

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

Capítulo 12

Con la colaboración de
Alexandra Alván



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555
ISBN: 978-612-4146-50-3
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

LA IMPORTANCIA DE LOS PRINCIPIOS. UNA LECTURA DEL *TIMEO*

Rodrigo Ferradas
Pontificia Universidad Católica del Perú

INTRODUCCIÓN

Este trabajo explora un conjunto de notables coincidencias entre la actividad demiúrgica en el nivel cósmico descrita en el *Timeo* y ciertas actividades humanas de las que se habla en la parte inicial de dicho diálogo. A nuestro juicio, dichas coincidencias invitan a plantearnos la pregunta por el rol que, como ejemplo para la *praxis* humana, puede jugar la figura del demiurgo. Pese a ello, el repaso de la tradición hermenéutica en torno al *Timeo* permite constatar que la pregunta por la relación entre el discurso cosmogónico y el «prólogo» de dicho diálogo es una pregunta escasamente planteada en la literatura especializada reciente¹.

En lo que sigue, mencionaremos brevemente los elementos centrales de la estructura de la actividad demiúrgica cósmica tal como aparece expuesta en el discurso cosmogónico del *Timeo*. Luego, mostraremos cómo es posible encontrar que los elementos de dicha estructura están ya prefigurados (en el nivel humano) en una serie de pasajes de la primera parte del diálogo. Todo ello invita, creemos, a plantearse el posible rol que podría jugar el demiurgo como paradigma de la acción humana.

¹ Al respecto basta constatar el espacio otorgado al análisis del prólogo en los comentarios clásicos del siglo XX (ver Brisson, 1994; Cornford, 1975 y Taylor, 1928). Puede verse una posición extrema, aunque sintomática, en la que se exhorta a ignorar o minimizar el principio del diálogo en Sedley (2009, pp. 96-97).

LA ESTRUCTURA DE LA ACTIVIDAD DEMIÚRGICA CÓSMICA

Exponer en detalle la estructura de la actividad demiúrgica constituyente del cosmos y discutir los diferentes problemas e interrogantes que dicha actividad suscita requeriría, cuando menos, un trabajo dedicado exclusivamente a dicho propósito. Para nuestros fines, sin embargo, basta con dar una mirada general al discurso cosmogónico de Timeo y resaltar solamente *ciertos* elementos centrales de la actividad que el demiurgo lleva a cabo.

En primer lugar, es necesario subrayar que la actividad demiúrgica es presentada como *una actividad que se mueve entre lo inteligible y lo sensible*. Como es sabido, Timeo inicia su intervención planteando *tres axiomas* que guiarán su investigación (*Timeo* 27d-28b). El primer axioma distingue entre lo eterno e inteligible, y lo que deviene y es meramente opinable. El segundo axioma, a su vez, establece que todo lo que deviene está atado a una causa responsable de su devenir. Finalmente, el tercer principio sostiene que si el agente constituyente o causa de lo que deviene toma como modelo de su actividad constitutiva a lo eterno, entonces aquello que este produce será necesariamente bello. En cambio, si es que fija su mirada en lo generado (es decir, si es que produce algo generado teniendo como modelo a lo generado), el producto no será bello. El cosmos, en tanto visible, tangible y corporal, se revela claramente como un objeto sensible y, por tanto, propio de lo generado (28b y ss.). Por ende, de acuerdo con el segundo axioma, ha de tener una causa. Esta es llamada «hacedor o padre (ποιτήν καὶ πατέρα) del universo» (28c). En tanto, de acuerdo a Timeo, es evidente que el universo «es el más bello de los seres generados» (ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων), su causa —que es calificada, además, como «la mejor de las causas» (ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων)— tiene que haber contemplado a lo inteligible al constituir el todo (29a y ss.). Es claro, pues, que el demiurgo aparece como una suerte de *mediador* entre lo inteligible y lo sensible. Por un lado, la figura del demiurgo realza la diferencia entre lo estable y eterno (autosuficiente y que no requiere de un agente para explicar su constitución) y lo mutable (que necesita de una causa eficiente). Al mismo tiempo, muestra la semejanza entre estos dos ámbitos en tanto, gracias a la figura del demiurgo, se entiende el vínculo paradigmático entre lo eidético y lo sensible. Así, el demiurgo aparece como un ser bifronte, que mira a dos ámbitos ontológicos distintos y que ordena a uno de ellos de acuerdo con el otro.

Un segundo elemento que debemos tomar en cuenta se vincula a la ausencia de mezquindad o envidia, característica central del demiurgo. Al respecto, Timeo dice que el demiurgo del cosmos «es bueno (ἀγαθός) y el bueno nunca anida ninguna mezquindad (φθόνος) acerca de nada. Al carecer de esta, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible (μάλιστα [...] παραπλήσια) a él mismo» (29e). En ese sentido, podemos hablar de una buena voluntad plena, que en tanto buena desea que todo sea también bueno. Por ello, «en la medida de lo posible», dicho agente busca excluir toda imperfección. Vemos, pues, que en el caso del cosmos, el principio de motivación del agente constituyente ata la causa del mundo con la bondad del hacedor. Lo propio del bueno es la ausencia de mezquindad que se expresa en una suerte de tendencia a constituir el mundo miméticamente en relación a sí mismo, instaurando una semejanza, buscando difundir la propia bondad hacia el exterior. Efecto especular que lleva a la constitución de órdenes semejantes a uno mismo: en lugar de encerrarse en el bien propio (y la belleza adjunta), se produce una suerte de efecto expansivo, de difusión de la índole propia hacia lo otro.

En diversos pasajes de nuestro diálogo, *esta causa no envidiosa del universo* de la cual venimos hablando es calificada como νοῦς. Es en 47e en que dicha identificación se hace de forma más explícita: «La descripción anterior [descripción de las obras y el accionar del demiurgo] [...] constituye la demostración de lo que ha sido creado por la inteligencia» (διὰ νοῦ δεδημιουργημένα). Y poco después se describe el nacimiento del cosmos como resultado de «la combinación de necesidad (ἀνάγκης) e inteligencia (νοῦ)» (48a). El término νοῦς engloba en general en el pensamiento griego antiguo, a nuestro juicio, al menos tres aspectos centrales: un aspecto asociado a la aprehensión de la realidad (*aspecto intelectual*); un aspecto vinculado a la constitución del orden (*aspecto cosmológico*); y un tercer aspecto asociado al movimiento o a un tipo particular de movimiento (*aspecto dinámico*)². A lo largo del diálogo que nos ocupa, el demiurgo es presentado claramente como un agente productor de cosmicidad. En la misma línea, el intelecto es descrito como causa del orden y agente constituyente del todo en diversos diálogos platónicos (*Filebo* 28e, *Sofista* 265c, *Fedón* 97c y ss.). Ahora bien, a lo largo del *Timeo* queda claro que esa capacidad ordenadora del νοῦς se asocia a una actividad complementaria de tipo aprehensiva. En efecto, el demiurgo contempla las Ideas y es a partir

² Sobre este punto, que evidentemente requeriría una discusión más detallada, ver Fritz (1945).

de su contemplación que ordena el cosmos (ver, por ejemplo, 29a). Su objetivo es asemejar su creación, hasta donde sea posible, al ámbito eidético (y, en particular, a la Idea que incluye todos los seres vivos inteligibles). Las Ideas son, pues, el modelo o paradigma, del cual el mundo sensible es una mera imagen (ver 29b). Ahora bien, entre las diversas acciones que se le adjudican, el demiurgo pone en juego en general un movimiento que va del orden al desorden e instituye además como movimiento propio del cosmos el movimiento circular (34a). Por ello, podríamos decir que es a partir de la aprehensión de las Ideas que el *voûς* demiúrgico es capaz de ordenar el cosmos y de controlar su movimiento y desenvolvimiento. En suma, podríamos afirmar que la función intelectual precede y es condición de posibilidad de las funciones dinámicas y cósmicas.

En todo este ejercicio constitutivo, el demiurgo está guiado por la búsqueda de lo mejor y se ve enfrentado a diversas alternativas que debe evaluar racionalmente. Veamos solo un ejemplo: Timeo pasa a señalar que la misma búsqueda de lo mejor para el universo lleva a que el demiurgo haga de este un «viviente dotado de alma e intelecto» (30b-c), pues considera que, de entre los entes visibles, los dotados de intelecto son más bellos que los que carecen de dicha facultad. Y debido a que resulta imposible que el intelecto se *genere* en algo sin alma, ensambla al mundo como un compuesto de cuerpo y alma dotado de intelecto. Por ello, se nos dice que al «ensamblar el mundo colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo» (30b-30c). Tenemos aquí, entonces, un patrón común a las acciones del demiurgo: *la evaluación de alternativas* (implícitamente se sugiere que el demiurgo podría haber generado el cosmos como un ser carente de vida o como un ser carente de razón) y *la búsqueda de lo mejor* (en este caso, incluso, se adelanta al futuro de la obra que está construyendo y busca optar por lo que le permitirá luego llegar a ser lo más bello: se habla incluso aquí de *πρόνοια* divina, 30c).

Hemos visto ya que el demiurgo intenta instaurar una semejanza entre el universo sensible que genera y el cosmos inteligible que utiliza como modelo. Nos interesa resaltar, sin embargo, otra forma de semejanza que aparece claramente en el relato, de algún modo basada en la primera. En efecto, es con miras a hacer que la imagen sea más fiel al original y sobre la base de la intención del demiurgo de cultivar la semejanza lo máximo posible, que se sostiene que este crea el género de los dioses jóvenes y les delega una labor constitutiva. Es necesario que estas deidades generadas produzcan lo propio de los mortales, pues de lo contrario lo mortal,

se nos dice, sería indestructible y pleno como ellos mismos. Puntualmente, y eso es lo que nos interesa en particular, el demiurgo les indica lo siguiente: «aplicaos a la creación (δημιουργίαν) de los seres vivos de acuerdo con la naturaleza e imitad (μιμούμενοι) mi poder en vuestra generación» (41c). Los dioses, en efecto, colaboran con su progenitor, quien les entrega la parte divina del hombre para que luego ellos la fundan con la parte mortal que deben generar. Asimismo, se les asigna ciertos roles vinculados a la supervisión de las almas humanas. Ahora bien, estos dioses jóvenes son llamados explícitamente hijos del demiurgo y este es llamado su padre (42e). La actividad demiúrgica busca, pues instaurar una semejanza en diversos sentidos. Por un lado, su producto debe ser lo más semejante posible al modelo inteligible (y al demiurgo mismo, en tanto ser perfecto). Por otra parte, sin embargo, también busca «aliados» divinos en el proceso de constitución, exige que se lo imite. Esto último, el pedido que hace un agente constituyente para que otros lo imiten y constituyan también, es lo que llamaremos de aquí en adelante *exhortación a la mimética constitutiva*.

Finalmente, debemos referirnos brevemente al principio contrapuesto tanto a lo inteligible como a la inteligencia. Nos referimos a la «necesidad» (ἀνάγκη). Este principio es antitético a lo inteligible, en primer lugar, pues (al parecer) tiene, en cuanto a la constitución de lo sensible se refiere, el mismo rango que lo eidético. En efecto, si bien al principio del diálogo aparentemente se plantea una contraposición sin más entre lo sensible y lo inteligible, hacia el «segundo inicio» del discurso cosmológico se habla de la necesidad de un tercer género y se explica que este tercer género, junto con el del Ser permanente, permiten la constitución de lo que deviene (del segundo género). Así, al menos en cuanto a lo sensible se refiere, lo inteligible y la necesidad parecen ser principios polares del mismo nivel. Pero el principio de la necesidad es también antitético a la inteligencia (y eso es lo que nos interesa sobre todo resaltar), en tanto le pone un freno a la perfección que el demiurgo busca alcanzar. Es verdad que este no tiene más remedio que trabajar con ella y utilizarla y que la necesidad, a su vez, acaba siendo persuadida a cooperar con la inteligencia. Pero, pese a ser dominada por ella y obligada a cooperar en su obra, lo cierto es que la necesidad es un principio que se contrapone a y limita la benevolencia absoluta de un creador que busca organizar todo de la mejor manera posible. Ello se ve en numerosos pasajes en los que se acota que el demiurgo busca crear lo mejor «en la medida de lo posible» o en los que debe tomar decisiones que traen consecuencias negativas. Podemos citar el ejemplo

de la cabeza humana: constreñido en sus posibilidades, el demiurgo opta por constituir la cabeza humana de tal modo que esta tenga una percepción aguda, lo cual obliga a reducir la carne alrededor suyo y, como consecuencia, el tiempo de vida del individuo. Así, la brevedad de la vida humana es una característica que en primera instancia no hubiese sido buscada por el demiurgo, pero que de todas maneras es un resultado secundario de otra opción tomada a sabiendas de sus consecuencias colaterales (75b y ss.).

Tenemos, pues, a un agente constituyente de lo sensible que toma como modelo a lo inteligible. Este, intenta (sin mezquindad alguna) constituir lo sensible de la mejor manera posible. Para ello, en su calidad de intelecto, a partir de la aprehensión de un modelo eidético, ordena el mundo y lo dota de una dinámica particular. Instaura, pues, un orden orientado por lo bueno, a partir de la evaluación racional de alternativas diversas y buscando adelantarse a lo que sucederá luego. En su labor constitutiva, exhorta a otros a que lo imiten. Este agente no es omnipotente: encuentra limitaciones de diversa índole que le ponen un freno a la perfección que él busca instaurar.

EL INICIO DEL DIÁLOGO

El *Timeo* empieza con una enumeración y con una ausencia. Sócrates llega a una casa con la expectativa de encontrar ahí a cuatro interlocutores, pero solamente se topa con tres. Un cuarto personaje, cuyo nombre no nos es revelado, ha tenido que ausentarse pues «le sobrevino un cierto malestar (ἀσθένειά)» (17a). El malestar en cuestión ha impedido que asista a la reunión, aunque ello no se ha producido voluntariamente.

Los tres interlocutores y el cuarto desconocido estuvieron, se nos dice, el día anterior en casa de Sócrates y gozaron «de los dones de su hospitalidad (ξενισθέντας)» (17b). Sabemos que la hospitalidad socrática, su manera particular de agasajar a los invitados (y, en general, su manera de ser cordial con los otros), se expresa en la invitación a embarcarse en la indagación filosófica, pues ella permite alcanzar la felicidad y la excelencia humana. Podemos sospechar, pues, que la hospitalidad a la que se alude aquí no es aquella de meros banquetes, celebraciones o agasajos materiales. Ello se confirma por una alusión inmediatamente posterior, de acuerdo a la cual la devolución del trato recibido supondrá que en esta ocasión, en la que Sócrates pasa a ser el visitante y sus interlocutores los anfitriones, ellos (los interlocutores) produzcan también buenos discursos.

Además, se nos revelará casi inmediatamente que, en efecto, en la reunión en casa de Sócrates tuvo lugar una discusión, vinculada a la organización política.

La ausencia del cuarto desconocido, aunque involuntaria, resulta problemática. En efecto, Sócrates había encargado u ordenado (ἐπέταξα) (17b) el día anterior la preparación de ciertos discursos para la nueva velada. Es posible conjeturar que había una parte o un rol dentro de la presentación discursiva que le correspondía al cuarto participante, y que ahora debe ser suplida de alguna manera. Su falta es descrita con un verbo que remite al abandono de un puesto que uno tiene a cargo o a la acción de desertar (ἀπολείπω)³ (17a). Los tonos militares del pasaje no son, creemos, casuales. Por un lado, anticipan que líneas más abajo se discutirá el rol del estamento de los guardianes. Por otra parte, el ejército es mencionado en la *República* como ejemplo de una unidad compuesta de partes que deben alcanzar una cierta armonía para poder obrar en conjunto (351e-352a). Si desarrollamos la imagen, la figura del ejército nos lleva a un conjunto en el cual el funcionamiento coordinado de las partes y la estructuración jerárquica de las mismas resultan fundamentales, amén de la necesidad de un liderazgo adecuado. Ante la ausencia de uno de los miembros y el vacío performativo que provoca, los tres interlocutores se comprometen a tratar de cubrir todo lo que su compañero tendría que haber hecho. Lo harán, aclaran, hasta donde sea posible dadas las circunstancias (17b).

Recapitulemos algunos puntos vistos hasta ahora y señalemos su valor anticipativo de temas que aparecerán luego en el diálogo. En particular, nos interesa resaltar el rol que ocupa la figura de Sócrates. Este es presentado, en primer lugar, como un dador de dones (discursivos), alguien que agasaja a los demás mediante el presente de los λόγοι. Curiosamente, esta misma descripción es la que Proclo utiliza, en el libro tercero de su comentario, para referirse a la acción del demiurgo y para articular su exposición de la misma. Así, el demiurgo también entregaría una serie de dones, ya no discursivos sino físicos, al cosmos. Pero hay algo más. Sócrates exhorta a sus interlocutores a tomar la posta del discurso previo y a imitarlo. Es decir, construye un discurso (cuyo tema, ya lo veremos, aludirá también a un todo bien organizado) y luego insta a los demás a que construyan discursos similares que desarrollen el discurso original.

³ Ver en LSJ, ἐπιτάσσω y ἀπολείπω para la discusión de las acepciones bélicas de estos verbos y ejemplos de su uso (1940).

Es decir, otorga un don y luego pide a otros que copien su tarea y se vuelvan también dadores de dones, devolviendo el favor recibido (*In Platonis Timaeum commentaria* I, 16.4 y ss.). Con ello insta una comunidad discursiva organizada, en la que cada uno de los interlocutores (presumiblemente) juega un rol fijo, tiene una tarea asignada.

Si, como se ha visto, la instauración de todos organizados o producción de cosmicidad es presentada luego como una de las actividades fundamentales del demiurgo, entonces podemos decir que aquí se anticipan en la puesta en escena de la praxis socrática elementos de la acción demiúrgica. Asimismo, hemos mencionado ya que la exhortación instauradora de una mimética constitutiva (es decir, la exigencia de que quienes son constituidos o presencian una constitución imiten a su vez la labor constitutiva) aparece en el discurso cosmológico del *Timeo* como una de las características del demiurgo.

Debe notarse, sin embargo, que ese todo armónico constituido por la exhortación socrática se ve perturbado por la ausencia del cuarto interlocutor. Y que esta ausencia se asocia a un malestar, probablemente una enfermedad. Esta enfermedad (sea del alma o del cuerpo) aparece como algo que se impone a la voluntad de obrar de la mejor manera posible y de cumplir con el rol propio. Agente de desorden, pone trabas a la voluntad individual del sujeto y al funcionamiento colectivo del conjunto. Frente a esa eventualidad, frente a esa imposición de las circunstancias, el colectivo discursivo debe intentar sobreponerse, recomponerse (mediante una redistribución de tareas) y cubrir hasta donde se pueda la carencia. Anotemos simplemente que, como ya observara Porfirio, la enfermedad se vincula al principio de la necesidad (Proclo, *In Platonis Timaeum commentaria* I, 19.5 y ss.)⁴. Y esta última aparece, justamente, como una limitación al dominio de la inteligencia, de la planificación racional y teleológica del cosmos.

Tenemos entonces, desde el principio, tres motivos que serán centrales en el resto del diálogo: creación de cosmicidad, exhortación a la mimética constitutiva y limitación por la necesidad.

⁴ La discusión acerca de las enfermedades aparece en *Timeo* 82a-86a. Para Platón, la base de los diversos tipos de enfermedades radica en el movimiento e interacción inadecuados de los elementos que componen el cuerpo. Más adelante (88d), se asocia la enfermedad a la imitación que hace el cuerpo de la «nodriza del universo». Por ello, la enfermedad se vincula necesariamente al tercer término que se identificó con el principio material y el desorden.

UN DISCURSO SOBRE LA POLIS

Creemos firmemente que la lectura atenta de varios otros pasajes del prólogo platónico ofrece paralelos semejantes, en los que no podremos detenernos detalladamente en el marco de esta exposición. A manera de ejemplo, mencionaremos solamente cómo es posible identificar también huellas de la estructura de la actividad demiúrgica en los pasajes referidos a la constitución de la ciudad-estado.

El tema del discurso del día previo a aquel en el que se sitúa la acción de nuestro diálogo, dice Sócrates, fue la organización política. Lo principal de ese discurso, añade, fue «cuál era la mejor y qué hombres le darían vida» (*Timeo* 17c). Se pasa luego a enumerar una serie de medidas tocadas el día de ayer a manera de remembranza: separación entre artesanos y guerreros (17c), asignación de una ocupación única a cada grupo de acuerdo a su naturaleza (*φύσις*, 17d), lo cual en el caso de los guardianes supone una dedicación exclusiva a la defensa interna y externa de la ciudad (18a). A continuación, se llama la atención sobre la necesidad de que los guardianes sean a la vez suaves con los enemigos internos y feroces con los externos, lo que lleva a desarrollar la necesidad de que se formen en gimnasia y música. Asimismo, se precisa que deben carecer de propiedad privada (18b). Se menciona, también, la necesidad de que tanto hombres, como mujeres puedan formar parte del estamento guerrero y se listan una serie de medidas vinculadas a la procreación (18c-d) que buscan también luchar contra el riesgo del repliegue subjetivo de los guardianes (18c-d).

Ahora bien, este discurso del día previo, presentado por Sócrates, fue un discurso hecho, de acuerdo con *Timeo*, «conforme a la razón» (*κατὰ νοῦν*, 17c). Se trata, evidentemente, de un elogio. Al mismo tiempo, es la primera irrupción en el diálogo de lo que podríamos llamar «vocabulario noético», el cual será clave (como hemos mostrado) en el discurso cosmológico de *Timeo*. Nos parece que, en un diálogo en el que el *νοῦς* será central (acaso el protagonista principal), cuando menos habría que plantearse si la alusión en cuestión entraña algo más que un modo habitual de expresión.

Tenemos, pues, que la medida inicial del discurso de constitución de la polis es distinguir dos clases o naturalezas humanas y asegurarse luego de que los integrantes de cada una de estas cumpla con su función propia de la mejor manera posible. Es decir, *ordenar un todo* (comunidad política compuesta de individuos y de grupos de individuos) de tal modo que cada una de sus partes (cada una de las dos clases, en este caso) cumpla con su rol de la mejor manera posible, en beneficio de la comunidad.

Se podría argumentar, por cierto, que la aprehensión de la naturaleza propia de cada individuo implica ya (tomando en cuenta las particularidades de la filosofía platónica) una cierta aprehensión eidética, a saber, una captación de las Ideas vinculadas a cada uno de los sujetos (y que fundan el conjunto de cualidades que los hacen aptos para formar parte de uno u otro grupo). En la misma línea, se podría añadir que las Ideas sirven de modelo al orden aquí constituido. Ello en tanto cada una es lo que es plenamente y cumple con su rol (es decir, se realiza plenamente como esencia) en beneficio —digamos— de la colectividad eidética, dentro de un todo bien ordenado (*República* 500c). Incluso si no estuviese en juego aún una remisión a las Ideas, de todas formas, es evidente que hay al menos una aprehensión de lo real (independientemente de cuál sea su índole). Pues el discurso presupone la capacidad de aprehender la naturaleza propia de cada quien. Capacidad que no solo debe tener el autor del discurso que sugiere la medida en cuestión (Sócrates), sino quienes vayan a aplicar dicha disposición.

Tenemos, pues, que al menos dos aspectos asociados al intelecto parecen jugar un rol central en el discurso socrático. Por un lado, creemos que es posible defender (como queda claramente expuesto en la *República*, en la que la organización política aquí expuesta encuentra su fundamento) que la organización de la polis busca imitar el orden eidético, al que toma como paradigma. Asimismo, es claro que al menos algunas operaciones de aprehensión de la realidad en general entran en juego en el discurso socrático (aprehensión de la naturaleza propia de cada quien en relación a su función en la polis, aprehensión de lo propio de la mujer y el hombre; aprehensión de la buena o mala naturaleza de los sujetos). Tenemos así al *voûς* como *captación* o *aprehensión intelectual*.

Por otra parte, todo el discurso socrático está orientado a organizar de la mejor manera posible la polis, a ordenar un todo compuesto de partes de la manera más armónica posible. Ello implica, en el apretado resumen recién estudiado, ordenar de determinada manera las labores dentro de la ciudad y ordenar a través de la educación el alma de un grupo particular (los guardianes) de modo que puedan cumplir del mejor modo posible con su función. Tenemos entonces al *voûς* como *agente ordenador*.

Así, es posible decir que el discurso socrático es un *discurso orientado a crear un determinado orden fundado en la aprehensión de la realidad*. Pero, ¿qué sucede con el tercer aspecto propio del *voûς*, asociado al movimiento? En cierto sentido, se podría decir que el discurso de Sócrates genera una suerte de «proceso dinámico» de reflexión que lleva a la constitución

conceptual de la ciudad perfecta. Tenemos, pues, una primera fase del movimiento que lleva a la creación o formación de algo (en este caso, a un nivel aún puramente conceptual, la ciudad ideal). Pero la manera en que la razón constitutiva acompaña el desenvolvimiento mismo de lo constituido no aparece aún en escena. La exigencia socrática que genera el discurso presentado en el *Timeo* (poner en movimiento a los ciudadanos, de modo que se pueda observar cómo se desarrollan sus capacidades) no es sino la exigencia, creemos, de suplir esa ausencia.

Vemos entonces que el discurso socrático lista una serie de medidas para construir un grupo dirigente con ciertas características particulares. Como telón de fondo de esta construcción yace (y esto es desarrollado en la *República*) todo un complejo sistema educativo y formativo. La inteligencia del constructor de la ciudad (Sócrates) se adelanta a eventuales riesgos (como, por ejemplo, la excesiva autoconsideración del guardián y consiguiente descuido del todo; o la puesta en juego de la exclusión tradicional del género femenino) y toma medidas para refrenar estos riesgos y lograr darle al guardián la mejor educación posible, con miras a lograr la unidad y excelencia de la ciudad entera. Así, en su labor constitutiva, más aun en tanto formativa de sujetos, el agente constituyente de la ciudad lidia con un futuro o proyecto. En ese sentido, su inteligencia se adelanta, debe anticiparse, tratar con lo que no ha llegado aún y que él busca que se dé de determinada manera. Por eso creemos que es posible hablar de la puesta en juego de una suerte de $\pi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$, de inteligencia que se adelanta al futuro y toma las mejores decisiones o las decisiones que cree mejores para conseguir ciertos objetivos. $\Pi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$ que es también una de las características centrales del demiurgo.

El pedido que hace Sócrates a sus interlocutores es, justamente, la escenificación del éxito de esta $\pi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$ o su exposición por medio de un relato. Es decir, solicita una determinada narración que esté a la altura de lo dicho anteriormente y muestre cómo las medidas tomadas son realmente eficientes y crean un tipo particular de ciudadano. En cierto sentido, pues, se trata de seguir a la ciudad o a los ciudadanos en movimiento, en su despliegue diacrónico, y mostrar cómo la racionalidad cósmica que ha generado la ciudad no está limitada en su actuar a un momento inicial de la polis, sino que la acompaña a lo largo de todo su desarrollo. Se trata de mostrar, entonces, como *operantes* las previsiones tomadas por el legislador, mostrar que ese $\nu\omicron\upsilon\acute{\nu}\varsigma$ ordenador y basado en la aprehensión que lleva a la constitución de la ciudad acompaña a esta en su desenvolvimiento y se expresa claramente en las formas de actuar de sus ciudadanos.

CONCLUSIÓN

En las páginas previas hemos querido mostrar el modo en que una serie de motivos centrales del accionar del demiurgo en el nivel cósmico están ya prefigurados en la primera parte del diálogo, aunque en un nivel antropológico. Así, el filósofo aparece como un instaurador de comunidades discursivas y de comunidades políticas, obrando de modo semejante a aquel en el cual lo hace el demiurgo en el ámbito cósmico.

Naturalmente, lo que hemos presentado es simplemente un esbozo preliminar de un trabajo más extenso que debería hacerse para explorar más a fondo la hipótesis de una correlación entre la actividad del demiurgo y la actividad del filósofo (tomando en cuenta tanto el resto de la primera parte del *Timeo*, previa al discurso cosmológico, como otros pasajes relevantes de la obra platónica). Asimismo, una discusión más detallada de lo expuesto aquí requeriría revisar también las diferentes posturas que han sostenido históricamente los intérpretes en torno a la identidad de la figura del demiurgo. Nos limitamos aquí a indicar que, a nuestro juicio, ninguna de esas lecturas (sea que vean en el demiurgo una figura alegórica o una entidad con cuya existencia Platón realmente se compromete) excluye de plano la necesidad de preguntarse por el eventual rol que, como modelo antropológico, podría jugar esta deidad, ni clausura la posibilidad de identificar paralelos como los recién indicados.

Quisiéramos finalizar con algunos breves apuntes en torno al tipo de interpretación que se desprende de la lectura que hemos defendido.

- La postura hermenéutica de acuerdo a la cual una aproximación adecuada a un diálogo platónico requiere prestarle atención a una serie de elementos que van más allá de los meros argumentos lógicos que se ponen en escena es hoy comúnmente aceptada entre los especialistas. Así, según este enfoque, componentes del diálogo a primera vista «extra-filosóficos» (como el espacio en el que este tiene lugar, los personajes que en él intervienen, los prólogos, todo aquello que ocurre en el diálogo al margen o alrededor de la discusión misma) no pueden ser vistos como meros elementos ornamentales añadidos al núcleo argumentativo, el cual sería el único sustrato verdaderamente valioso del diálogo. Hacerle justicia al talento literario y filosófico de Platón supone, en efecto, no buscar reducir sus textos a esqueletos conceptuales (pues ello nos

devolvería, justamente, meros esqueletos: copias pálidas del original, simulacros empobrecidos), sino apreciar la sutil dialéctica entre los diferentes componentes del diálogo platónico y mostrar la manera en que estos se iluminan mutuamente.

- Subyace a la saludable postura hermenéutica arriba mencionada, creemos, un presupuesto asociado a las intenciones del autor (Platón). En efecto, se asume en ella que los diversos elementos que componen el diálogo platónico cumplen, todos, una función. Ellos están ahí por algo y, más aún, han sido colocados ahí con vistas a algo. No son, pues, meros accidentes, configuraciones al azar; sino engranajes con sentido; piezas de relojería que remiten a los propósitos discursivos de su creador. En suma, de acuerdo a esta lectura, Platón, en tanto escritor, no haría nada en vano. O, más bien, habría que leerlo como si no lo hiciera. El «como si» busca aquí atenuar el riesgo de excesos interpretativos: en principio, todo elemento del diálogo es sospechoso de tener un valor filosófico, aunque queda abierta la puerta para que, tras una investigación atenta, se descarte esa posibilidad.
- Lo curioso es que, abordado de esta forma, el diálogo platónico es leído (sea esto explícito o no) de una manera paralela a aquella de acuerdo a la cual, para el mismo Platón, se debe hacer exégesis de la naturaleza. En efecto, la investigación de la totalidad (el cosmos o el universo) que Platón lleva a cabo en el *Timeo* supone como punto de partida que los elementos y la disposición del mundo tienen una razón de ser, una justificación racional que puede ser rastreada hasta los propósitos de un ser inteligente (el demiurgo). Ello no excluye, por cierto, el que algunas configuraciones hayan sido producto de lo que Platón llama la necesidad, que pone un límite a la acción demiúrgica, y no respondan por ello en primera instancia a la elección de un agente racional. La práctica interpretativa que hemos descrito aquí escuetamente (y aplicado, al menos en parte, al suponer la posible relevancia filosófica del prólogo del *Timeo*) hace del diálogo, pues, una suerte de cosmos compuesto de elementos teleológicamente dispuestos por un antiguo artesano ateniense que no deja de asombrarnos e invitarnos (una y otra vez) a la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

- Brisson, Luc (1994). *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Sankt Agustin: Academia.
- Cornford, Francis Macdonald (1975). *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. Indianápolis: The Bobbs-Merrill Company.
- Fritz, Kurt von (1945). Nous, Noein and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides. *Classical Philology*, 40, 223-242.
- LSJ-Henry George Liddell & Robert Scott (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revisado y aumentado por Henry Stuart Jones con la asistencia de Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press. <http://perseus.uchicago.edu/Reference/LSJ.html>
- Platón (1903). *Opera*. Edición de John Burnet. Oxford: Oxford University Press.
- Platón (1992). *Timeo*. En *Diálogos VI*. Traducción de Francisco Lisi. Madrid: Gredos.
- Proclo (2006). *Commentary on Plato's Timaeus*. Volumen I, libro I: *Proclus on the Socratic State and Atlantis*. Edición y traducción de Harold Tarrant. Cambridge: Cambridge University Press.
- Proclo (2007). *Commentary on Plato's Timaeus*. Volume III, libro III, primera parte: *Proclus on the World's Body*. Edición y traducción de Dirk Baltzly. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sedley, David (2009). *Creationism and its Critics in Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, Alfred Edward (1928). *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press.