

LA CREACIÓN EN EL *TÍMEO*

FRANCISCO L. LISI

Resumo: A interpretação da cosmogonia platônica tem um de seus pontos mais controvertidos na valoração do significado de ato criacional. As interpretações que se têm oferecido até o momento chocam tanto com os 'literalistas' como com os 'alegoristas', com passagens que mostram as insuficiências das distintas correntes. Este trabalho analisará as diferentes argumentações quanto a: 1) eternidade do devir; 2) eternidade da alma; 3) a suposta representação de Cãos e sua relação com a Necessidade; 4) a figura do demiurgo e o *noûs*; 5) o modelo teleológico da física platônica.

Abstract: The interpretation of the platonic cosmogony presents one of its more controversial aspects in the appreciation of the meaning of the creational act. The interpretations given so far clash with the 'literalists' and the 'alegorists' with passages that show the inadequacies of both approaches. Our work will analyse the different arguments concerning: a) the eternity of becoming; b) the eternity of the soul; c) the supposed representation of the chaos and its relationship with necessity; d) the role of the demiurge and the *noûs*; e) the theological model of the platonic physics.

Palavras-chave: alma, corpo, cosmologia, demiurgia
soul, body, cosmology, demiurges

La interpretación de la cosmogonía platónica tiene uno de sus puntos más controvertidos en la valoración del significado del acto creacional. La controversia entre literalistas y alegoristas se remonta a la Academia Antigua y se trata del problema que, según el número de testimonios conservados, más se ha debatido en la antigüedad grecorromana (cf. M. BALTES 1996, 76). Desde la aparición del célebre trabajo de G. VLASTOS en 1939 que defendía la interpretación literal del texto, la discusión no ha cesado¹. Las interpretaciones

Francisco L. Lisi é professor na Universidade Carlos III de Madrid, Espanha.

1. Cf. últimamente: L. TARÁN. 1971, M. BALTES 1996, A. VALLEJO 1996, 1997; cf. M. BALTES 1996, 76, nº 2 para una bibliografía detallada.

que se han ofrecido hasta el momento chocan tanto en el caso de los literalistas como en el de los alegoristas con pasajes que ponen de manifiesto las insuficiencias de las distintas corrientes. Los distintos análisis suelen mostrar la existencia de prejuicios, en el sentido literal del término.

La expresión más clara puede ser la del trabajo más fundamentado en defensa de la interpretación alegórica, el de L. TARÁN. TARÁN llega a la conclusión que Platón tiene que haber considerado que una interpretación literal de la figura del demiurgo era muy improbable, contrariamente a lo que sucede en nuestra tradición judeo-cristiana (p. 390). TARÁN parece ignorar que la visión teleológica de la realidad basada en el modelo artesanal es un dogma central en la filosofía de Platón. Lo extraño no es, precisamente, la presencia del demiurgo, lo realmente extraño desde la perspectiva platónica (basta leer el libro X de las **Leyes**), sería su ausencia. Todo intérprete debe dudar realmente – y esto es un lugar ya común en los trabajos sobre este tema – al reabrir esta espinosa cuestión.

Con este trabajo no aspiro a resolver todos los problemas, sino a contribuir a poner un poco de claridad en algunos temas. Creo que en esta cuestión existen tres aspectos fundamentales: (a) la pregunta por la posibilidad de un devenir eterno, qué es lo que esto significa: ¿es posible que exista movimiento antes de la creación del alma?; (b) ¿Es el alma realmente generada?; (c) La supuesta representación del caos y su relación con la necesidad.

1. LA ETERNIDAD DEL DEVENIR

Las diferentes interpretaciones ofrecidas hasta el momento han dejado de caracterizar en qué consiste precisamente la creación. Es especialmente interesante la posición de L. TARÁN² entre los alegoristas. La existencia de un caos visible anterior al mundo le permite deducir que no puede interpretarse literalmente el relato creacional. Este problema está relacionado con la característica que tiene el devenir. Un pasaje muy analizado del **Tímeo** (52d 2-4) afirma la eternidad del devenir: “...También antes del nacimiento del mundo existían el ser, el espacio y la generación, tres cosas con tres formas distintas (*ón te kai; kbóran kai; génesin eínai, tría trikhé’, kai; prîn oúranòn genésthai*)”. Es evidente que en esta distinción hay dos realidades, el espacio y el devenir, que tienden a ser confundidas en las diferentes interpretaciones, como sucede en el trabajo de TARÁN antes citado. Más adelante me ocuparé

2. *Ob.cit.* ff. 382

de este problema, así como del significado del primer término de la tríada. Ahora quiero referirme a la significación del devenir (*gênesis*). No cabe duda de que en este pasaje se afirma su preexistencia. El devenir se refiere a los acontecimientos que tienen lugar en el receptáculo y la creación es el proceso de ordenamiento de los fenómenos que tienen lugar en el receptáculo. Los tres componentes de la tríada existen a perpetuidad.

La eternidad del devenir está también claramente expresada al comienzo del segundo relato creacional (47e,3-48e,1), así como la distinción entre los dos momentos: el movimiento pre-creacional y el movimiento ordenado posterior a la creación. En efecto, Timeo afirma que el devenir propio de este mundo (*he toûde toû kósmou gênesis*) nació de la combinación de necesidad (*anánkhes*) e intelecto (*noû*). Lo que sigue explica en qué consiste el proceso de creación: en la conducción de la mayor parte del devenir (*tôn gignoménon tà pleïsta*) hacia lo mejor. La constitución del mundo se produce a través de la necesidad doblegada por la persuasión prudente (*peithoûs êmphronos*). Dejando de lado las implicaciones que tienen estas frases, ya muy analizadas a lo largo del debate sobre los temas que nos ocupan, me interesa subrayar la idea de que el devenir tiene una realidad ontológica permanente, sólo que en un caso es, si Uds. quieren, el producto de la actividad de la *kbóra* – entendiendo por esto, lo que se produce en ella sin intervención divina (cf. 53b,3-4)-, mientras que en otro esos mismos procesos tienen una finalidad hacia el bien que les ha sido impresa por la actividad demiúrgica.

La determinación de las implicaciones de esta teoría tiene, a mi entender, dos niveles. En primer lugar, habría que ver si se trata meramente de una imagen o metáfora que se utiliza tan sólo en este pasaje y que no tiene mayor proyección: necesitado de criticar las teorías mecanicistas, Platón utiliza esta idea del movimiento precósmico de manera contingente y aleatoria. En un segundo momento, habría que considerar si está relacionada con el carácter mítico-alegórico que se suele atribuir al relato de Timeo o si se trata de una teoría permanente en la obra platónica.

La idea de que el demiurgo se limita a ordenar el conjunto de procesos que se dan en el seno del espacio o región se encuentra implícita en todos los preámbulos que preceden la descripción de los tres relatos creacionales (la obra de la inteligencia; 27d-47e, la contribución de la necesidad; 47e-69c y la mezcla de inteligencia y necesidad; 69b-92c). Los pasajes que he analizado anteriormente provienen del segundo relato creacional y, por tanto, es innecesario volver sobre ellos. Ahora bien, lo que no ha sido suficientemente observado hasta el presente es que también en el preámbulo a las obras

de la razón (27d-30c) se menciona el devenir desordenado. En efecto, Timeo distingue dos ámbitos: lo que es siempre inmutable y no deviene (*tò òn aeì génesin dè ouk ékbon* – 27d,6; *aeì katà tautà ón* – 28^a,2) y lo que deviene permanentemente, nace y perece sin cesar, pero nunca es en sentido estricto (*tò gignómenon mèn aeì òn dè oudépotē*– 27d,6-28a,1; *gignómenon kaì apollýmenon óntos dè oudépotē ón* 28a,3-4). Ambos ámbitos pueden servir de modelo al demiurgo, según lo que se expresa un poco más adelante (28a,6-b2). Estas afirmaciones presuponen ya que el devenir del que se habla en este pasaje no puede confundirse con los procesos que tienen lugar después de la creación. Se trata de una realidad que siempre existe, si uno atiende al *aeì* que precisa su duración.

Ciertamente, la dependencia causal del devenir que se establece podría inducir a pensar que se refiere aquí al devenir post-creacional. No obstante, la existencia de un devenir permanente no contradice el hecho de que sea causalmente dependiente. La diferencia estriba en que un caso la causa es el demiurgo que impone orden, mientras que en el otro lo son los movimientos azarosos que se producen en el espacio. El texto es claro en cuanto a la presencia del devenir pre-creacional: estaba presente en el momento del comienzo de la creación, dado que el demiurgo podría haberlo tomado como modelo (28e,5-29^a,4), el universo es definido incluso como la más bella de las cosas generadas. Es cierto que esta afirmación podría entenderse como que el universo es más bello que todas las cosas que engloba y existen en él, pero a la luz de todo el contexto del discurso es más lógico entenderlo como una afirmación de que del conjunto de todos los procesos que se dan en el receptáculo este universo es la mejor estructuración posible del devenir. Esta interpretación se ve confirmada, a mi entender, por el pasaje que va de 29d,7 a 30c,1. En él se afirma:

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 (30a,2-6).

La creación aquí se encuentra claramente definida como la ordenación del devenir caótico preexistente.

La presencia de este devenir precósmico en la primera parte se ve confirmada de manera explícita por las palabras del mismo Timeo al introducir el tercer elemento, el espacio (48e,2-49a,6). Éste se añade a los dos que se habían distinguido en el discurso anterior: el ser y el devenir. Tal como se sostiene más adelante, todos existían antes de la creación del mundo (51d,2-4).

Algo similar sucede al comienzo del tercer relato creacional (69a,6-c3): existía un estado desordenado en el que los seres no participaban de la proporción ni de la medida, sino en la medida en que esto se producía azarosamente, no existían los elementos, sino que primero el dios los creó y luego, de ellos, hizo el mundo como un animal único que tenía en sí todas las cosas mortales e inmortales y, de las divinas, él mismo fue el constructor, mientras que de las mortales encargó la factura a los seres divinos que él había creado (69b,8-c5). Según este texto, el proceso creacional consta de los siguientes pasos:

- (A) Movimiento desordenado del devenir precósmico
- (B) Creación de los elementos³
- (C) Creación del mundo y de los seres divinos por el demiurgo
- (D) Creación de los seres mortales por los dioses menores.

Creo que esta panorámica somera del **Timeo** nos permite concluir que la existencia de un devenir precósmico es sostenida de manera coherente a lo largo de todo el diálogo y ofrece una explicación del proceso de creación en el que la intervención del demiurgo es fundamental. Una lectura atenta del diálogo revela, por tanto, que la interpretación literal es coherente con la intención expresada en todo momento por el interlocutor principal y, lo que es más importante, con la visión teleológica del modelo artesanal preconizado por Platón a lo largo de toda su obra escrita.

Esta doctrina de la eternidad del devenir y del acto creacional está presente en otros diálogos. En el famoso mito del **Político**, el mundo, abandonado a su propia suerte, va olvidando poco a poco las enseñanzas de su timonel a causa del "...elemento corporal en la mezcla, lo que en algún momento pertenecía a su antigua naturaleza, porque ésta participaba de un gran desorden antes de alcanzar el orden presente (*prîn eîs tôn nyn kôsmon apikêsthai* - 273b,6)." Y el extranjero de Elea agrega: "...Pues de su creador posee todas las cosas bellas, mientras que todos los males e injusticias que se producen en el universo provienen de su condición anterior (a la creación)" (273b,6-c,1). En esta concepción parecen estar presentes dos principios, uno de movimiento ordenado y otro de movimiento desordenado, tal como se encuentra de manera explícita en la cosmogonía del **Timeo**. Esta concepción del movimiento se asemeja a la de Empédocles y no

3. La falta de distinción entre estos diferentes momentos es la debilidad principal del trabajo de M. BALTES (1996).

debe confundirse con la de Anaxágoras que es explícitamente criticada en las **Leyes** (X 895a,6-7).

2. LA SUPUESTA REPRESENTACIÓN DEL CAOS Y SU RELACIÓN CON LA NECESIDAD

En su célebre artículo, L. TARÁN⁴ consideraba que la relación entre *noûs* y *anánke* que se tematiza especialmente en el centro del diálogo muestra la existencia de una metáfora, que indica a las claras que el relato creacional no debe ser interpretado literalmente. Para zanjar esta cuestión de manera definitiva, habría que distinguir la significación de cada uno de los términos y el papel que juegan en el interior del diálogo, pero esta tarea no puede ser realizada en esta breve exposición. En lo que sigue, intentaré al menos aclarar algunos aspectos sustanciales.⁵

La primera dificultad con la que tropieza la interpretación es la naturaleza del movimiento que impulsa el devenir precósmico. Ese devenir es visible, tal como se afirma en diferentes oportunidades (30a2, 49a1, etc.). Una de las características de este devenir es que es siempre una imitación del mundo inteligible, sólo que tras la creación es la mejor imagen posible del mundo ideal, mientras que antes de la creación sólo refleja de manera imperfecta al *kósmos noétos*. En realidad, en el devenir precósmico sólo hay unas imitaciones imperfectas de los cuatro elementos, huellas que se producen de manera azarosa por no ser el resultado de la intervención del artesano universal (53b,2-4). La primera pregunta sería, pues, en qué consisten esas huellas. Habría que determinar si se ha de seguir la metáfora hasta el final, puesto que la palabra “huellas” indica de manera meridiana que estas entidades no son el resultado de la “actividad” de la *kbóra* sino del *kósmos noétos* que deja su impronta. Pero esta cuestión nos desviaría de la pregunta fundamental que es cuál es la naturaleza de estas entidades.

4. *Ob.cit.* ff. 384-388.

5. Lo que sigue se opone especialmente a la tesis tradicional tal como ha sido expresada por R. D. MOHR (1980, 116): “...in the **Timaeus** Plato views the phenomena in and of themselves as a positive source of evil, moving erratically without psychic causes whether rational or irrational, direct or indirect, and so I wish to suggest that the **Timaeus** is inconsistent with the view expressed in the **Phaedrus** (245c9) and **Laws X** (896b1) that soul is ultimately the source of all motions, a corollary of which is that the phenomena *qua* phenomena are not a positive source of evil.”

Una posibilidad sería que fueran combinaciones azarosas de los triángulos elementales que se mencionan luego (53c3 ssgg), pero a esta interpretación se opone la afirmación de que antes de la creación todo se encontraba “...sin proporción ni medida (*alógos kai amétros* – 53a,8), así como que el dios “...primero dio forma y número” a los cuatro elementos (53b4-5). Parecería que la presencia de triángulos rectángulos⁶ que es el punto de partida de los elementos que conforman este mundo no se compaginara con estas afirmaciones, dado que estos triángulos son expresión de una proporción y una medida muy estricta. Dicho en otras palabras: estos triángulos son también un producto de la acción divina, pero el discurso de Timeo excluye intencionalmente el tratamiento de su origen (53d6-7). Las huellas de los elementos, por tanto, siendo visibles no tienen una base geométrica como en el caso de los elementos, o, expresado de otra manera, su geometría no es la geometría regular (en términos actuales, euclidiana) que es la característica de este mundo.

A esta interpretación podría oponerse la mención de los “cuatro géneros” en 53a3, pero estos cuatro géneros pueden referirse a los reflejos irregulares que intentaban imitar las ideas de los cuatro elementos. De hecho, el movimiento de los cuatro elementos en este mundo es descrito más adelante (57d6-58c3).

Ahora bien, ¿Cómo se produce el movimiento en este estado precósmico? Uno de los presupuestos de la interpretación es que éste se produce sólo por causas mecánicas, e. d. que hay un movimiento que no tiene su origen en la actividad del alma, tal como es la doctrina platónica usual, sino que es absolutamente material. Esto parecería estar confirmado por la descripción que hace Timeo del estado existente antes de la creación del universo a partir de los cuatro elementos⁷:

... La nodriza del devenir mientras se humedece y quema y admite las formas de la tierra y el aire y sufre todas las otras afecciones relacionadas con éstas, adquiere

6. En la terminología de F. M. CORNFORD 1937, 211, semiequiláteros y semicuadrados.

7. Habitualmente se considera que esta descripción refleja el estado caótico precósmico, pero como lo demuestra 53a6-7 y, en especial, el Ex autôn la referencia es a los elementos ya existentes. Por tanto el pro; touvtou de 53a8 se refiere al estadio anterior al descrito en este pasaje y no a la creación del mundo, como en general se interpreta. Esta interpretación se ve reforzada por el kai...mèn dè que introduce claramente otro estadio en la descripción. Este párrafo debería ir, por tanto, con la descripción que viene a continuación de la creación de los elementos, a los que sirve de introducción, e. d. la descripción que viene a partir de él es anterior a la frase transcrita en el texto.

formas múltiples y, como está llena de fuerzas disímiles que no mantienen un equilibrio entre sí, se encuentra toda ella en desequilibrio: se cimbra de manera desigual en todas partes, es agitada por aquéllas y, en su movimiento, las agita a su vez. Los diferentes objetos, al moverse, se desplazan hacia diversos lugares y se separan distinguiéndose, como lo que es agitado y cernido por los cedazos de mimbre y los instrumentos utilizados en la limpieza del trigo donde los cuerpos densos y pesados se sedimentan en un lugar y los raros y livianos en otro. (52d4-53a).

Tal como lo muestra claramente la metáfora del cedazo y los cereales, el origen del movimiento no se encuentra en los cuerpos, sino en la *khóra* que en su incesante convulsión producida por el desequilibrio y la desigualdad que caracterizan su naturaleza. Este movimiento mueve a su vez a los elementos que, por su parte, actúan sobre la región modificando sus movimientos. En otras palabras, el origen del movimiento es el receptáculo y no los objetos que en él se encuentran. Aunque la descripción de este pasaje se refiere exclusivamente al momento entre (B) y (C), como ha quedado demostrado en el apartado anterior, puede extenderse esta característica del origen del movimiento del devenir a todo el devenir. El receptáculo había sido definido de manera negativa un poco antes: Es siempre idéntico a sí mismo y sus propiedades generales no cambian ni se modifican por la recepción del mundo ideal (50b8-c2) y de él se dice expresamente que "...es una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y más difícil de comprender de lo inteligible."⁸

Al ser invisible, es también incorporeal y es de especial relevancia notar que los cuerpos aparecen en un momento posterior en el mismo devenir, por la intervención del demiurgo sobre los triángulos elementales (53c4-55c6). La conclusión obvia es que el movimiento precósmico no tiene un origen corporal, porque los cuerpos aún no existían.⁹ Más aún, la *khóra* no es un cuerpo, sino que es la que admite o recibe cuerpos (50b5-6): eso indica claramente el carácter no corporal de la *khóra*., como lo indica también el hecho de que sea invisible. Es más, tampoco lo son los triángulos que preceden a los elementos en el acto creacional y que tienen un carácter, si Uds. lo prefieren, precorporal.

8. 51a7-b1; cf. 52b1-2; ver también 50b4-6.

9. Contrariamente a lo que sostiene R. D. MOHR (1985, 160s. n. 11) el pasaje de 50b5-6 no se refiere al estado precósmico, sino que es una calificación general de la *khóra*.

En diferentes oportunidades este mundo es definido como una mezcla de intelecto y necesidad (p.ej. 47e5-48a2) y ésta es identificada con la *kbóra*, un elemento que ha de permanecer latente y activo en el universo ordenado: “...en todas partes el dios adecuó la cantidad, movimientos y otras características de manera proporcional y ...todo lo hizo con la exactitud que permitió de buen grado y obediente la naturaleza de la necesidad” (55c3-7). La creación es, por lo tanto, en el plano del cuerpo un pasaje de la incorporealidad a la corporalidad de los sólidos que son los elementos a través de la precorporalidad de los triángulos elementales. Los cuerpos no son, por lo tanto, el origen del movimiento precósmico desordenado. La actividad del demiurgo en el plano corporal se desarrolla a partir de los productos del devenir preexistente y no directamente a partir de la *kbóra*. Al definir al mundo como mezcla de intelecto y necesidad, Timeo está indicando no una mezcla material en el sentido aristotélico, puesto que la *kbóra* permanece inalterada, aunque esto suceda de una manera misteriosa y difícil de comprender (50c5-6).

El otro elemento que entra en la composición, es definido como *ón*, como lo que siempre es. Es claro que ambos principios son múltiples, tanto el mundo de la ideas como el del devenir. Pero se trata de dos multiplicidades diversas: mientras el mundo ideal es permanente e indivisible, el otro se encuentra en permanente cambio y es infinitamente divisible. Creo que hemos aclarado cuál es la relación de la *kbóra* con el mundo del devenir. La relación del mundo ideal con el intelecto ha de quedar por ahora en suspenso. No obstante, hay que señalar que el mundo es también una mezcla de intelecto y necesidad y que el ser que entra ahora en la composición del mundo como causa formal (en el sentido aristotélico) es identificado también con las ideas en el primer relato creacional. No es demasiado aventurado presuponer que entre este mundo ideal y el intelecto exista una relación similar a la que se produce entre el espacio y el devenir.

3. LA ETERNIDAD DEL ALMA

Uno de los problemas de más difícil interpretación es el de la creación del alma y de su función como principio del movimiento. Las críticas a la interpretación literal encuentran aquí su punto fuerte. En el trabajo antes mencionado, L. TARÁN¹⁰ sostenía que el alma es eterna por ser principio

10. *Ob.cit.* ff. 376-377.

del movimiento y que, por ello, el tema es evitado en el **Tímeo**. Para realizar esta afirmación, se apoyaba en dos pasajes: **Fedro** 245c-246a y **Leyes** 895a-896c y, lógicamente, en el supuesto silencio del **Tímeo** en ese tema. L.TARÁN (ff.374 ssgg.) llegó incluso a considerar que el tema del alma era uno de los indicios que había colocado Platón para que la creación del mundo fuera leída sólo en sentido literal. En efecto, sostenía que el alma está compuesta de ideas y entes sensibles y que si se toma en serio la descripción de la creación del alma en 31b-35a, el cuerpo y el alma deben ser contemporáneos, por lo cual la designación de “anterior” que se le aplica al alma sólo puede ser entendida metafóricamente como una anterioridad ontológica y no cronológica.¹¹

A. VALLEJO, aún adhiriendo a la interpretación literal de la cosmogonía, consideró al **Fedro** incompatible con el **Tímeo** y las **Leyes** y supuso un cambio en la teoría platónica del alma. En este plano habría que determinar si lo que nosotros consideramos incompatible también lo era para Platón. Veamos, en primer lugar, los hechos tal como se encuentran expresados. La supuesta contradicción entre el **Tímeo**, por un lado, y el **Fedro** y las **Leyes**, por otro, ha sido ya resuelta en parte por el trabajo de A. VALLEJO, aunque es posible agregar algunos datos más y otros pasajes dentro de las mismas **Leyes**.

En primer lugar, consideremos la concepción del alma presente en el **Tímeo**. El diálogo participa de la doctrina del alma como principio del movimiento. Al hablar de los diferentes tipos de causas, divide de manera coherente con el resto de la obra platónica entre las causas auxiliares o segundas (*synaitía*) que son causas materiales y que no poseen la fuente de movimiento en sí mismas, sino que movidas ellas por otro principio, mueven a su vez, de las causas primeras que son las producidas por el intelecto y son ellas mismas principio de movimiento (46c7-e6). En un trabajo anterior he demostrado que el alma del mundo está construida no a partir de una combinación de ideas y entes sensibles, tal como es la interpretación tradicional, sino a partir de dos principios anteriores a estas

11. “...Consequently, if the account of the structure of soul and body given in **Timaeus** 31B-35A is serious Platonic doctrine, soul and body must be contemporaneous; and, since soul is said to be ‘prior’ and ‘older; than body, it follows that these words must refer to ontological and not to chronological priority.” L. TARÁN (1971, 375).

dos realidades que son de naturaleza incorpórea¹². En ese sentido, la generación o devenir no entra en la composición del alma, puesto que, tal como ha quedado de manifiesto a lo largo de la exposición, los seres que se encuentran en el interior de la *kbóra* son visibles. Esta alma es la forma más pura y es realizada por el demiurgo.

A continuación se crean los dioses celestes y los restantes dioses, con sus respectivas almas. Aunque no se indica cómo están hechas éstas, parece evidente que están compuestas de las mismas sustancias que el alma del mundo. Los restos de la composición primigenia son utilizados para hacer las almas de los seres que han de habitar el universo, que ya no son tan puras como ella, sino que poseen un segundo y tercer grado de pureza (41d4-7), e. d. existe una gradación en la naturaleza de las almas, que se van alejando del principio de unidad. No obstante, estas almas participan del principio inmortal, e. d. sus constituyentes siguen siendo ontológicamente anteriores al devenir y cronológicamente anteriores a la creación del mundo.

Si mi análisis del **Timeo** es correcto, el alma se manifiesta como un ser que es verdaderamente intermedio entre el mundo del devenir y el mundo de las ideas y que reúne en sí los dos principios del movimiento: el movimiento ordenado que es propio del *noûs* y el movimiento desordenado que caracteriza a la necesidad o *kbóra*. Hay un pasaje (57c7-58c4) que remite el movimiento desordenado del receptáculo al desequilibrio (*anomalóteta*). El equilibrio es considerado la fuente del reposo, mientras que el movimiento se produce en el estado contrario. El desequilibrio, a su vez, es fundado en la desigualdad. No es aventurado suponer que el origen de su contrario se encuentra en la igualdad. Es fácil ver en esta explicación una referencia a principios constitutivos últimos metacorporales. Reposo y movimiento son también las características esenciales de los dos órdenes fundamentales: la referencia última es a los principios de identidad y diferencia que también se encuentran en la constitución del alma, pero que aquí lo hacen de otra forma. El movimiento ordenado del alma aparece así como un momento en el despliegue y la mezcla de los dos principios que constituyen la realidad. El alma es el elemento imprescindible para que el devenir alcance su movimiento ordenado.

12. LISI, F. L. in "La construcción del alma del mundo en el Timeo (35a,b) y la tradición indirecta" **in Interpreting the Timaeus-Critias (Proceedings of the IV Simposium Platonicum)**, ff. 251-259.

En el **Timeo** existe además otra mediación, los dioses menores crean un alma mortal que ubican también en el cuerpo humano (69c5-8). No es posible seguir todas las implicaciones de esta compleja concepción del alma, pero baste señalar que el alma mortal es también, como la *khóra*, origen de los movimientos desordenados de las afecciones en el ser humano, algo que, si tenemos en cuenta el estricto paralelismo macro-microcosmo defendido en el **Timeo**, viene a apoyar de manera palmaria la interpretación ofrecida aquí sobre el origen del movimiento.

Como he señalado antes, hay varios pasajes en las **Leyes** que indican que hay una coincidencia de base con el **Timeo** en lo que hace al origen del alma, al hecho de haber sido creada. Allí también el alma es claramente principio de movimiento (**Leyes**, 10, 895a5-b7), aunque es generada (p. ej. 892a, 896e8-897b4; 12,967d). Las **Leyes** agregan un elemento: se supone la existencia de un alma mala origen de los desórdenes del mundo (**L.10**, 896d5-897c9), una función que tanto en el **Timeo** como en el **Político** se atribuye a la *khóra*. Contrariamente a lo que en general se afirma, la presencia del alma mala no es negada, lo único que se niega es que ella domine el devenir del universo. Se trata del principio siempre presente que ahora es denominado alma. Una cosa es clara, no hay un solo tipo de alma, sino diferentes clases con distintas mezclas. Alma como principio del movimiento refiere tanto a las almas creadas y compuestas como a estos dos principios que entran en todas ellas y que son a la vez los principios incorporeales fundamento del universo.

Esta interpretación podría dar una salida a la supuesta contradicción con el pasaje del **Fedro** (245c5-246a2). En primer lugar hay que subrayar que el pasaje se encuentra en el segundo discurso de Sócrates (243e9-257b6), que se caracteriza más por las coincidencias que por las disimilitudes con las teorías expuestas en el **Timeo**. En ambos diálogos, el alma se mueve permanentemente, en ambos son principio de movimiento, en ambos el alma es inmortal. También comparten la idea de la transmigración de la almas (**Fedro**, 248c2-d2) y la fe en la divinidad de los astros (246d,6-c1). También concuerdan, más significativo aún, en la creencia en que las almas de los dioses se diferencian en pureza de las almas de los hombres (248a1-b5). Tanto el **Timeo** como el **Fedro** y las **Leyes** comparten la idea de que es necesario que exista un principio de movimiento que esté siempre en movimiento para que la cosmogonía pueda tener lugar, puesto que es imposible fundamentar filosóficamente el movimiento a partir del reposo (**Tim.** 57c7-58c4; **Fdr.** 245d7-e2, **L.** 895a-b). Ambos diálogos presuponen la existencia de un alma del mundo (**Fdr.** 246b5-c2, 247e4-6). En ambos, existe

una diferencia en la calidad entre las almas divinas y las humanas (**Fdr.** 246a7-b1, **Tim.** 41c2-d7,69c3-d6). La mayor diferencia se encuentra aparentemente en la utilización del término *ajgevnhto* en el **Fedro**. Desafortunadamente, el término aparece sólo aparece 6 veces en todo el *corpus* platónico, de las cuales tres se dan en el pasaje del **Fedro**.

De las otras tres ocurrencias, dos están en relación con la doctrina penal y significan “no ocurrido”, “no sucedido” (**Prot.** 324b3; **Leyes** 934a7). El restante aparece en un diálogo espurio el **Segundo Acibiades** (143c3). Los datos son muy escasos para determinar si *agēnetos* quiere decir realmente “no engendrada” en el sentido que se le atribuye o más bien que no participa del devenir, e. d. que no nace ni muere como le sucede a los seres mortales. No obstante, los puntos de contacto con el **Timeo** y las **Leyes** aconsejarían prudencia antes de formular la hipótesis de un cambio en el pensamiento platónico, pues efectivamente podría estar refiriéndose a los principios constitutivos y primeros de todas las almas, tal como se expone en la cosmogonía. Los dos caballos que constituyen la yunta están hechos de principios opuestos (246b2-3: *eíta ton híppon hó mèn autò kalós te kai agathòs kai ek toioúton ho dè eks’enantíon te kai enantíos*). Ese segundo caballo aparece como un principio opuesto al anterior, muy semejante al alma. El alma, además, asume diferentes formas y participa, de esa manera, en la generación: *pāsa he psykḗ pantòs epimeleítai toi apsúkhon pánta dè ouranòn peripolei álloi en állois eídesi gignoméne* – 246b,6-7). El alma del que aquí se habla actúa como un principio que se expande por todo el universo asumiendo diversas formas.

BIBLIOGRAFIA

- BALTES, M. "Gevgonen (Platon, Tim. 28b7). Ist die Welt entstanden oder nicht", K. A. Alga, P. W. van der Horst, D. T. Runia (eds.), Polyhistor., in **Studies in the history and historiography of ancient philosophy**, presented to Jaap Mansfeld on his sixtieth birthday. Leiden, New York, Köln 1996, 76-96.
- CORNFORD, F. M. **Platos Cosmology. The Timaeus translated with a running commentary**. London: ed. Hackett, 1937.
- LISI, F. L. "La construcción del alma del mundo en el *Timeo* (35a-b) y la tradición indirecta". R. CALVO-L. BRISSON (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias-Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1997 (International Plato Studies 9), 251-259.
- MOHR, R. D. "The mechanism in Plato's *Timaeus*". in **Apeiron**, número 14 (1980). Ahora en : **The Platonic Cosmology**, Leiden E. J. Brill 1985 (*Philosophia Antiqua* 42), pp. 116-138.
- TARÁN, L. "The creation myth in Plato's *Timaeus*", J. P. Anton- G. Kustas, in **Essays in Ancient Greek Philosophy**. Albany, New York: 1971, pp. 372-407
- VALLEJO CAMPOS, A. "Las *Leyes*, el *Timeo* y la teoría del movimiento", in **Méthexis** número 9 (1996), pp. 31-42.
- "No, it is not a fiction", eds. T. Calvo-L. Brisson, *Interpreting the Timaeus-Critias*. in **Proceedings of the IV Symposium Platonicum**. Sankt Augustin 1997 (International Plato Studies 9), pp. 141-158.