπειδὴ τὸ μὲν ἄμεινον αὐτῆς, τὸ χειρὸν ἐπεφύκει, διοικοδομοῦσι τοῦ θώρακος αὖ τὸ κύτος, διοπίζοντες οἶον γυναικῶν, τὴν δὲ ἀνδρῶν χωρὶς οἴκησιν, τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες.’⁷⁰

⁶³ *Tim.* 73 b – d, *ibid.*

⁶⁴ *Tim.* 73 e, *ed. ibid.*

⁶⁵ *Tim.* 73d-74a, *ibid.*

⁶⁶ *Tim.* 74 b – d, *ibid.*

⁶⁷ *Tim.* 76 a, *ibid.*

⁶⁸ *Tim.* 76 b – d, *ibid.*

⁶⁹ *Tim.* 73 c-d, *ibid.*

⁷⁰ *Tim.* 69d-70a, *ed. cit.* ‘Y, precisamente por esto, como ellos temían mancillar la especie divina, a menos que fuera totalmente necesario, instalaron la especie mortal en otra residencia del cuerpo separada de aquella, y edificaron un istmo y un límite entre la cabeza y el pecho, el cuello, que colocaron entre los dos para que

Como sabemos, la cabeza, fabricada de médula y hueso, es el lugar en que el movimiento del alma inmortal (voũç) tendrá lugar, y ahora sabemos que el alma mortal está ubicada en el tórax. A través de la médula, el movimiento del alma inmortal se transmite hacia todo el cuerpo, articulando la unidad corporal. Es por ello, que la conservación de la médula resulta fundamental. La generación de cada una de las partes del cuerpo obedece al diseño de un sistema funcional que permite la encarnación del alma inmortal. Así, el alma mortal generada por los ayudantes será la causa de un sistema de irrigación diseñado para proveer al cuerpo, y principalmente a la médula, de los elementos corporales necesarios para su mantener constitución, y que serán obtenidos desde los alimentos. Tal sistema de irrigación se conforma por dos conductos, las venas dorsales, que son dispuestas a lo largo de la columna para irrigarla uniformemente⁷¹; que también rodearán la cabeza y luego se entrelazarán a través de todo el cuerpo⁷². Además, estos conductos se ramifican en el cuerpo para irrigar la totalidad de sus partes. El tejido que vehicula los elementos alimenticios y hace posible la irrigación es la sangre, cuya constitución a base de fuego y aire le otorga una gran movilidad⁷³. Las características geométricas de los poliedros que definen al fuego, es decir, su figura tetraédrica⁷⁴, determinan su alta movilidad y su capacidad de cortar fácilmente los elementos⁷⁵ y disolver los alimentos para integrarlos en la constitución de las estructuras corporales⁷⁶. Asimismo, la figura octaédrica⁷⁷ que define al aire determina su ligereza⁷⁸ y su capacidad de elevar el fuego para que pase desde la cavidad donde se encuentra el alimento hacia las vías circulatorias⁷⁹. A su vez, el proceso de respiración permite refrigerar la irrigación y elevar los elementos que ingresan en el estomago⁸⁰, hacia la sangre⁸¹.

Ahora bien, el alma mortal es dividida funcionalmente; una parte que participa de la valentía y el ardor (θυμός), ubicada entre el cuello y el diafragma⁸², y otra parte que siente apetito de comida y bebida y todo lo que es necesario para el cuerpo (ἐπιθυμία), ubicada entre el diafragma y el límite del ombligo⁸³. El corazón que es nudo y fuente del ritmo de la

estuvieran separados. Establecieron entonces en el pecho y en lo que llamamos tórax la especie mortal del alma. Y puesto que una porción de esta alma era por naturaleza mejor y otra peor, edificaron en la cavidad del tórax una nueva separación, como se mantienen separadas las habitaciones de las mujeres de las de los hombres, y colocaron en medio el diafragma como tabique.’

⁷¹ *Tim.* 77 d, *ibid.*

⁷² *Tim.* 77 e, *ibid.*

⁷³ *Tim.* 80d-e, *ibid.*

⁷⁴ *Tim.* 54e-55a, *ibid.*

⁷⁵ *Tim.* 56a-b, *ibid.*

⁷⁶ *Tim.* 56e-57a, *ibid.*

⁷⁷ *Tim.* 55a, *ibid.*

⁷⁸ *Tim.* 56b, *ibid.*

⁷⁹ *Tim.* 78e-79a, *ibid.*

⁸⁰ *Tim.* 70e, *ibid.*

⁸¹ *Tim.* 78d-79a, *ibid.*

⁸² *Tim.* 70a, *ibid.*

⁸³ *Tim.* 70d-e, *ibid.*

irrigación sanguínea, ocupa el centro del lugar en que el θυμός realiza su función, y cumple el papel de guardián, anunciando al θυμός sobre las acciones injustas provenientes del exterior del cuerpo o desde la parte inferior de su alma. Ante esto, el θυμός reacciona con cólera, lo cual permite limitar los apetitos de la parte inferior del alma mortal⁸⁴. El pulmón, auxiliar del corazón, viene a refrescarlo y proporcionarle aliento y descanso⁸⁵. Por otra parte, en la parte del cuerpo donde la ἐπιθυμία realiza su función, se encuentra el estómago y los intestinos, encargados de recibir los alimentos y mantener al cuerpo satisfecho⁸⁶. El hígado, que también forma parte de la estructura de la ἐπιθυμία, presenta un especial interés, ya que su función es ser el receptáculo de imágenes que se proyectan directamente desde el νοῦς. En este sentido, la ἐπιθυμία recibe la acción directa del νοῦς. Este proceso explicaría los fenómenos de adivinación⁸⁷.

La descripción de este proceso supone una estrecha relación entre el sistema circulatorio, el sistema respiratorio y el sistema digestivo. El aire desempeña una función fundamental, pues, en virtud de sus características hace posible la transformación de los alimentos que llegan a la cavidad interior del tronco, específicamente al estómago, en el compuesto sanguíneo. En efecto, el aire también circula por el cuerpo a través de conductos que van desde la boca y la nariz hacia el pulmón, pasando por la cavidad que recibe los alimentos⁸⁸. La circulación del aire a través de los conductos respiratorios traza un recorrido circular, según el cual el aire entra en la cavidad torácica, recorre el cuerpo y sale expulsado hacia el exterior del cuerpo nuevamente⁸⁹. El movimiento de respiración permite que el fuego, atado al aire, le siga en su recorrido y, al pasar por el estómago, recoja los componentes alimenticios necesarios para el mantenimiento del cuerpo. Estos componentes serán llevados a través de los conductos hasta las venas, desde donde son repartidos por todo el cuerpo⁹⁰.

Asimismo, la reacción colérica del θυμός ante las acciones que ponen en peligro la unidad corporal y anímica del hombre, se corresponde con el movimiento del flujo respiratorio que hace posible la optimización de la irrigación. Esto se ve claramente cuando Timeo describe la función de guardián que cumple el corazón en este proceso. El corazón es el órgano que impulsa el movimiento circulatorio de la sangre a través del cuerpo. En este sentido, define el ritmo del movimiento que permitirá la nutrición de la médula, del resto del cuerpo y, en definitiva, la unidad del alma y del cuerpo. Como encargado de bombear la sangre, el corazón determina la fuerza y la intensidad del ritmo circulatorio,

⁸⁴ *Tim.* 70b, *ibid.*

⁸⁵ *Tim.* 70c-d, *ibid.*

⁸⁶ *Tim.* 72 e – 73 a, *ibid.*

⁸⁷ *Tim.* 71b-d, *ibid.* La función del hígado permite explicar la adivinación, fenómeno psíquico que puede definirse como manía mántica. Véase L. Brisson (1974) 'Du bon usage du dérèglement', *Divination et rationalité*, Paris: Le Seuil, pp. 220-248.

⁸⁸ *Tim.* 78 c – d, *ibid.*

⁸⁹ *Tim.* 78 d, *ibid.*

⁹⁰ *Tim.* 78 e – 79 a, *ibid.*

cuya regulación debe evitar la corrupción del cuerpo, provocada por la injusticia, es decir, por una acción que atenta contra la unidad⁹¹. Por otra parte, el buen desempeño de la función que corresponde al corazón depende en gran medida del apoyo que recibe del pulmón. A partir de aquí, podemos suponer que mientras mayor sea el ritmo respiratorio, mayor cantidad de alimento llega al cuerpo y, consecuentemente, más sólida se torna la constitución corporal, que se renueva gracias a los elementos constitutivos que obtiene desde los alimentos. Esto impide que los movimientos que actúan sobre el cuerpo humano quiebren su unidad y corrompan su aspecto.

Comprendemos que esta caracterización quiere poner de manifiesto que los apetitos del alma del hombre, no siempre obedecen plenamente al objetivo trazado para el alma mortal. Los apetitos que surgen en la parte inferior del alma pueden producirse independientemente de las necesidades corporales definidas por el *voũς*. En efecto, la inserción del alma en el cuerpo permite el asentamiento del alma inmortal dentro de las partes constitutivas del universo, no obstante a la vez, esto implica el constante riesgo de que las afecciones corporales provoquen efectos contrarios al orden inteligible⁹².

4. EL CONOCIMIENTO DEL HOMBRE

Siguiendo la descripción del alma del mundo, hemos visto que el movimiento que la caracteriza corresponde a la inteligencia, de modo que a partir de su semejanza con el alma del hombre, es posible establecer el alcance de la capacidad cognitiva de éste. En efecto, el alma ha sido construida por el Demiurgo a través de un proceso de mezcla de tres componentes; lo mismo (*ταὐτόν*), lo otro (*θάτερον*) y el ser (*οὐσία*). La naturaleza de lo mismo apunta al carácter indivisible que caracteriza a la realidad que siempre es y nunca deviene (*τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον*), en tanto que lo otro refiere a aquel principio que hace posible la división, es decir, la *χώρα*.⁹³ Lo mismo y lo otro poseen un rango diferente al ser, ya que representan la identidad y la diferencia, nociones cuyo sentido pueden abordarse desde una perspectiva lógica, mientras que el ser aborda la dimensión ontológica de lo indivisible y de lo divisible que tendrá lugar en el alma⁹⁴. En un primer

⁹¹ *Tim.* 70 b – c, *ibid.*

⁹² *Tim.* 43c-e, *ibid.*

⁹³ L. Brisson, (1974), *Le Même et l'autre*, ed. cit. pp. 271-272, ha identificado la naturaleza de lo mismo con la realidad inteligible y la de lo otro con la realidad sensible. Esto es coherente con los principios constitutivos del universo establecidos por Timeo en el inicio de su prólogo (*Tim.* 27d). Sin embargo, F. Lisi 'La construcción del alma del mundo en el Timeo (35a-b) y la tradición indirecta', en *Interpreting the Timaeus-Critias*, ed. cit., pp. 251-259, ha mostrado la dificultad de esta interpretación y ha identificado 'lo mismo' no con el mundo inteligible en general, sino con su característica fundamental; su ser indivisible. Mientras que 'lo otro' corresponde con la *χώρα*. De este modo, 'lo mismo' y 'lo otro' resultan principios que están más allá de la diferencia entre lo inteligible y lo sensible.

⁹⁴ Como señala F. Lisi (1997) 'La construcción del alma del mundo', ed. cit., el ser divisible y el ser indivisible coincide con la fórmula que define la realidad en el prólogo del discurso de Timeo (28a). Así, los componentes de la mezcla se corresponderían con los géneros tratados en el *Sofista*; ser, identidad y

momento el Demiurgo mezcla el ser indivisible con el ser divisible, y obtiene el ser intermedio. Luego mezcla, por una parte, lo mismo indivisible con lo mismo divisible, obteniendo lo mismo intermedio, por otra, lo otro indivisible y lo otro divisible, obteniendo lo otro intermedio. Estas dos mezclas intermedias son mezcladas entre sí nuevamente. Finalmente, el Demiurgo mezcla el ser intermedio con el resultado de la mezcla de lo mismo y lo otro intermedios⁹⁵. Esta mezcla final será dividida nuevamente, según intervalos que corresponden con la media proporcional armónica y aritmética⁹⁶, los cuales serán unificados para configurar la medida exacta que define al alma del mundo. A partir de aquí, el Demiurgo divide nuevamente la mezcla en dos porciones, que formarán dos franjas curvadas, las cuales constituyen dos círculos: el de lo mismo y el de lo otro, que se interceptan en el medio formando una X⁹⁷. Estos círculos realzarán un movimiento circular, el de lo mismo traza un recorrido horizontal y el de lo otro gira diagonal al de lo mismo. A su vez, el círculo de lo otro será dividido en siete movimientos distintos, cada uno de los cuales responde a una medida matemática diferente⁹⁸. Esta medida proporciona en última instancia la explicación de los movimientos astronómicos⁹⁹.

‘ὅτε οὖν ἐκ τῆς ταύτοῦ καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἕκ τε οὐσίας τριῶν τούτων συγκραθεῖσα μοιρῶν, καὶ ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ συνδεῖσα, αὐτὴ τε ἀνακυκλουμένη πρὸς αὐτήν, ὅταν οὐσίαν σκεδαστὴν ἔχοντός τινος ἐφάπτηται καὶ ὅταν ἀμέριστον, λέγει κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς ὅτω τ’ ἂν τι ταύτων ἢ καὶ ὅτου ἂν ἕτερον, πρὸς ὅτι τε μάλιστα καὶ ὅπη καὶ ὅπως καὶ ὅποτε συμβαίνει κατὰ τὰ γινόμενά τε πρὸς ἕκαστον ἕκαστα εἶναι καὶ πάσχειν καὶ πρὸς τὰ κατὰ ταύτὰ ἔχοντα αἰεί.¹⁰⁰

El ser divisible y el ser indivisible son los objetos de conocimiento del alma, la cual reconoce aspectos relativos a su identidad y diferencia, y sus atributos (δύναμις). Luego, establece si su ser determina a otro, o bien si su ser es determinado, es decir, si se trata de una forma inteligible o un cuerpo generado¹⁰¹. Podemos ver que la relación dinámica del alma, se traduce en una afirmación de carácter cognitivo sobre aquello con lo que toma

diferencia. Cf. G. M. A Grube (1932) ‘The composition of the Soul-World in the Timaeus 35a-b’, *Classical Philology* 27, pp. 80-82.

⁹⁵ *Tim.* 35a, *ibid.*

⁹⁶ *Tim.* 35b-36b, *ibid.* Cf. L. Brisson (1974) *Le Même et l’autre*, ed. cit., pp. 314-318.

⁹⁷ *Tim.* 36b-c, ed. cit.

⁹⁸ *Tim.* 36c-d, *ibid.*

⁹⁹ En efecto, el movimiento del alma es diferente a los movimientos del cuerpo, puesto que aquella es invisible, mientras que éste es visible. No obstante, la proporción matemática que da cuenta de la constitución del alma del mundo tiene relación con la proporción geométrica que da cuenta de los cuerpos generados. Véase L. Brisson (1974) *Le Même et l’autre*, ed. cit., pp. 324-332.

¹⁰⁰ *Tim.* 37a-b, ed. cit. ‘Puesto que el alma constituye una mezcla de tres porciones, procedentes de la naturaleza de lo mismo, de lo otro y del ser, dividida y unida proporcionalmente, y que además gira sobre sí misma, cuando toma contacto con algo cuyo ser es divisible o con algo cuyo ser es indivisible, declara entonces, moviéndose íntegramente, a qué algo así se identifica y de qué difiere, y con relación a qué o, más precisamente, de qué manera, cómo y cuándo sucede que cada objeto particular es o padece con respecto a otro tanto en relación con los seres en devenir como en relación con los seres que son siempre los mismos.

¹⁰¹ Véase L. Brisson (1974) *Le Même et l’autre*, ed. cit., pp. 340-347.

contacto¹⁰². En el caso de las realidades inteligibles, la identidad se descubre por sí misma, pero en el caso de lo generado, que esta siempre en proceso de cambio a través del tiempo, será preciso establecer una relación con aquella realidad inteligible de lo cual es una copia. Asimismo, el alma identifica tanto las formas inteligibles como los objetos sensibles, en base a las relaciones que existen entre las estructuras del conocimiento sensible y el conocimiento inteligible. De este modo la hipótesis de la participación es sustentada por las relaciones de identidad y diferencia, en base a las cuales el alma establece los atributos (δύναμις) que definen el ser de aquello que la afecta, y de este modo definir es aspecto propio (ἰδέα) de aquello con lo que el alma toma contacto. El reconocimiento de los atributos que definen a un cuerpo generado es posible gracias una formulación geométrica de su constitución posible a un alma estructurada según una proporción.

‘λόγος δὲ ὁ κατὰ ταῦτόν ἀληθῆς γιγνόμενος περί τε θάτερον ὄν καὶ περί τὸ ταῦτόν, ἐν τῷ κινουμένῳ ὑφ’ αὐτοῦ φερόμενος ἄνευ φθόγγου καὶ ἤχῆς, ὅταν μὲν περί τὸ αἰσθητὸν γίγνηται καὶ ὁ τοῦ θατέρου κύκλος ὀρθὸς ἴων εἰς πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν διαγγέλλῃ, δόξαι καὶ πίστεϊ γίγνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς, ὅταν δὲ αὖ περί τὸ λογιστικὸν ἦ καὶ ὁ τοῦ ταύτου κύκλος εὐτροχος ὦν αὐτὰ μῆμενύση, νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται’¹⁰³.

El movimiento del alma es la condición sin la cual no podría darse el conocimiento, ya sea sobre la realidad inteligible o sobre la realidad sensible, y gracias a él se expresa la verdad a través de la afirmación o la negación de los atributos que definen la realidad con la cual el alma toma contacto. La diferencia entre el conocimiento inteligible y el conocimiento sensible es que el primero pone en movimiento el círculo de lo mismo, mientras que el segundo pone en movimiento el círculo de lo otro. De acuerdo a esto, el movimiento que se transmite a partir de la acción que ejerce un cuerpo exterior sobre el hombre, se transmite a través del círculo de lo otro y llega a afectar a su alma en su totalidad. Las partes móviles del cuerpo del hombre, transmiten en círculo el movimiento que ejercen los otros cuerpos, generándose de este modo una afección corporal (πάθημα)¹⁰⁴.

¹⁰² La descripción de la generación del alma del mundo (*Tim.* 35a-36d), implica el desarrollo de una capacidad motriz y de una función cognitiva (*Tim.* 36d-40d). A través de ella el alma del mundo ordena el movimiento corporal de los astros según una proporción matemática y armónica. Véase L. Brisson (1974) *Le Mème et l'autre*, ed. cit., p. 332.

¹⁰³ *Tim.* 37b-c, ed. cit., ‘Ahora bien, este discurso resulta verdadero tanto en lo que concierne a lo que es diferente como a lo que es idéntico, y se traslada sin voz ni ruido dentro de lo que se mueve por sí mismo. Cuando trata de lo sensible, y el círculo de lo otro, que es regular, transmite el mensaje a toda su alma, se originan opiniones y creencias firmes y verdaderas; a su vez, cuando trata de lo racional, y el círculo de lo mismo, que gira suavemente, lo muestra, resultan necesariamente el intelecto y la ciencia’.

¹⁰⁴ *Tim.* 64 d – 65 a, ed. cit.

‘τὸ μὲν γὰρ κατὰ φύσιν εὐκίνητον, ὅταν καὶ βραχὺ πάθος εἰς αὐτὸ ἐμπίπτῃ, διαδίδωσιν κύκλῳ μόρια ἕτερα ἑτέροις ταύτων ἀπεργαζόμενα, μέγριπερ ἂν ἐπὶ τὸ φρόνιμον ἐλθόντα ἔξαγγείλῃ τοῦ ποιήσαντος τὴν δύναμιν.’¹⁰⁵

La acción ejercida por los otros cuerpos sobre el cuerpo del hombre puede generar afecciones de distinto tipo, dependiendo de la parte del cuerpo del hombre que se vea afectada¹⁰⁶: aquellas partes del cuerpo que poseen mayor cantidad de fuego y aire, como en el caso de la vista y el oído¹⁰⁷, transmitirán el movimiento con facilidad a la totalidad del alma¹⁰⁸. En cambio aquellas partes que poseen mayormente tierra, al ser menos movibles, no transmiten el movimiento desde el exterior del cuerpo hacia la totalidad del alma, como es el caso de la carne, los huesos y los cabellos¹⁰⁹. El movimiento se transmite desde la piel o los oídos a través de la sangre¹¹⁰, hasta alcanzar la parte inteligible del alma¹¹¹. La inteligencia (φρόνιμον)¹¹² permite identificar el atributo (δύναμις), que define la cualidad sensible correspondiente a la afección corporal que cae sobre el cuerpo del hombre. Esta cualidad sensible refiere al estado del alma en su totalidad que padece el hombre en su relación con las demás partes del cuerpo, por ello será denominada sensación (αἰσθήσεις)¹¹³.

No obstante, debemos tener presente que el alma del hombre carece de la perfección que caracteriza a la constitución del alma del mundo. La inexactitud de la proporción de la mezcla implica que las afecciones corporales puedan ser identificadas de manera errónea. Asimismo, es preciso considerar que la afección corporal puede provocar una alteración del movimiento del voῦς. En efecto, el origen de las enfermedades físicas se encuentra en el desequilibrio causado por afecciones que logran perturbar la unidad constitutiva del cuerpo

¹⁰⁵ *Tim.* 64b, *ibid.* ‘Así, si una cosa es por naturaleza fácil de mover, cuando una pequeña impresión cae sobre ella, sus distintas partes la transmiten en círculo, que hacen lo mismo sobre las otras, hasta que llega a la inteligencia y anuncia la propiedad del agente.’

¹⁰⁶ *Tim.* 64 b – c, *ibid.*

¹⁰⁷ *Tim.* 45 b – 47 e, *ibid.*

¹⁰⁸ En el caso de los procesos de la visión y el oído, en el primero, la parte afectada es el ojo, que se constituye casi completamente de fuego, por lo cual transmite fácilmente el movimiento desde el cuerpo exterior hacia la totalidad del alma. Lo mismo sucede con el caso de la audición, ya que el sonido es producto de un choque de aire sobre el oído, el cual produce una impresión.

¹⁰⁹ *Tim.* 73 b – 76 e, *ibid.*

¹¹⁰ *Tim.* 77d-e; 67b, *ibid.*

¹¹¹ *Tim.* 43c; 67b, *ibid.*

¹¹² L. Brisson (1997) ‘Perception sensible et raison dans le Timée’, *Interpreting the Timaeus-Critias*, ed. cit., pp. 307-316, interpreta el φρονιμόν como la parte inteligible del alma, mientras que D. O’Brien (1997) ‘Perception and intelligence dans le Timée de Platon’, *Interpreting the Timaeus-Critias*, ed. cit., pp. 291-305, lo identifica con la conciencia. De acuerdo con O’Brien, las sensaciones irracionales permanecerían en el alma mortal, el hombre sólo sería consciente de las sensaciones racionales, únicas que alcanzarían el φρονιμόν. Como señala Brisson, es preciso analizar que

é es lo que entendemos por conciencia: o bien significa ‘sentir que se siente’, o bien ‘saber que se siente’. En este último caso la conciencia es un saber inteligible que atribuye una cualidad, lo que se corresponde con una capacidad inteligible. De acuerdo a Brisson, todas las sensaciones alcanzan la parte inteligible del alma, es por ello que reciben un nombre.

¹¹³ *Tim.* 43b-c, ed. cit.

humano¹¹⁴. Las enfermedades psíquicas, por su parte, son un resultado del estado del cuerpo¹¹⁵. Ahora bien, es a partir de su capacidad cognitiva que el hombre decide los principios de acción que regirán su vida, con lo cual las enfermedades anímicas que perturban el desarrollo del *voûς* se manifiestan como decadencia moral y política. El mal positivo absoluto, único que depende del hombre, es una consecuencia de la desproporción de su constitución¹¹⁶, que impide que la inteligencia del hombre realice afirmaciones verdaderas¹¹⁷. De ahí entonces la necesidad de establecer un programa que permita formar a los ciudadanos tanto física como psíquicamente¹¹⁸, y esto implica una educación moral a cargo del Estado¹¹⁹. Este programa educativo debe contar con una parte destinada al ejercicio físico que favorezca el desarrollo del *θυμός*¹²⁰, y otra destinada al desarrollo del *voûς*¹²¹.

‘θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκείας ἕκαστῷ τροφᾶς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι. Τῷ δ’ ἐν ἡμῖν θεῖῳ συγγενεῖς εἰσὶν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί; ταύταις δὴ συσχεπόμενον 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 ἀρξαιάν φύσιν, ὁμοιωσάντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον’¹²².

CONCLUSIONES

Hemos investigado la generación del hombre para descubrir, a través de sus causas y principios constitutivos, su naturaleza propia. El objetivo de tal investigación ha sido mostrar que la cosmología y la antropología que Platón nos presenta en el *Timeo* cobran sentido a partir de la propuesta política del Platón, según la cual el orden de la ciudad (*πόλις*) se funda en las leyes de la naturaleza (*φύσις*). En este marco podemos avanzar tres puntos importantes modo de conclusión.

¹¹⁴ *Tim.* 82c-86^a, *ibid.*

¹¹⁵ *Tim.* 86b-87b, *ibid.*

¹¹⁶ L. Brisson (1974), *Le Même et l'autre*, ed. cit, pp. 449-456

¹¹⁷ Según L. Brisson (1974), *Le Même et l'outre*, ed. cit, pp. 432-439. El problema del error surge de la no correspondencia entre la afirmación y la realidad denominada.

¹¹⁸ *Tim.* 86c-88b, ed. cit.

¹¹⁹ *Tim.* 87b, *ibid.*

¹²⁰ *Tim.* 88d-89a, *ibid.*

¹²¹ *Tim.* 89d-90c, *ibid.*

¹²² *Tim.* 90c-d, *ibid.* ‘Ahora bien, para todos hay un solo cuidado del conjunto: conceder a cada parte los alimentos y movimientos apropiados. Los pensamientos y las revoluciones del universo son movimientos afines a lo divino que hay en nosotros. Cada uno debe seguir paso a paso a aquéllos y, por medio del aprendizaje cuidadoso de las armonías y de las revoluciones del universo, enderezar las revoluciones de la cabeza que fueron destruidas durante nuestro nacimiento, de modo que el que entiende se asemeje a lo inteligido de acuerdo con la naturaleza originaria y, una vez asemejado, alcanzar la meta de la vida que los dioses pusieron a los hombres como la mejor tanto para el presente como para el futuro’.

Primero, según la definición del alma que nos da Timeo, el hombre puede llegar a conocer la realidad sensible a través del reconocimiento de los atributos (δύναμις) de aquello que le afecta, lo que se traduce en un juicio sobre su aspecto (εἶδος). Este reconocimiento es posible gracias a las relaciones de identidad y diferencia que la inteligencia (νοῦς) establece entre la afección corporal (παθήμα) y el modelo inteligible (παράδειγμα). Ahora bien, este tipo de conocimiento no es firme y verdadero como lo es el conocimiento inteligible sobre las realidades inteligibles, por el contrario, como indica Timeo, al ser su objeto una realidad generada, esto es, en constante cambio, cualquier afirmación o negación sobre él será probable (εἶκος λόγος). No obstante, el conocimiento sobre la realidad sensible, a diferencia de cualquier opinión, se rige por el modelo inteligible y, en este sentido, resulta un discurso verdadero (λόγος ἀληθής)¹²³. Asimismo, la imperfecta inteligencia del hombre, determina que su conocimiento de la realidad inteligible sea limitado, incluso erróneo. Ante esto, la única posibilidad que queda al hombre es seguir un proceso de educación que le permita perfeccionar su capacidad inteligible.

El conocimiento sensible definido por Timeo se corresponde con el conocimiento que él mismo desarrolla en su discurso sobre el universo generado. En efecto, Timeo intenta definir el universo generado, postulando una causa y un modelo inteligible como principio. Consecuentemente, su narración versa sobre la realidad sensible, pero ésta se presenta como imagen del modelo. Así, su discurso es verdadero en la medida que los postulados inteligibles logran dar cuenta de la existencia del universo y su movimiento. El discurso probable se desarrolla en este caso como un ejemplo de demostración matemática (διάνοια). De este modo, Timeo logra dar un discurso verdadero sobre el universo y el hombre.

Ahora bien, la naturaleza del hombre limita la perfección de su inteligencia, y por ello, los juicios del hombre pueden resultar erróneos. Sin duda, esto es lo que Timeo mismo teme antes de comenzar su discurso, de ahí el gesto piadoso de realizar una plegaria antes de comenzar, invocando la ayuda de los dioses para no equivocarse en la definición de los principios y causas del universo. La precaución de Timeo es tanto más importante en cuanto el hombre definido por Timeo será el ciudadano virtuoso por naturaleza, base del mejor orden político, que posteriormente Critias deberá mostrar en su discurso sobre la Guerra de la antigua Atenas y la Atlántida. Sin embargo, Critias nunca llega a realizar su discurso, y el diálogo que lleva su nombre concluirá abruptamente justo donde debía comenzar la narración sobre la Guerra entre las dos ciudades. Más aún, Hermócrates permanece en silencio y parece no tener intención de involucrarse en tal proyecto político. Todo esto nos lleva a pensar que el temor piadoso del Timeo está justificado en cuanto las consecuencias de su definición del hombre involucra problemas políticos que atañen

¹²³ *Tim.* 37b, ed. cit.

directamente a los interlocutores del diálogo, un auditorio compuesto de ilustres representantes de ciudades en pugna. En efecto, Siracusa, la ciudad de Hermócrates, se encuentra por aquel entonces bajo las presiones militares de una Atenas expansionista. De ahí, lo delicado de plantear un discurso de elogio de Atenas, que funda sus victorias militares en la naturaleza de sus ciudadanos.

Así, en el *Timeo*, Platón más bien pretende poner en evidencia la dificultad de identificar a Atenas con la mejor ciudad, compuesta de hombres virtuosos por naturaleza. En efecto, la supuesta virtud de la antigua Atenas sería motivo para suponer que la Atenas actual, esto es, en la que se sucede la secuencia dramática del diálogo, es heredera de la virtud por naturaleza, lo que llevaría a legitimar sus aspiraciones expansionistas sobre Siracusa y otras colonias. Las consecuencias que se seguirían de identificar los hombres definidos por Timeo, educados según el ideal de Sócrates, con los ciudadanos de Atenas, plantea dificultades políticas que se hacen sentir a través del silencio de los interlocutores y, en definitiva, por la imposibilidad de completar el proyecto cosmo-político trazado por la secuencia dialógica del *Timeo-Critias-Hermócrates*. El proyecto se plantea como imposible cuando consideramos los elementos dramáticos que tiñen el plan de Critias de recelos y sospechas políticas.

Pero, aún en este caso, la definición del hombre y de su naturaleza según el *Timeo* no caería, sino más bien, sería necesario replantearse la intención de Critias de identificar al hombre de naturaleza virtuosa con los atenienses. En cualquier caso, y en términos generales, el valor del discurso de Timeo sigue siendo llamar nuestra atención sobre cómo la naturaleza humana y la educación de los ciudadanos constituye la base moral del orden político. Y cómo la educación de estos ciudadanos debe procurar entrelazar la formación física del cuerpo, el carácter, el intelecto y el valor moral como una y la misma actividad, a saber, el desarrollo óptimo de la naturaleza del hombre.

BIBLIOGRAFÍA:**Fuentes griegas:**

PLATO; *Timaeus* (greek) disponible en Internet en:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?jsessionid=6E4FEA181E5F45EFA06C14524B364808?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0179%3atext%3dTim> (con acceso 22-08-2010).

Respublica (greek) disponible en Internet en:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0167> (con acceso 22-08-2010)

Traducciones:

PLATO; *Timeo*: traducción de José María Zamora Calvo, Madrid: Abada, 2010.

República, en *Diálogos IV*, traducción de Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos, 2000.

Estudios:

BRAGUE, Remi; 'Pour en finir avec le 'temps', image mobile de l'éternité (Platon, *Tim.* 37d)', *Du temps chez Platon et chez Aristote*, París, PUF, 1982, pp. 15-80.

BRISSON, Luc; *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon: un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sank Augustin: Academia Verlag, 1974.

'Du bon usage du dérèglement', *Divination et rationalité*, París: Le Seuil, 1974, pp 220-248.

Plato. The Myth Maker, translate G. Naddaf, Chicago/London, 1998.

Platón, las palabras, los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito, traducción de José María Zamora Calvo, Madrid: Abada, 2005.

CASTRO FAUNE, Carolina; 'El movimiento del universo y sus características en la cosmología de Platón', *Revista Paralajes. Postgrado de Filosofía PUCV*, No 3, 2009, pp. 64-87.

'El movimiento como principio de las afecciones corporales en la cosmología de Platón', en *Revista Paralajes. Postgrado de Filosofía PUCV*, No 4, 2010, pp. 156-174.

- CONFORD, Francis-McDonald;
Plato's Cosmology, London: Routledge & Kegan Paul, 1937.
- DILLON, John;
'The Riddle of the Timaeus: Is Plato Sowing Clues?', in M. Joyal, ed. *Studies in Plato and the Platonic Tradition, Essays Presented to John Wittaker*, Hampshire/Brookfield, 1997, pp. 25-42.
- GILL, Christopher;
The Genre of Atlantis Story', *Classical Philology*, Vol. 72, No. 4, 1977, pp. 287-304.
- GRUBE, G. M. A.;
'The composition of the Soul-World in the Timaeus 35a-b', *Classical Philology* 27, 1932, pp. 80-82.
- LAMPERT AND CH. PLANEAUX;
'Who's who in Plato's Timaeus-Critias and why', *The Review of Metaphysics*, Vol. 52, No. 1, 1998, pp- 87-125.
- MILLER, Mitchel;
'Figure, ratio and form: Plato's Five Mathematical Studies', en Marc M. Mc Pherran (ed.) *Recognition, remembrance & reality. New essay in Plato's Epistemology and Metaphysics*, Apeirón, Academic Printing & Publishing, Kelowna (Canada), 1999.
- NATALI, Carlos;
'Antropología, política e struttura del Timeo', en C. Natali e S. Maso (eds.) *Plato Physicus*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 2003, pp. 225-242.
- SANTA CRUZ, María Isabel;
'Eikòs lógos y diánoia en Platón', *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Buenos aires: Universidad Nacional de la Plata, Vol. 26/27, 1986, pp. 180-184.
- CALVO, Tomás & BRISSON, Luc (eds.);
Interpreting Timaeus-Critias, proceeding of the IV Symposium Platonicum; selected papers, Academia Verlag, 1997.
- TAYLOR, Charles;
A Commentary on the Plato's Timaeus, Oxford: Clarendon Press, 1928.
- VLASTOS, Gregory;
Platonic Studies, Princeton, y Mohr (1985) *The Platonic Cosmology*, Leiden, 1981.