

# PLATÓN: DEL MODELO DEL *COSMOS* AL MODELO DE LA *PÓLIS*

PLATO: THE MODEL OF *COSMOS* TO THE MODEL OF *PÓLIS*

FRANCISCO BRAVO\*

**Resumo:** Este texto analisa o conceito de modelo (*paradeigma*) sob aspectos diversos: epistemológicos, ontológicos, éticos e cosmológicos. Em particular, estudam-se as relações entre os diálogos *República*, *Timeu* e *Filebo* e os paradigmas utilizados para chegar-se a às consequências pretendidas na reflexão de Platão e sua teoria das formas.

**Palavras-chave:** platonismo, paradigma, teoria das formas, cosmologia.

**Abstract:** This text analyses the concept of model (*paradeigma*) according to its different roles: epistemological, ontological, ethical and cosmological. Particular emphasis is dedicated to the relationships between the *Republic*, the *Timaeus* and the *Philebus*, and the paradigms used to arrive at the desired consequences in reflection of Plato and his theory of forms.

**Keywords:** Platonism, Paradigm, Theory of forms, Cosmology.

## I. MODELO Y CONOCIMIENTO

Uno de los principios generales del método filosófico de Platón es que, para saber qué es x y cómo se construye, hay que tener antes su modelo. El Extranjero del Político sostiene que éste es un principio que rige “el fenómeno de la ciencia en nosotros” (τὸ περὶ τῆς ἐπιστήμης ἐν ἡμῖν: 277d7). “Es difícil – dice – tratar satisfactoriamente un tema de alguna importancia (...) sin la ayuda de modelos (μὴ παραδείγμασι χρώμενον: 277d1). Para definir al sofista, por ejemplo, hubo que empezar con “modelos reducidos y más fáciles, antes de abordar los grandes temas en sí mismos”<sup>1</sup>. Y para definir al político, la primera pregunta ha sido qué modelo adoptar (τί δῆτα παράδειγματά τις ἄν) para captar el objeto que se investiga<sup>2</sup>. Más aún, una vez encontrado el modelo, hay que abordar el problema de explicarlo y, para ello, hace

---

\* Francisco Bravo é professor da Univ. Nac. de Venez., Caracas, Venezuela. E-mail: fbravovi@yahoo.com

<sup>1</sup> *Sof.* 218 d 1.

<sup>2</sup> *Pol.* 279 a 7

falta otro modelo: “ahora – dice el Extranjero del Político – necesito un modelo para explicar mi modelo (Παραδείγματος αὐτῷ μοι καὶ τὸ παράδειγμα αὐτὸ δεδέηκεν)”<sup>3</sup>. El recurso a un modelo parece ser, pues, condición de posibilidad de todo proceso cognoscitivo. Una prueba negativa de ello podría ser que, para el Sócrates de la República, “quienes están realmente privados del conocimiento de toda esencia no tienen en el alma ningún modelo claro, y no pueden mirar, al modo de los pintores, la verdad ideal (τὸ ἀληθέστατον) y referirse a ella sin tregua” (484c9).

Ello explica la constante atención de Platón al *παράδειγμα*<sup>4</sup> y la importancia progresiva que adquieren, en su filosofar, el término y el método del paradigma<sup>5</sup>. Ahora bien, como ocurre con otros términos que entran a formar parte de su vocabulario filosófico, el de *παράδειγμα* llega a tener un uso técnico a partir de varias acepciones corrientes, con las que luego coexiste. E. des Places distingue las siguientes, yendo de la más corriente a la propiamente filosófica: (1) la de ejemplo en el sentido de muestra o caso<sup>6</sup>; (2) la de ejemplo en el sentido de lección o advertencia<sup>7</sup>; (3) la de patrón o término de comparación<sup>8</sup>; (4) la de modelo, en general, o objeto de imitación<sup>9</sup>; (5) la de modelo en tanto idea o forma platónica<sup>10</sup>; (6) la de copia sensible con respecto a las Ideas<sup>11</sup>. Un análisis de los numerosos textos en que ocurre este término permite concluir que sus acepciones más importantes, las propiamente platónicas, son la de modelo en general y, principalmente, la de forma-modelo. Para el autor, los miembros del mundo eidético son, ontológicamente hablando, modelos de los del mundo sensible. Los principales usos de esta acepción estrictamente

<sup>3</sup> Pol. 277 d 9.

<sup>4</sup> Cf. Fedr. 262c; Rep. 472c, 500e-561c; Tim. 29b.

<sup>5</sup> Cf. Men. 77a, Teet. 148d, Sof. 218c-d, 219c-221c. GOLDSCHMIDT, V. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: PUF, 1947; BRAVO, F. *Teoría Platónica de la definición*. Caracas: UCV, 2003, pp. 195-203.

<sup>6</sup> Cf. por ej., Men. 77a9, 79a10, Rep. 561e6, 557e1, 617d6, 618a1, Fedr. 262c9, d1, Teet. 154c1, Sof. 226c1, 251a7, Fil. 13c8, Tim. 24a3, Leyes 725c5, 961e7.

<sup>7</sup> Cf. Gorg. 525b2, 525c2, 7, 525c6, 525d3, Leyes 692c2, 801b9.

<sup>8</sup> Cf., por ej., Teet. 202e4, Sof. 218d9, 221d5, Pol. 277d9, 277d1, 278b4, 278e6, 7, 9, 287b2, 279a4, 7, 305e8.

<sup>9</sup> Cf. Men. 79a10; Rep. 409b2, c8, d2, 472d11; Fedr. 264e5; Sof. 235d9; Pol. 275b5, 277b4; Leyes 632e4, 739e1, 811b8, c6; Carta VII 332 b4.

<sup>10</sup> Cf. Rep. 472c5, d7, 484c9, 500e3, 540a9, 592b3; Teet. 176e3; Parm. 132d2; Tim. 28a8, 28c6, 29b3, 31a5, 37c8, 38b8, c1, 39e7, 48e5-49a1.

<sup>11</sup> Cf. Rep. 529d7; Tim. 28b2.

platónica se dan en relación con la πόλις, en *República*<sup>12</sup> y *Leyes*<sup>13</sup>, en relación con el κόσμος, en *Timeo*<sup>14</sup>, y en relación con el sujeto moral, por ejemplo, en *Teeteto*<sup>15</sup>. Pero no podemos olvidar que, entre el modelo de la πόλις, en la República, y el modelo del κόσμος, en el *Timeo*, tiene lugar la crítica de las Formas-Modelo en el *Parménides*<sup>16</sup>. ¿Influye esta crítica en la determinación del modelo del κόσμος, después de la determinación, indudablemente anterior, del primer modelo de la πόλις? ¿Es este último afectado retrospectivamente por la determinación *post criticam* del modelo del κόσμος? ¿Cuál es la naturaleza del modelo en ambos casos? ¿Qué relación hay entre la del κόσμος y la de la πόλις?

## II. EL MODELO DE LA POLIS

En cuanto al modelo de la πόλις, lo que más se discute en la *República* y posteriormente en las *Leyes*, no es el modelo mismo, sino su imagen, que, como dice Glaucón, “no existe más que en nuestro discurso” (τι ἐν λόγοις κειμένη), pues “no creo – dice – que haya algo parecido en ninguna parte” (οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι)<sup>17</sup>; una imagen que se da ἐν λόγῳ, no ἐν ἔργῳ. Es lo que comúnmente se conoce con el nombre de Estado o Constitución Ideal, que algunos relegan al desván de las utopías<sup>18</sup>. Pero Platón sugiere que hay un modelo real en el cielo: “probablemente – dice en *República* IX (592b3-4) – (hay) en el cielo un modelo (ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται) para quien desea contemplarlo y, a fuerza de hacerlo, descubrir un modelo [real] en sí mismo (τῷ βουλομένῳ ὄραν καὶ ὄρωντι ἑαυτὸν κατοικί ζειν)<sup>19</sup>. ¿Qué intenta decir con la expresión ἐν οὐρανῷ? Aunque estoicos y cristianos la han vinculado con su idea de “Ciudad de Dios”, no parece haber aquí ninguna alusión a algo así como “reino de los cielos”, sino más bien, como observa F.M. Cornford, al orden visible del universo, es decir, al κόσμος<sup>20</sup>, que el autor designa también con el sustantivo οὐρανός<sup>21</sup>. Si

<sup>12</sup> Cf. *Rep.* 472e1-2, 5, 473a5-6, 500e3, 592a-b.

<sup>13</sup> Cf. *Leyes* 739e1.

<sup>14</sup> Cf. *Tim.* 28a7, 29a1-6, b4, 30c-31b.

<sup>15</sup> Cf. *Teet.* 176e3.

<sup>16</sup> Cf. *Parm.* 132c-133a

<sup>17</sup> *Rep.* 592b1-2; cf. *Leyes* 739e.

<sup>18</sup> Y la colocan con la *Utopía* (1516) de Tomas Moro, la *Civitas Solis* (1623) de Campanella y la *New Atlantis* (1627) de Francis Bacon.

<sup>19</sup> *Rep.* 592b3-4.

<sup>20</sup> CORNFORD, F. M. *The Republic of Plato*. Oxford: OUP, 1945. p. 319, nota 1.

<sup>21</sup> Por ejemplo, en *Rep.*, 508a4, 509d3; *Tim.* 28b3, 31b3, 34 b5, 38b6, 40a7; *Pol.* 269d; *Leyes* 967b6.

esta interpretación es correcta, *República* IX sugeriría que el modelo de la πόλις – tanto de la macro-πόλις (el Estado), como de la micro-πόλις (el alma humana)<sup>22</sup> – hay que buscarlo del lado del κόσμος, que es, por su lado, imagen del “modelo eterno” (τὸ αἰδίον)<sup>23</sup> descrito en el *Timeo*. Pero antes de analizar esta hipótesis cosmológica, Platón explora el problema del modelo en el plano ético-político, dominante en la República. ¿Cuál es, según él, el modelo de la πόλις desde este punto de vista?

Un comienzo de respuesta se da en *República* V, donde Sócrates declara que es este modelo el que han estado buscando desde el momento en que han emprendido la definición de la justicia: “era con el fin de descubrir un modelo (παραδείγματος ἕνεκα) – dice – por lo que buscábamos: (1) qué es la justicia (ἔξετούμεν αὐτό τε δικαιοσύνην οἷον ἐστὶ), (2) qué es el hombre perfectamente justo” (472c5); y (3) “cómo es posible realizar nuestra constitución” (πῆ δυνατὴ γίγνεσθαι αὕτη ἡ πολιτεία: 472b1, 4). Así, cada vez que en República se pregunte qué es la justicia, se apunta *eo ipso* a descubrir cuál es el modelo del Estado y cómo es posible realizarlo<sup>24</sup>.

Hay, pues, una especie de correlatividad epistemológica entre las preguntas qué es la justicia, cuál es el modelo del Estado y cómo puede realizarse. Ahora bien, si tenemos presente que el verdadero *definiendum* de la definición platónica es siempre una Forma<sup>25</sup>, podemos concluir que el modelo *in re* de la imagen *in verbo* de la ciudad platónica es una Forma determinada, a saber, la Forma de la Justicia. Cabe recordar, por otra parte, que, entre las Formas, que constituyen el παντελῶς ὄν<sup>26</sup> de la ontología platónica, hay “grados de realidad”<sup>27</sup>; y que lo que comunica la verdad a los objetos cognoscibles (τοῖς γινωσκομένοις) es la Forma del Bien (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν)<sup>28</sup>. Ella confiere a los “objetos cognoscibles” (las Formas) no sólo “la facultad de ser conocidos” (τὸ γινώσκεισθαι), sino, ante todo, su “existencia y su esencia” (τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν)<sup>29</sup>. Es, pues, lógico que los filósofos – esos “pintores que se sirven de un modelo divino”

<sup>22</sup> Cf. *Rep.* 369a.

<sup>23</sup> *Tim.* 29 a 5.

<sup>24</sup> Es significativa la muy frecuente incidencia de δικαιοσύνη (unas 139 veces) y de δίκαιος (unas 183 veces) en este diálogo. Los primeros intentos de definir la justicia se dan en *República* I (331c2-3, e4, 332c2).

<sup>25</sup> Cf. F. BRAVO (*op. cit.*), pp. 104-117.

<sup>26</sup> *Rep.* 477 a 3.

<sup>27</sup> Cf. *Rep.* 511e3.

<sup>28</sup> *Rep.* 508 e 1-2.

<sup>29</sup> *Rep.* 508 e 5-6; cf. 517c. La Forma del Bien es causa del valor, del conocimiento, de la verdad e incluso del ser. De los particulares sólo sería causa en el plano axiológico. Cf. DE

(οἱ τῷ θεῷ παραδείματι χρώμενοι ζωγράφοι)<sup>30</sup> y son los δημιουργοί de la πόλις – “miren el Bien en sí como modelo para ordenar la ciudad, a los particulares y a sí mismos” (καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνω, καὶ πόλιν καὶ ιδιώτας καὶ ἑαυτούς)<sup>31</sup>, es decir, tanto la macro-πόλις (el Estado) como la micro-πόλις (los ciudadanos). Platón subraya que el sábio, al contemplar la Forma del Bien, realizará personalmente en sí mismo la ciudad ideal<sup>32</sup>. Y da tanta importancia a esta realización interior que, después de ella – dice – “poco importa que el Estado se halle realizado en alguna parte o esté aún por realizarse: en cualquier eventualidad, de ese modelo, sólo de él y de ningún otro brotarán las leyes de su acción”(592b5-6), que son, en lo fundamental, “las leyes de lo bello, de lo justo y de lo bueno” (τὰ ἐνθάδε νόμιμα καλῶν τε πέρι καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν: 484d1-2).

Ello no obstante, sigue siendo su preocupación fundamental el problema de “la posibilidad de realizar nuestra constitución” y del medio para conseguirlo (τὸ ὡς δυνατὴ αὕτη ἡ πολιτεία γενέσθαι καὶ τίνα τρόπον ποτὴ δυνατῆ: 471c6). Aclara, eso sí, que nunca ha querido probar que el modelo copiado ἐν λόγοις “puede realizarse” (γίγνεσθαι: 472d3) ἐν ἔργῳ. A decir verdad, parece que nunca ha esperado su realización perfecta en el dominio de los hechos<sup>33</sup>. Más aún, admitirá, en *Leyes*, que la reflexión y la experiencia le han mostrado que el modelo tiene varios grados y diversas formulaciones y realizaciones, y que, por tanto, “una ciudad tiene la posibilidad de fundarse en un plan inferior al ideal” (δευτέρως ἂν πόλις οἰκειῖσθαι πρὸς τὸ βέλτιστον)<sup>34</sup>. Junto a la “primera constitución” (τὴν ἀρίστην πολιτείαν) – dice en *Leyes* – puede haber “la segunda y la tercera” (καὶ δευτέραν καὶ τρίτην: 739a7). Parece obvio, sin embargo, que, pese a esta δεύτερος πλοῦς a la que finalmente se entrega, la primera sigue teniendo su preferencia teórica y lo lleva de vuelta al esbozo de la *República*: “la ciudad, la constitución y las leyes ideales” (ἄριστοι) en las que se cumple lo más posible el viejo adagio pitagórico de que “los bienes de los amigos son verdaderamente en común”<sup>35</sup>. Si una copia de ella existe ahora o llega a existir un día – “comunidad

LACY, PH. H. The Problem of Causation in Plato's Philosophy. *Classical Philology*, Vol. 34, nº 2 (Apr., 1939). p. 100, n. 18.

<sup>30</sup> *Rep.* 500 e 3-4.

<sup>31</sup> *Rep.* 540 a 8.

<sup>32</sup> Cf. *Rep.* 592 a – b.

<sup>33</sup> Cf. CHAMBRY, E. *Platon République*. Paris: Les Belle Lettres, 1975. *ad locum*.

<sup>34</sup> *Leyes* V 739 a 4.

<sup>35</sup> *Leyes* 739b8. Cf. *Rep.* 424a1 y 449c5.

de mujeres, comunidad de niños, comunidad de todas las cosas”<sup>36</sup>, como condición y expresión de “una unidad de la ciudad tan grande como sea posible (μίαν ὄτι μάλιστα πόλιν: 739d3)” – nadie exigirá “otra regla más justa ni mejor (ὀρθότερον οὐδε βελτίω: 739d5)” para concederle la palma de la excelencia. Será, en efecto, una realización tan perfecta del modelo y de su copia ἐν λόγοις, que habría que considerarla como “la más cercana a la inmortalidad” (ἀθανασίας ἐγγύτα: 746b1) y la segunda en valor (τιμία δευτέρος: 739e4-5)”, pues sólo sería superada por el modelo mismo.

Pero, como dice A. E. Taylor, “Platón no es ningún constructor de utopías”<sup>37</sup>. Por mucho que siga apegado a la idea de la “primera” ciudad, descrita en la *República*, admite que la realidad de los hechos sólo parece admitir la “segunda” (δευτέραν). ¿Cómo definirla (τίνα λέγομεν)<sup>38</sup>? Tras un rápido bosquejo, el autor de *Leyes*, extremando ahora sus precauciones, exige grabarse en la mente por todos los medios (ἐκ παντός τρόπου) lo siguiente, incluso en relación con la “segunda”: las cosas que acabamos de decir (τὰ νῦν εἰρημένα) nunca se darán todas juntas ni en tales circunstancias que les permitan a todos los elementos estar literalmente reunidas (κατὰ λόγον οὕτω σύμπαντα γερόμενα: 745e8-9). No es que abandone el ideal o lo subestime. Por el contrario, aún cree que el descrito “no está mal formulado” (οὐ κακῶς τινα τρόπον εἰρημένα). Y yendo aún más lejos en su doctrina del paradigma, pide que, cada vez que se esté ante un plan para el futuro, “quien propone el modelo (τὸ παράδειγμα) no omita de él nada de lo que hay de más bello y más verdadero (μηδεν ἀπολείπειν τῶν καλλίστων τε καὶ ἀληθέστατον)”<sup>39</sup>. Pero, volviendo a su realismo, concede que quien vea que es imposible alcanzar tal o cual aspecto del mismo, lo deje de lado y no intente realizarlo (ἐκκλίνειν καὶ μὴ πράττειν). Se las ingeniará, sin embargo, para adoptar “el pariente más próximo del modelo perfecto”<sup>40</sup>.

### III. EL MODELO DEL KOSMOS

Las dificultades para la realización del modelo de la πόλις no son sólo de orden práctico, sino también gnoseológico y ontológico. En tanto Forma, este modelo está separado del mundo sensible<sup>41</sup> y se plantea, a su

<sup>36</sup> *Leyes* 739 c 4.

<sup>37</sup> TAYLOR, A.E. *Plato, the Man and his Work*. London: Methuen, 1977. p. 472.

<sup>38</sup> *Leyes* 739 e 6.

<sup>39</sup> *Leyes* 746 b 8.

<sup>40</sup> *Leyes* 746 c 1.

<sup>41</sup> Del mismo modo que, según el *Fedón* (67a1, 76c12), el alma, asociada a lo inteligible, se halla separada del cuerpo, asociado a lo sensible (*Fedón* 79a-80b). Esta separación es, como sabemos, la que desata la crítica del *Parménides*: cf. 130b.

problema de la participación. No es mi tarea analizar este macro-problema. Baste recordar que la μέθεξις, concebida en el *Fedón* como causalidad “ejemplar”, interpretada luego en términos de presencia de lo inteligible en lo sensible, es radicalmente cuestionada en el *Parménides*. Particularmente agudo es el ataque a la solución de las Formas-Paradigma propuesta por el joven Sócrates: según él, la participación consiste en que “las Formas se hallan permanentemente (ἑστάναι) en la naturaleza (ἐν τῇ φύσει) a título de paradigmas (ὡςπερ παραδείματα)”, de modo que las cosas son sus imágenes” (ὁμοιώματα)<sup>42</sup>. Dejaremos sin tocar el argumento del “Tercer Hombre” con que esta explicación es refutada. Lo que habría que retener es que el cuestionamiento del *Parménides* no es respondido en este diálogo, sino que persiste como una *open question*. Luc Brisson cree, entre otros, que una respuesta se da sólo en el *Timeo*, donde Platón, sin renunciar a la hipótesis de las Formas-Paradigma<sup>43</sup> como causas ejemplares, toma en consideración otros tipos de causalidad y hace intervenir, además, el Espacio (χώρα<sup>44</sup>) y el Demiurgo. Este último, a fuer de causa eficiente del cosmos, infunde en éste una estructura matemática y le dota de un alma, que proseguirá su causación ordenadora. Podemos, pues, decir, con Brisson, que, “para encontrar una solución al más temible de los problemas que tuvo que enfrentar en el plano filosófico, Platón se vuelve hacia la cosmología”<sup>45</sup>. Y podemos añadir, en el contexto de nuestro análisis, que el problema de la participación del modelo de la πόλις sólo encuentra visos de solución ante el modo como se concibe y se realiza el modelo del κόσμος. Acerca de éste, empezaremos identificándolo en el *Timeo*; analizaremos luego cómo se realiza y averiguaremos si aporta algún esclarecimiento al problema del modelo de la polis.

3.1. Para identificarlo, Platón empieza señalando los que considera los cuatro principios de lo real: (1) “lo que existe siempre (τὸ ὄν ἀεί) y no tiene nacimiento” (γένεσιν δε οὐκ οεχον) (27d5); (2) “lo que nace siempre

---

sabemos, la que desata la crítica del *Parménides*: cf. 130b.

<sup>42</sup> *Parm.* 132 d 1-4.

<sup>43</sup> En *Tim.* 29b1 se dice, en efecto, que “es absolutamente necesario (πάσα ἀνάγκη) que este mundo sea la imagen de algún otro mundo (τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα εἶναι)”.

<sup>44</sup> BRISSON, L. Comment rendre compte de la participation du sensible à l' intelligible chez Platon? In: PRADEAU, J.-F. *Platon les formes intelligibles*. Paris: PUF, 2001. p. 57, traduce este término por ‘*materiau*’.

<sup>45</sup> BRISSON, *Op. cit.*, p. 57.

(τὸ γιγνόμενον αἰεί) y nunca existe (ὄν δε οὐδέποτε)<sup>46</sup>. La distinción entre (1) y (2) se prueba epistemológicamente, pues estos objetos son apprehendidos por facultades diferentes: (1) por la intelección y el razonamiento, mientras que (2) por la opinión, “unida a la sensación irrazonada”<sup>47</sup>. Además, la presencia de (2) exige (3), a saber, la presencia de una causa, pues “ha empezado a partir de cierto término inicial” (ἀπ’ ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος: 28b7), es decir, ha nacido, y “todo lo que nace (πάν δε αὐτὸ τὸ γιγνόμενον), nace necesariamente por acción de una causa” (ὕπ’ αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι)<sup>48</sup>. En fin, la acción de (3) no puede efectuarse sin la intervención de un modelo (παραδείγματι<sup>49</sup>), o como se dice más adelante, sin “la especie del Modelo” (ἐν μιν ὡς παραδείγματος εἶδος: 48e5). ¿Cuál es ese modelo en el caso del cosmos? Según Platón, es evidente que sólo pueden ser o (1), que es “lo que se mantiene idéntico (τὸ κατὰ ταὐτὰ οεχον<sup>50</sup>), o (2), que nunca existe realmente (ὄντως δε οὐδέποτε ὄν: 28a4). Más adelante completa Platón su mobiliario de lo real, añadiendo a los principios (1) y (2) un “tercer género (τρίτον γένος: 52a8), el del espacio (τὸ τῆς χώρας: 52a1), que confiere un lugar a todos los miembros de (2). El autor concede que el “tercer género” es perceptible solo mediante el “razonamiento híbrido” (λογισμῶ τινι νόθῳ) según el cual “todo ser está forzosamente en alguna parte” y lo que no está en ninguna “no existe de ninguna manera (οὐδεν εἶναι) (52b5-6). Platón mismo plantea la pregunta que ahora nos importa: ¿según cuál de los dos modelos (πρὸς πότερον τῶν παραδείγματων) ha realizado (ἀπεργάζετο) el cosmos aquél que lo ha formado (ὁ τεκταινόμενος)? (28c6) Timeo lo infiere a partir de los valores de la imagen, del cosmos, y de su causa eficiente. Diríamos que la axiología viene ahora en ayuda de la ontología. Según la primera, este mundo es, no sólo bello (καλὸς ἐστιν ὃδε ὁ κόσμος: 29a2), sino también “la más bella de las cosas que han nacido (κάλλιστος τῶν γεγονότων: 29a6); su artífice es, por su lado, no sólo bueno (ὁ τε δημιουργὸς ἀγαθός)<sup>51</sup>, sino la más perfecta de las causas (ὁ δ’ ἄριστος τῶν αἰτίων: 29b). Es, pues, lógico y necesario que,

<sup>46</sup> *Tim.* 27 d 5-6; 28 a 1-4.

<sup>47</sup> Cf. *Tim.* 28 a 1-3; 51d-e. La distinción epistemológica entre (1) y (2) se repite en términos casi idénticos en *República* 507b y 509d; se da, así mismo, en *Político* 269d.

<sup>48</sup> *Tim.* 28 a 4-5. Platón enuncia repetidamente el principio de causalidad: cf. *Fed.* 98c, 99b; *Tim.* 28c2-3, 29d, 38d, 44c, 46d, 46e, 57c, 68e, 64d, 69a, 87c; *Fil.* 27b; *Leyes* 891e, etc..

<sup>49</sup> *Tim.* 28 a 7. Para el autor es absolutamente necesario que “este mundo sea la imagen de otro mundo (εἰκόνα τινὸς εἶναι: 29b1).

<sup>50</sup> *Tim.* 28 a 6; cf. 28 a 2.

<sup>51</sup> *Tim.* 29 a 2-3. En 53b5 reiterará que “el Dios ha hecho el más bello y el mejor (ὡς κάλλιστα ἄριστα) de los conjuntos.



para alcanzar tal mundo, un tal Demiurgo haya elegido el modelo eterno (δηλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίων ἔβλεπεν: 29a3-4)<sup>52</sup>. ¿Cuál es, empero, su naturaleza?

3.2. Platón señala ante todo una característica suya epistemológica, correlativa de otra ontológica. En tanto forma, el modelo del cosmos es, en el plano epistemológico, “objeto de intelección y reflexión” (πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει)<sup>53</sup>, lo cual exige que, en el plano ontológico, sea siempre “idéntico” (κατὰ ταὐτὰ ἔχον)<sup>54</sup> a sí mismo. Estas dos características correlativas permiten señalar “lo que hay que distinguir” (διοριστέον: 29b4) en los discursos concernientes al modelo mismo y a su imagen: puesto que los discursos se emparentan con sus objetos, los que versan sobre lo fijo – el modelo, en este caso – “deben ser fijos e incommovibles” (μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους) y, en la medida en que sea posible a un razonamiento sobre el ser, “irrefutables e invencibles” (ἀνελέγτοις ... καὶ ἀκινήτοις) (29b7-8). En contraste, el referido a la copia y a su imagen (εἰκόνας) será, por versar sobre un mundo en devenir, meramente probable (εἰκότα: 29c1); o como dice más adelante, “un mito probable” (τὸν εἰκότα μῦθον)<sup>55</sup>, suficiente para simples seres humanos como nosotros; a condición – añade – que “no ceda en verosimilitud a ningún otro” (μηδενὸς ἤττον παρεχόμεθα εἰκότας: 29c7). Es bien sabido que tampoco la ciencia moderna, después de sus pretensiones y sus crisis, ha podido ir más allá de las proposiciones probables<sup>56</sup>. Ahora bien, para Platón, la distinción entre discursos probables y ciertos es tan importante, que constituye por sí misma una prueba – probablemente la única prueba – de la existencia del modelo del cosmos y de las Formas-Modelo, en general: “si la intelección y la opinión verdadera son dos géneros distintos (δύο γένη) – dice – entonces estos objetos invisibles – las Formas-Modelo – existen en sí (παντάπασι εἶναι καθ’ αὐτὰ ταῦτα: 51d3-4)”, separados de sus copias”. Sabe, sin embargo, que muchos rechazan esta tesis epistemológica, y hace un paréntesis para demostrar que “intelección y

<sup>52</sup> *Tim.* 29 a 3-4; cf. 5.

<sup>53</sup> *Tim.* 29 a 6-7. Cf. 51 c 4-5.

<sup>54</sup> *Tim.* 29 a 7-8; cf. 52 a 1-4.

<sup>55</sup> *Tim.* 29 d 1; cf. 30b8, 48d1-2.

<sup>56</sup> Cf. G. REALE (Plato's doctrine of the origin of the World, with special Referente to the Timaeus. In: CALVO, T.; BRISSON, L. (Eds.) *Interpreting the Timaeus – Critias*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997. p. 150) recuerda la actitud de las ciencias particulares en pleno desarrollo ante el “mito probable” del *Timeo*: lo han considerado como una “reliquia” científica e incluso precientífica de la que se puede prescindir. Pero también recuerda que los mismos científicos modernos han colapsado ante los recientes estudios de epistemología y tienen que reconocer el valor puramente conjetural y eurístico de sus resultados.

opinión son dos cosas distintas” (51e1): por su origen, por su comportamiento, por su firmeza y por su accesibilidad (51e2-6)<sup>57</sup>. La característica ontológica de la identidad del modelo consigo mismo, además de fundamentar la epistemológica recién señalada, confirma que, para Platón, el modelo del cosmos es una Forma, pues, en los diálogos medios, la auto – identidad es una característica de las Formas. Más aún, la tesis de que el modelo en la producción del ζῶον αἰδιον ο αἰώνον (37d2, 4) ο παντελές ζῶον (31b1) es una forma es la información más significativa sobre las Formas en el *Timeo*<sup>58</sup>. De la Forma del cosmos se dice que es “el más bello de los seres inteligibles (τῶ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστω) y “un ser en todo perfecto (καὶ κατὰ πάντα τελέω μάλιστα)” (30d2-3). Posee, además, la característica de la unicidad, otra de las características fundamentales de las Formas platónicas<sup>59</sup>. Para la teoría correspondiente, toda Forma es una, tanto numéricamente (ἑνὰς, μόνος<sup>60</sup>) como estructuralmente (μονοειδή<sup>61</sup>). En consecuencia, la forma del cosmos es numérica y estructuralmente una, pese a que “contiene en sí todo cuanto hay de vivientes inteligibles (περιέχον πάντα ὅποσα νοητὰ ζῶα: 31a4). Es, pues, un uno (ἓν) que es un todo (ὅλον) y tiene como partes (μέρη) las Formas de todos los vivientes<sup>62</sup>. De ello se sigue que su imagen, el cosmos, es, a su vez, “un viviente visible único” (ζῶον ἓν ὁρατόν: 30d4) que, “a imitación de su modelo” (κατὰ τὸ παράδειγμα: 31a3), “contiene en su interior (ἐντός) todos los vivientes que le son naturalmente afines” (πάν’ ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῶα: 30d4-5) y es, como tal, “un cielo único” (ἓνα οὐρανόν: 31a2). “A fin, pues, de que este mundo fuera semejante por su unidad al Viviente absoluto (παντελεῖ ζῶω), su constructor no ha hecho dos mundos ni un número infinito de ellos, sino que este cielo es y será uno solo, único de su especie” (εἷς ὅδε μονογενῆς οὐρανὸς γεγωνὸς ἔστιν καὶ οετ’ οεσται) (31b1-4).

<sup>57</sup> Una tesis similar es defendida principalmente en el *Menón* (97c-98c) y la *República* (476c-480a).

<sup>58</sup> Cf. OSTENFELD, E. The Role and Status of the Forms in the *Timaeus*. In: CALVO, T.; BRISSON, L. (Eds.). *Interpreting the Timaeus – Critias*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997. p. 168.

<sup>59</sup> Véase, por ejemplo, *República* 597 c-d.

<sup>60</sup> *Fil.* 15a6, b1.

<sup>61</sup> *Fed.* 80b2. Cf. OSTENFELD, *op. cit.*, 168.

<sup>62</sup> Según Aristóteles (*Met.* 1052b17-18), a la esencia de lo uno corresponde ser un todo y un todo indivisible: τὸ ὅλον καὶ ἀδιαιρέτω). Platón, por su parte, a menudo usa ὅλον en lugar de ἓν o pasa sin transición de uno a otro término. Cf., por ej., *Alcib.* 130a9, *Rep.* 525a2, *Fedr.* 270c-d, *Teet.* 204b7, 208c6, *Parm.* 157. BRAVO, F. Ética y ontología en el *Filebo* de Platón. In: PERINE, M. (Ed.), *Estudios Platónicos*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 172.

Volvamos al modelo. En virtud de su unicidad, éste contiene en sí, como acabamos de decir, “todos los vivientes inteligibles” (τὰ νοητὰ ζῶα πάντα: 30c9). ¿Significa esta proposición que contiene todas las Formas? ¿O se refiere sólo a las Formas biológicas? No lo explicita Platón y se limita a sostener que el modelo del cosmos contiene (περιέχον: 31a4; περιλαβόν) todos los vivientes inteligibles (νοητὰ ζῶα: 31a5), los cuales son sus partes (μέρη: 31a7, 30c5; μόρια: (30c8, 31a4-5) tanto en calidad de individuos como en cuanto especies. Según ello, el modelo del cosmos “Es un todo en algún sentido orgánico”<sup>63</sup> y no una simple suma de partes. De este modo, creen algunos<sup>64</sup>, queda atrás la naturaleza simple (ἄξύνθετον<sup>65</sup>) o no-compuesta (μονοειδές<sup>66</sup>) de las Formas, propugnada en los diálogos medios. ¿Pero cómo compaginar esta composición del modelo con el carácter de ἀμεικτότα (completamente sin mezcla) que le confiere el *Filebo* (59c5), probablemente posterior al *Timeo*? La solución a este problema, sugerida por algunos intérpretes<sup>67</sup>, es que hay que distinguir entre composición material e inmaterial. La propia del modelo del cosmos y de las Formas, en general, se rige por la ley del ser según la cual “los géneros se mezclan entre sí (συμμίγνυται τε ἀλλήλοις τὰ γένη<sup>68</sup>)”. En virtud de esta εἰδῶν συμπλοκή<sup>69</sup>, las Formas genéricas tienen como partes sus especies, las cuales, ontológicamente, son partes inmateriales y, epistemológicamente, partes definicionales, pues se revelan en el ámbito de la definición. Según esto, tanto ‘ὅλον’ como ‘μέρος’ pueden entenderse en sentido espacial y no-espacial. El modelo del cosmos es un todo no-espacial que tiene como partes igualmente no-espaciales las formas de las especies vivientes. No es, pues, una Forma separada de las Formas de las especies vivientes, las cuales, por su parte, tampoco se hallan separados, ni entre sí, ni del ζῶον αἴδιον que las contiene. Dígase lo mismo de los elementos que conforman el cosmos, sean los materiales -los cuatro στοιχεῖα<sup>70</sup> – o los formales – las entidades matemáticas que los determinan (54a-55d): “cuando estos triángulos se mezclan consigo mismos (συμμιγνύμενα αὐτὰ τε πρὸς

<sup>63</sup> E. OSTENFELD, *art. cit.*, p. 168, cita en apoyo de esta idea *Parm.* 137c-d, 138a, 142d, 144a-e, 145a,e, 153c1, 157c-e, y *Sof.* 244b-245d, 253b-d.

<sup>64</sup> Cf., por ejemplo, E. OSTENFELD, *art. cit.*, p.168.

<sup>65</sup> *Fed.* 78 c 3, 6.

<sup>66</sup> *Fed.* 78d5, 80b2, 83e2; *Banq.* 211b1.

<sup>67</sup> OSTENFELD, *art. cit.*, pp. 168-169.

<sup>68</sup> *Sof.* 259 a 4-5. Cf. BRAVO, *art. cit.*, p. 181.

<sup>69</sup> *Sof.* 259 e 6.

<sup>70</sup> *Tim.* 31b-32c, 48b8, 54d7.

αὐτὰ) o entre sí (καὶ πρὸς ἄλληλα) – se lee en *Timeo* 57d4-5 – la variedad resultante es ilimitada”.

¿Quiere esto decir que ha sido superada la separación del modelo y su imagen? Recordemos que el detonante de la crítica de la Teoría de las Formas en el *Parménides* es esta separación<sup>71</sup>, derivada del carácter αὐτὰ καθ' αὐτά o exclusividad de las Formas (133a8-9, c3-4), que está al origen de su trascendencia (135b5-c2). ¿Pero implica la no-exclusividad de las Formas, sugerida en el *Timeo*, su no-trascendencia? En particular, ¿implica la συμπλοκὴ εἶδων de los géneros vivientes en el seno del ζῶον αἰώνον una negación de que sea un modelo separado? E. Ostfeld cree que “en la medida en que las Formas son ahora clases naturales, hay alguna plausibilidad y prueba de que Platón se movía en esta dirección”<sup>72</sup>. Se podría objetar que el *Timeo* se empeña aún en probar que “estos objetos invisibles [las Formas] existen en sí (εἶναι καθ' αὐτά ταῦτα<sup>73</sup>). Puede ser, pues, que una revisión minuciosa de la expresión ‘καθ' αὐτά’ sea aún necesaria. Independientemente de los resultados, cabe afirmar que el εἶκος λόγος del *Timeo* representa el mayor esfuerzo de Platón por acercar el modelo del cosmos a su imagen.

3.3. Es preciso reconocer, ante todo, que, siendo el ζῶον αἰδίων del *Timeo* (37d2) el παράδειγμα del κόσμος (28b3), es necesario que haya semejanza entre los dos. Pero también hay que reconocer que la ὁμοιότης exigida por *Timeo* 39e4 no es una relación simétrica, única que nos embarcaría en el *regressus ad infinitum* denunciado por el *Parménides* 132d-e, sino, como dice L. Brisson, una “relación asimétrica”<sup>74</sup>, derivada de los diferentes status ontológicos del Modelo (ser eterno) y su Copia (ser *in fieri*). En virtud de esta diferencia, las imágenes pueden, ciertamente, ser más o menos semejantes al modelo<sup>75</sup>, pero nunca iguales ni idénticas a él. Nunca, en particular, hubiese podido el artífice del cosmos hacer de éste un viviente eterno (ζῶον αἰδίων), pues la eternidad es un atributo exclusivo del modelo; para su imagen fabricó el tiempo (χρόνον), que es, él mismo, “una

<sup>71</sup> *Parm.* 130b1-3: “¿eres tú mismo quien hace la separación de la que hablas (οὕτω διήρησαι), poniendo aparte (χωρίς) lo que llamas las formas mismas (εἶδη αὐτά)”?

<sup>72</sup> OSTENFELD, *art. cit.*, p.169.

<sup>73</sup> O como traduce D. LEE, “these things-in-themselves certainly exist”. La traducción de Giuseppe LOZZA (*Platone Timeo*. Milano: Arnoldo Mondadori Ed., 2004) puede ser sugerente: “questi esistono di per se stessi”.

<sup>74</sup> BRISSON, L. *Op. cit.*, p. 71.

<sup>75</sup> *Tim.* 37c8: aquél que ha engendrado este mundo, “reflexionó en los medios de volverlo aún más semejante a su modelo (μᾶλλον ὅμιον πρὸς τὸ παράδειγμα)”.

imagen móvil de la eternidad” (αιώνιον εἰκόνα) y “progresa según la ley de los números” (κατ’ ἀριθμὸν ἰοῦσαν)<sup>76</sup>.

¿Quién o qué determina los atributos del cosmos? De lo dicho se deduce que no basta la presencia del modelo, el cual es ciertamente su causa ejemplar, pero que, como tal, carece de eficacia productiva. La ineficacia productiva de la causa ejemplar, precisamente, hace que Platón recurra, por primera vez, a otros órdenes de la causalidad: primero, a una causa eficiente propiamente dicha, que es, primariamente, el Demiurgo o el Dios, y, secundariamente, el Alma del Mundo, que continúa la actividad ordenadora de aquél; luego, a lo que podríamos considerar como causa material del cosmos, a saber, los elementos fuego, aire, agua y tierra, que preexisten a él e incluso a la *χώρα*. Refirámonos, ante todo, a esta última, “la naturaleza que recibe todos los cuerpos” (τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως: 50b7) y se comporta como una especie de “receptáculo y de nodriza de todo cuanto nace” (ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην)<sup>77</sup>. Aunque tiene la categoría de principio, al igual que el ser absoluto<sup>78</sup>, difiere radicalmente de él, (a) porque a su existencia no se accede por los sentidos ni por un razonamiento legítimo, sino por uno espurio (λογισμῷ τι νῶθ: 52b3) según el cual “todo se halla forzosamente en alguna parte”, y lo que no está en parte alguna “es nada en absoluto” (οὐδὲν εἶναι: 52b6); (b) porque, a causa de (b), barruntamos su naturaleza como en sueños, y somos incapaces de establecer la verdad sobre ella (52c1). Entreveamos, sin embargo, que la *χώρα* se halla pletórica de fuerzas, las cuales, sin embargo, por no ser uniformes, no tienen ni producen ningún equilibrio (cf. 52e), y hacen que el receptáculo mismo se halle, por el contrario, “sacudida irregularmente en todos los sentidos” (52e). Ello explica que las cosas que nacen – y ante todo “los cuatro elementos” (53a) – “sacudidas por la realidad que les ha recibido” (53a), “se separen unos de otros” (52e) y sean, no sólo múltiples, sino diferentes entre sí. Y así, aunque su acogida en la *χώρα* les da “lo poco de realidad que tienen”<sup>79</sup>, origina también su multiplicidad y las diferencias que los separan.

3.4. Podríamos decir que, para solucionar el más grave de sus problemas ontológicos, Platón ha tenido que profundizar en su teoría de

<sup>76</sup> *Tim.* 37 d 5-8. Cf. 37c6-38c3.

<sup>77</sup> *Tim.* 49a6; cf. 51b1-2 y 52d5. Imposible adentrarnos en el análisis de este principio, objeto de múltiples interpretaciones. Véase, por ejemplo, la de TAYLOR, A.E. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press, 1928 (reimpreso en 1962). pp. 311 ss.

<sup>78</sup> Cf. *Tim.* 52d; BRISSON, *op. cit.* p. 75.

<sup>79</sup> BRISSON, *op. cit.*, p. 75.

la realidad, y particularmente en su teoría de las causas, lo cual sólo podía hacerlo en el dominio cosmológico. Varios intérpretes han sostenido que, en el mundo físico, Platón no reconoce causas propiamente dichas, y que, en el metafísico, sólo reconoce como tales las almas y las Formas<sup>80</sup>. Se podría objetar, en contra de ello, que, según *República* 509b2-4, el sol, rey del mundo físico, “da a los objetos visibles, no sólo la facultad de ser vistos, sino también la génesis, el crecimiento y la nutrición”. Obra, pues, como verdadera causa eficiente. El *Timeo* va más allá. En efecto, el protagonista y sus interlocutores, al reconstruir la acción del Demiurgo, se ven a sí mismos como “constructores” (οἶα τέκτοσιν) prestos a obrar y ya en posesión de los materiales (ὕλη)<sup>81</sup>. Éstos no son únicamente los que constituyen la “causa material”, sino también las otras “especies de causas” (τὰ τῶν αἰτίων γένη)<sup>82</sup>, tanto las principales como las auxiliares (τῶν συναιτίων: 46c7) y la que el autor denomina causa errante (τὸ τῆς πλανομένης εἶδος αἰτίας: 48a7)<sup>83</sup>, vinculada con el azar y la necesidad. Me atrevo a creer que aquí se halla ya en ciernes la teoría aristotélica de las causas, y por eso tomaré prestada la nomenclatura de la misma para referirme a las señaladas en el *Timeo*. Parece obvio, en primer lugar, que el Demiurgo se concibe aquí como causa eficiente propiamente dicha<sup>84</sup>. En efecto, teniendo los ojos puestos en el modelo, reproduce la naturaleza de éste en el mundo físico, “configurando” (διεσχηματίσατο: 53b4) lo informe

<sup>80</sup> Cf. Ph. H. DELACY. The Problem of Causation in Plato's Philosophy. *Classical Philology*, vol. 34, nº 2 (Apr., 1939), pp. 98. Ver también David SEDLEY. Platonic Causes. *Phronesis*, Vol. XLIII, nº 2.(1998).

<sup>81</sup> A.E. TAYLOR (*op. cit.*, p. 493) advierte que “We must not suppose that ὕλη means ‘matter’ in the Aristotelian sense”, pese a que en *Filebo* 54c1 “it would be possible to take ὕλην to mean ‘raw material’ [materia bruta] in general”. Ello parece indicar, en todo caso, que la causa material se halla en ciernes al menos en tres diálogos tardíos: *Tim.* 69a6, *Fil.* 54c2 y *Critias* 114e6. En los otros diálogos igualmente tardíos (*Critias* 107c3, 111c3, 118b7, 118e1; *Pol.* 272a4, *Leyes* IV 704c8, 705c1, VI 761c7, VIII 843e2, 849d5), ὕλη significa bosque o madera.

<sup>82</sup> *Tim.* 69a6-7. La misma figura utiliza Platón en el *Filebo* (59d10-e), y con un lenguaje que evoca el del *Timeo*, cuando Sócrates y Protarco se ven prestos a mezclar la sabiduría y el placer para la construcción de la vida buena: también ellos se ven a sí mismos “como artífices (καθαπερεὶ δημιουργοῖς) ante los materiales de los que o en los que hay que elaborar algo (ἐξ ὧν ἢ ἐν οἷς δεῖ δημιουργεῖν τι)” .

<sup>83</sup> Otras alusiones a esta causa y su acción se encuentran en *Tim.* 43b4, 88e2 y 91c4. Los intérpretes identifican la πλανομένη αἰτία con ἀναγκή, la causa sin propósito e irresponsable, aunque subordinada a la inteligencia. Cf. TAYLOR, A. E. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press, 1928 (1962). p. 300.

<sup>84</sup> Cf. BRISSON, *op. cit.*, p. 79; Ph. H. DELACY, *art. cit.*, p. 97, nota 2. Sobre todo ésta puede definirse, con palabras de DeLacy, como “a relation of which one term produces or determines the existence or character of the other term”.

y haciendo de él un cosmos (52d-53c). En el *Filebo*, la causa eficiente es presentada como uno de los cuatro principios del Universo, junto al Infinito, el Límite y la Mezcla<sup>85</sup>; a ella se le atribuye, en el plano metafísico, la mezcla de ἀπειρον y πέραις (τῆς συμμείξεως τούτων πρὸς ἄλληλα: 23d7), y, en el plano físico, el ordenamiento y regulación de los años, las estaciones y los meses (30c4-7). Luego se la identifica con el Intelecto (νοῦς), el cual, dice Sócrates, “es del género que se ha calificado de causa universal” (γένους τις τοῦ πάντων αἰτίου: 30e1) y, según la tradición anterior, “rige el universo desde toda la eternidad”<sup>86</sup>. Lo informe que el νοῦς-Demiurgo modela son los cuatro elementos<sup>87</sup>, que, “antes de la formación del mundo” (πρὸ τούτου: 53a8), tenían ya “alguna traza de su propia forma” (ἴχνη μὲν οὐχοντα αὐτῶν: 53b1), pero “sin razón ni medida” (ἀλόγως καὶ ἀμέτρως: 53a9), como era natural – dice Platón – “a toda cosa de la que el Dios está ausente”<sup>88</sup>. “Hasta entonces – insiste – ninguno de ellos participaba en nada del orden, si no era por azar” (τύχη) (69b6-7). En suma, “antes de la formación del mundo, todos estos elementos se comportaban sin razón ni medida (ἀλόγως καὶ ἀμέτρως: 53a9). Fungían, pues, en poder de la causa eficiente, como causa material<sup>89</sup>, semejante a la ὕλη aristotélica. Al obrar sobre ella, “el Dios ha introducido en cada elemento, tanto en relación consigo mismo como con los otros (ἐν ἑκάστω τε αὐτῷ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα), las debidas proporciones (συμμετρίας)” (69b4-5), tan numerosas como era posibles (ὅσας τε καὶ ὅπη δυνατὸν), configurándolas de manera acabada (διεσχηματίσασατο) con formas y números (εἶδεσὶ καὶ ἀριθμοῖς: 53b4-5)” y atribuyendo a cada elemento el poliedro regular que le correspondía por naturaleza<sup>90</sup> (53c-56c). Lo que se introduce y se caracteriza de esta manera, “en términos estrictamente

<sup>85</sup> Cf. *Fil.* 30a11.

<sup>86</sup> *Fil.* 30d8. Recordemos que Anaxágoras lo llama soberano (*Crat.* 413c5-6) y causa universal (*Fed.* 97b1). Todo en el *Timeo* parece indicar que el Demiurgo es el νοῦς redivivo de Anaxágoras.

<sup>87</sup> A ellos se refiere largamente el *Filebo* en el contexto que acabo de aludir: 29b-e.

<sup>88</sup> *Tim.* 53b3. En 69b3 insiste en que “todas las cosas se encontraban en desorden”. Cf. también 31b8 y 32b4. Por todo ello, *Timeo*, aunque se plantea el problema de su naturaleza “antes del nacimiento del cielo” (48b3-4), renuncia a “una tarea de tal envergadura” (48c8). En realidad, antes del nacimiento del cielo, su naturaleza se nos escapa y no podríamos decir que es “esto” o “aquello”, pues estos “elementos del Todo (σοιχεῖα τοῦ πάντος 48b8) se intercambian entre sí y están sujetos al flujo.

<sup>89</sup> En *Tim.* 69a6 dice el autor, refiriéndose a las varias “especies de causas (τὰ τῶν αἰτίων γένη)”, “tenemos, prestos a obrar, nuestros materiales (ὕλη)”.

<sup>90</sup> Cf. *Tim.* 53c-56c. Al fuego atribuye el tetraedro, al aire el octaedro, al agua el dodecaedro y a la tierra el cubo. Los cuatro poliedros regulares tienen como superficie elemental el triángulo equilátero o el cuadrado.

matemáticos”<sup>91</sup>, es la causa formal del cosmos, que no es otra que la naturaleza del Modelo. Luc Brisson escribe, a este propósito, que las matemáticas funcionan, en este trance, “como instrumento de la acción del Demiurgo”<sup>92</sup>. En realidad, todo instrumento propiamente dicho se mantiene fuera de la obra, y no es éste el caso de las entidades matemáticas, que llegan a constituir la estructura del cosmos. Sería preferible decir que estas entidades – por un lado, los triángulos y los poliedros regulares; por otro, las proporciones, progresiones y razones entre ellos – son transmitidas por el Dios a los elementos, obteniendo como resultado la estructura de los mismos y del universo en su conjunto. De este modo, formalmente hablando, el universo y sus partes consisten en formas y números con tales o cuales razones<sup>93</sup>, y no, como podía creerse en los diálogos medios, en imágenes pictóricas impresas en las cosas sensibles. En esto parece consistir grosso modo la participación del cosmos en el Modelo que le ha sido asignado *qua causa exemplaris*: en estructurarse, en virtud de La causación eficiente del Demiurgo, haciendo suyas el conjunto de proporciones, progresiones y razones<sup>94</sup> en que consiste la naturaleza del Modelo. En este sentido parece decir Luc Brisson, que, para el cosmos, “participar es estar organizado matemáticamente de tal o cual manera”<sup>95</sup>. Gracias a la participación así concebida y a la acción del Demiurgo que la pone en marcha, el Modelo, además de ser causa ejemplar en la mente del Dios, pasa a ser causa formal o estructura del cosmos, inmanente al conjunto del mismo y a cada una de sus partes.

Queda aún por averiguar “por qué causa (δι’ ἧντινα αἰτίαν) ha formado el devenir y el mundo aquél que los ha formado” (γένεσιν καὶ πᾶν τόδε ὁ συνιστάς συνέστρεψεν) (29d6). Parece claro que Platón se refiere a la causa final del universo, que es, según dice, “el principio esencial (ἀρχὴν κυριωτάτην) del Devenir y del Mundo” (29e4-5). Es, en efecto, la causa de la causalidad de la causa eficiente y de las otras causas. El autor recurre profusamente a este tipo de causa, por ejemplo, al explicar la estructura del cuerpo humano<sup>96</sup>.

<sup>91</sup> BRISSEON, p. 76.

<sup>92</sup> BRISSEON, *op. cit.*, p. 81.

<sup>93</sup> Según E. OSTENFELD (*art. cit.*, p. 174), al ser introducidos en los varios elementos, los poliedros regulares asumen rasgos físicos como la movilidad, la estabilidad, la agudeza, la claridad, etc. Cf. *Tim.* 55d-56c.

<sup>94</sup> Ostensfeld define lo que estamos llamando causa formal como *ratios*.

<sup>95</sup> BRISSEON, *op. cit.*, p. 81. Según OSTENFELD (*art. cit.*, p. 175), “la participación deviene entonces una cuestión de asociar proporciones en el espacio a sus contrapartes matemáticas, es decir, las especies (*kinds*) como conjuntos de *ratios*”.

<sup>96</sup> Cf. *Tim.* 44 d ss.



Su respuesta global es que “el Dios ha querido que todas las cosas fueran buenas (ἀγαθὰ μὲν πάντα: 29e4-5)” y que este mundo fuera, “en la medida de lo posible (ἢ δυνατόν), el más bello y el mejor (ὡς κάλλιστα ἄριστα) de los mundos” (53b5). Para conseguirlo, lo ha hecho semejante, no sólo al Modelo, causa ejemplar siempre presente, sino también al Demiurgo<sup>97</sup>, penetrado de la ejemplaridad del Modelo.

#### IV. ¿ES EL ΚΟΣΜΟΣ MODELO DE LA PÓLIS?

Al término del “razonamiento probable” (κατὰ λόγον τὸν εἰκότα: 30b8), Platón concluye que “este Mundo, que es verdaderamente un ser animado (κόσμον ζῶον), provisto de Alma e Intelecto, ha nacido por acción de la providencia del Dios” (διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν) y es “la más bella de las cosas que han nacido” (κάλλιστος τῶν γενόντων)<sup>98</sup>. ¿No es plausible suponer que éste será, a su vez, modelo de las otras cosas generadas, particularmente de la πόλις? Como hemos dicho, Platón ha asomado esta posibilidad al final de *República IX*, sugiriendo que, para la πόλις, “hay probablemente un modelo en el cielo” (ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται: 592b3-4), es decir, en el cosmos que hemos descrito. Esto explicaría, por otra parte, que el *Timeo* comience con un resumen de la conversación de la víspera, retomando en sus grandes líneas lo dicho en la *República* sobre el mejor gobierno<sup>99</sup> y expresando el deseo de Sócrates de verlo realizado *in actu* (19c). Más aún, Sócrates declara que no hubiese protagonizado la conversación de la víspera si no hubiera sabido que nadie mejor que Timeo, Critias y Hermócrates para continuarla (20b4) ¿Cree, pues, que el λόγος sobre el mejor Estado es continuado y sustentado por el εἰκὼς λόγος sobre el modelo del cosmos, y que éste último puede erigirse, a su vez, en un modelo realizable del Estado?<sup>100</sup> Además de estas sugerencias de *República IX* y *Timeo* 17b-19b, podemos aducir la de *Filebo* 29b-31a, que parece propugnar esta hipótesis, primero, en relación con los cuerpos de los miembros del Estado, y luego en relación con el fin último del hombre, que es también el fin supremo del Estado. Con respecto a los

<sup>97</sup> *Tim.* 29e3: μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ.

<sup>98</sup> *Tim.* 29a6. Ahora podemos decir que no ha sido Leibniz, sino Platón quien primero ha defendido, aunque por otras razones, la idea de que el nuestro es el mejor de los mundos posibles. Cf. LEIBNIZ. *Monadología*, Párrafos 53, 54, 55, 60; AGUADO REBOLLO, J. ¿Por qué, según Leibniz, vivimos en el mejor de los mundos posibles? *Themata*, nº 42, p.19-37, 2009.

<sup>99</sup> Cf. *Tim.* 17c ss.

<sup>100</sup> Según G. LOZZA (*Platone Timeo*. Milano: Mondadori Ed., 2004. p. XI) el *Timeo* pone los “fondamenti, per così dire, naturalistici dell’ organizzazione statale.”

individuos, Platón atiende, ante todo, a sus elementos físicos (fuego, agua, aire y tierra): éstos entran también, aunque en grado eminente, en la constitución del universo (ἐνόντα ἐν τῇ συστάσει: 29b1). En efecto, mientras que en nosotros (παρ' ἡμῖν) se dan “en cantidad pequeña, débil y pobre”, en el universo (ἐν τῷ παντί) son admirables (θαυμαστοί) “en cantidad, belleza y toda la capacidad que le es propia” (πλήθει ... καί κάλλει καὶ πάσῃ δυνάμει: 29c2-3). ¿Habría que suponer que los elementos cósmicos son generados, alimentados y gobernados por los que están en nosotros? Al contrario, responde el autor, son éstos los que reciben todos sus dones de aquéllos (29c2-8). Sabemos, por otra parte, que, en nosotros, los elementos, al reunirse, forman un cuerpo (σῶμα). Lo mismo y mucho más hacen los elementos en el cosmos: también ellos forman un cuerpo (29e1-2) “al que el nuestro debe todo”, y no lo contrario (29e5-7). Cabe notar que el razonamiento ya no va del modelo a la imagen, sino, por el contrario, de la imagen al modelo, es decir, acaso por primera vez, de lo más conocido para nosotros a lo más conocido en sí. De la misma manera procede Timeo en el siguiente paso, relativo al alma: si nuestro cuerpo tiene un alma (ψυχὴν φήσομεν οεχεῖν: 30a3), ¿de dónde lo habría tomado – pregunta – “si el cuerpo del universo no estuviera animado” (εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα οεμψυχον ὄν ἐτύγχανε: 30a5)? Podemos, pues, concluir que la estructura del micro-cosmos, que es el individuo, es una imagen, con toda evidencia asimétrica, de la estructura del macro-cosmos: “los mismos principios se hallan presentes en el Cielo como un todo (ἐν ὅλῳ τε οὐρανῷ: 30b5)” y en cada uno de los miembros del Estado, si bien en el Cielo “en porciones abundantes y, lo que es más, en estado de belleza y pureza” (καλῶν καὶ εἰλικρινῶν) (30b6), como corresponde al modelo. En fin, la misma relación de modelo a imagen parece darse, ya no sólo en el plano físico-psíquico, con respecto al individuo, sino también en el metafísico, concerniente al todo y a “todo cuanto que existe actualmente en el todo (πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί: 23c4). Según el *Filebo*, el todo, incluidas las Formas<sup>101</sup>, es, en su conjunto y en sus partes, un Mixto (μειξίς)<sup>102</sup> de Infinito (ἄπειρον) y Límite (πέρας). A semejanza de él, la vida buena, que es el ἀγαθὸν ἀνθρώπινον del individuo y del Estado, es una mezcla de placer (perteneciente al género de lo Ilimitado) y de sabiduría (perteneciente al género del Límite (τὸ μὲν δὴ φρονήσεώς τε καὶ ἡδονῆς: 59d10). La causa de la mezcla se identifica, en los dos planos, con el Intelecto (νοῦς), el cual

<sup>101</sup> Cf. REALE, G. Plato's doctrine of the origin of the World, with special reference to the Timaeus. Sankt. Augustin: Academia Verlag, 1997. p. 156.

<sup>102</sup> Cf. *Fil.* 27b8.

pertenece, en ambos, al “género que se ha calificado de causa universal” (γένους τις τοῦ πάντων αἰτίου: 30e1). Ante la tarea de construir el Mixto de estos principios esenciales de la εὐδαιμονία, semejantes a los principios esenciales del Universo, los interlocutores del Filebo se ven a sí mismos, al igual que el artífice del cosmos en El *Timeo*, como “fabricantes (δημιουργοίς) ante los materiales a partir de los cuales o con los cuales (ἐξ ὧν ἢ ἐν οἷς<sup>103</sup>) van a fabricar (δημιουργεῖν) algo” (59e1-2).

Esta hipótesis de que el cosmos del *Timeo* es concebido por su autor como modelo del Estado platónico – un modelo realizable de la misma manera a cómo se ha realizado el primero – requiere una elaboración que no puedo llevar a cabo aquí. Cabe destacar, al menos, que este nuevo modelo del Estado platónico tiene, sobre el diseñado en la *República*, la ventaja de ser un modelo inmanente al mundo sensible<sup>104</sup>. Tal vez por ello el *Timeo* y el *Critias* se empeñan en buscarlo, ya no en un mundo trascendente, como ha hecho la *República*, sino en el cosmos y en la historia real de Atenas, reviviendo su organización, sus virtudes y sus hazañas<sup>105</sup>.

[Recibido em maio 2011; Aceito em maio 2011]

<sup>103</sup> La expresión ἐξ ὧν de este texto anticipa, en cierto modo, la fórmula τὸ ἐξ οὗ γίνεται con que Aristóteles define la causa material en *Met.* V 2, 1013 a 24. Cf. también *Met.* I 3, 983b8.

<sup>104</sup> E. OSTENFELD (*art. cit.*, p. 174) observa con pertinencia que, tratándose del modelo del cosmos, la participación en él se hace más plausible con la intervención de dos intermediarios entre él y el mundo sensible: los sólidos geométricos y los cuerpos físicos elementales.

<sup>105</sup> *Tim.* 21a, 23d-24e; *Critias* 110b-d. Es probable que el Aristóteles del *Protréptico* se funde en esta tesis de que el cosmos es modelo de la polis para defender que el arte es una imitación de la naturaleza. cf. JAEGER, W. *Aristotle*. London: OUP, 1967. p.75.