

TEOLOGÍA Y COSMOLOGÍA EN PLATÓN

In memoriam Jouzas Zaranka

Por: Jairo Iván Escobar Moncada

Universidad de Antioquia

RESUMEN. *La teología desarrollada en el Timeo de Platón constituye la base del lógos cosmológico. En ese sentido, el discurso mítico que recorre el diálogo intenta esbozar una explicación plausible del predominio de la razón, la belleza y el orden en el mundo (κόσμος), por encima del azar y la necesidad. Esta tesis se sustenta en el análisis filosófico de la función que cumple el demiurgo divino, en contraste con el Dios cristiano y con la deidades de la poesía griega. En el primer punto, no se habla de una creación ex nihilo, sino del ordenamiento de un material predado; en el segundo punto, no se trata de un dios antropomórfico, sino de un "dios filantrópico", responsable de la existencia de un kósmos cognoscible, que además constituye un modelo de la praxis humana.*

PALABRAS CLAVE. *Timeo, demiurgo, kosmos.*

SUMMARY. *It is stated that the base of cosmological logos is the theology established in Plato's Timaeus: So, the purpose of the mythic discourse pervading the whole dialogue is to draw the predominance of reason, beauty and order (κόσμος) in relation to chance and necessity in the world. This thesis is supported on a philosophical analysis of the role of divine Demiurgos in contrast to that of Christian and Greek gods. In the first case, it is not a question of ex nihilo creation but of an ordering of pre-existent material. In the second case, there is not an anthropomorphic god but a «philanthropic» one, on whom it falls the responsibility of the existence of a cognoscible kosmos, model of human praxis.*

KEY WORDS. *Timaeus, demiurgos, kosmos.*

La relación entre teología y cosmología en Platón tiene su centro en la figura del demiurgo divino. Aquí quiero solamente resaltar algunos aspectos del discurso del Timeo sobre el demiurgo, que introducirán en uno de los motivos más importantes del diálogo el *Timeo* y de la filosofía platónica.¹

El discurso teológico del *Timeo* se deja integrar en la tradición crítica de los filósofos presocráticos, que rechazan las representaciones de los dioses hechas por los poetas y los teógonos como seres viles y nada confiables, cargados con todos los vicios y defectos de los hombres. Tal proyección de los delitos y figuras humanas en los dioses es, crítica Jenófanes, sacrilega e infame.² Unos compañeros divinos así constituidos y que se agitan

1 Para un desarrollo más amplio de este punto y sus relaciones con otros temas del *Timeo*, Cfr. ESCOBAR MONCADA, Jairo. *Chora und Chronos, Logos und Ananke in der Elementetheorie von Platons "Timaios"*, Wuppertal: Deimling Verlag, 1995.

2 Jenófanes dice en (D K 21 B 11): "Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres y narrado muy a menudo acciones injustas de los dioses: robo, adulterio y mutuo engaño".

de aquí para allá sin ton ni son, no pueden fungir como modelo ético para el comportamiento humano y, menos aún, garantizar una aparición ordenada del cosmos.

Si se tomara realmente en serio el concepto de θεῖον, debería entonces liberársele de todas las representaciones antropomórficas contaminadoras posibles. El pensamiento de lo supremo no debe expresarse con predicados surgidos de la convivencia humana y que sólo aquí tienen su validez.

En este sentido dice Platón en *Timeo* 40a, que poder decir y conocer algo de las divinidades tradicionales (se refiere a Gea y Urano, Océano y Tetis, Cronos y Rea, Zeus y Hera y todos sus hermanos y descendientes) es una empresa que sobrepasa las capacidades humanas. Estas divinidades se sustraen a la decibilidad y cognoscibilidad, pues ellas aparecen –así suena la irónica fundamentación platónica– en tanto lo quieren, si es que de alguna manera aparecen.

Su única forma de aparición se da en los discursos de aquellos que se presentan a sí mismos como descendientes de los dioses. Irónicamente añade Platón: “Es imposible, entonces, desconfiar de hijos de dioses, aunque hablen sin demostraciones (*apodeizeôn*) probables ni necesarias, antes bien debemos seguir la costumbre (*nómôi*) y creerles cuando afirman que relatan asuntos familiares”(40d).

Aquí debería evitarse tener la impresión de que Platón hace una callada confesión de ateísmo o que quiere ahorrarse un proceso por impiedad, cuando él a pesar de toda crítica, quiere regalarle πίστις a las divinidades tradicionales, esto es, concederles crédito religioso. Antes bien, Platón es consciente de que sería ligero e inadecuado querer introducir mejoras o cambios en el campo de las convicciones y usos religiosos profundamente enraizados en la tradición.³ Platón solamente quiere rectificar las tradicionales representaciones de los dioses, especialmente aquellas que proyectan en éstos los vicios humanos: hacen aparecer a los dioses como ladrones, adúlteros o como seres que se dejan chantajear o que no se preocupan por el todo (*Nomoi*, 900c). Sólo una cosa puede afirmarse razonablemente: “nosotros no sabemos nada de los dioses, ni de ellos mismos ni de sus nombres, cualesquiera que sean los nombres con los cuales ellos se llaman a sí mismos, porque es evidente que ellos usan los verdaderos nombres” (*Cratilo*, 400d).

B 15: “Pero si los bueyes, caballos y leones tuvieran manos o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los hombres, dibujarían las figuras de los dioses y harían sus cuerpos, los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a los bueyes, tal como si tuvieran la figura correspondiente <a cada uno>”.

B 16: “Los etiopes <dicen que sus dioses son> de nariz chata y negros, los tracios, que <tienen> ojos azules y pelo rojizo”.

3 CORNFORD, Francis Macdonald. *Plato's cosmology. The Timaeus of Plato, translated with a running commentary*. London. 1997. p.138.

Con tales dioses empero, que rara vez aparecen, de los que nada sabemos, que no podemos ni siquiera denominar correctamente, no se puede empezar absolutamente nada; bien sea en cosmología, en política o en ética. Sobre tales divinidades, caprichosas, incalculables, invisibles, innominables e incognoscibles, no puede ni debe apoyarse la razón humana para alcanzar un saber que muestre el camino hacia la mejor vida posible en este mundo. Si estos dioses, por causa de su invisibilidad e imperceptibilidad, no pueden ser considerados como modelo, ¿a dónde pueden mirar los hombres para encontrar un paradigma que le pueda dar orientación a su permanencia en esta tierra y sentido a sus vidas? Al cielo (οὐρανός), es la respuesta de Platón. Pero ¿cómo está constituido este cosmos, de modo que pueda valer como paradigma? ¿En qué relación está Dios con el cosmos? ¿En qué sentido es paradigma?

La palabra griega para mundo es *kósmos*, que originalmente significa “orden”, “adorno”. Está emparentada con el verbo *kosméō*, que se refiere a la disposición ordenada o a la ordenación articulada de algo, por ejemplo, de una tropa o al arreglo de un cuarto o un palacio. El resultado es algo *kosmiótēs*. Las partes de un cuarto (cama, escritorio, sillas, mesa, etc.) deben estar ordenados de manera tal que éste pueda mostrarse en estado de *kosmiótēs*. Cuando alguna parte no concuerda con las otras, no se adecúa al todo, entonces el todo es *akósmētos*. También es posible decir de una persona que su constitución es *kosmiótēs*, cuando se comporta de manera ética o en su comportamiento se observa una medida correcta.

No es pues sorprendente que esta palabra, de manera harto probable, designe desde Heráclito el todo ensamblado de todo lo que existe; aquí el todo debe mostrar desde sí, un bello orden para poder ser designado como *kósmos*. Toda totalidad no es un *kósmos*, sino solamente una que esté bellamente ordenada. Este cosmos, dice Heráclito, “[es] el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre vivo, encendiéndose con medida y con medida apagándose.” (B30)

No voy a hacer una interpretación detallada de este fragmento, únicamente quiero destacar una diferencia entre Heráclito o los presocráticos y Platón.⁴ Es comprensible de inmediato que ningún hombre participó en la generación del cosmos. ¿Quién podría afirmar tal cosa? Pero, ¿qué significa ninguno de los dioses? Sólo esto: que el cosmos, por naturaleza, es uno ordenado, que nadie amante del orden lo ha organizado como tal, porque ser ordenado es su naturaleza interna, immanente. La naturaleza del cosmos tiene sus propios *métra*. Ningún dios y mucho menos hombre alguno, podría imponerle a la naturaleza sus propios *métra*. Más aún: ella fue, es y será siempre *kósmos*, sin acción adicional divina o humana.

4 Cfr. HELD, Klaus. *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine Phänomenologische Bestimmung*. Berlin / New York: De Gruyter, 1980. p. 393 ss; VLASTOS, Gregory. *Plato's universe*. Seattle: University of Washington Press, 1975. p. 5 ss.

Este pensamiento es empero inaceptable para Platón: pertenece al campo de las opiniones no fundamentadas. Lo que es bello y ordenado, lo que surge y parece según determinados medios, no puede ser generado por un elemento inestable como el fuego y sus fases (B31) o por cualquier otro elemento. Bajo este veredicto (no necesariamente un *verum dictum*) caen todos los otros antecesores de Platón, incluido Anaxágoras, quien comenzó de manera bastante prometedora sus aclaraciones cosmológicas, pero no mantuvo su promesa. De la manera más vehemente son criticados los atomistas que quieren explicar la índole del cosmos mediante la necesidad y el azar.

Afirma Anaxágoras –informa el desilusionado Sócrates en *Fedón*– que todo fue ordenado por la razón (*hipô nou̓ kekosmêthai*), pero en el desarrollo de su doctrina es descuidada la razón y da como causas de la ordenación de las cosas (*tó diakosmeîn tá prágmata*) al aire, el éter, el agua y otras cosas sin sentido (*Ph.* 98a-b). Carentes de razón, los elementos no pueden llevar a cabo algo ordenado, dar génesis a algo bello. Los principios del cosmos no pueden ser, en conclusión, los inestables elementos.

Un pasaje de *Nomoi* nos ayudará a precisar esta crítica. En el libro 10 dice el Ateniense que algunos afirman que fuego y agua, tierra y aire existen en virtud de la necesidad y el azar, ninguno por el arte⁵ (*technê*), la razón o un dios,⁶ y que la tierra, el cielo, el sol y las estrellas han surgido de cosas completamente inanimadas. *Physis* y *tyché* únicamente, no son razones suficientes para aclarar la belleza y existencia del cosmos.

Para Platón, los presocráticos no han considerado tres *aitiai*, tres causas: *nou̓s*, *technê* y *theôn*, y por ello son culpables ante el tribunal de la razón. Pero aquí no se ha alcanzado aún la frontera que separa a Platón definitivamente de los presocráticos, pues en estos pensadores la razón y Dios juegan, bien se sabe, un papel importante, y los elementos tienen aún rasgos de razón y divinidad, como el fuego en Heráclito o los cuatro elementos en Empédocles.

Una frase del *Sofista* traza exactamente la frontera: “sostengo, de todos modos, que lo que se le atribuye a la naturaleza, está producido por una técnica divina”.⁷ La naturaleza

-
- 5 *Nom.* 889b 1-5: ΑΘ. Ωδ' ἐτι σαφέστερον ἐρω. Πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα φύσει πάντα εἶναι καὶ τύχη φασίν, τέχνη δὲ οὐδὲν τούτων, καὶ τὰ μετὰ ταῦτα αὐ̓ σώματα, γῆς τε καὶ ἡλίου καὶ σελήνης ἀστρων τε πέρι, διὰ τούτων γεγονέναι παντελῶς ὄντων ἀψύχων.
- 6 *Nom.* 889c 5: ταύτη καὶ κατὰ ταῦτα οὕτως γεγεννηκέναι τὸν τε οὐρανὸν ὄλον καὶ πάντα ὅποσα κατ' οὐρανόν, καὶ ζῶα αὐ̓ καὶ φυτὰ σὺμπαντα, ὥρων πασῶν ἐκ τούτων γενομένων, οὐ διὰ νοῦν, φασίν, οὐδε διὰ τινὰ θεὸν οὐδὲ διὰ τέχνην ἀλλά, ὃ λέγομεν, φύσει καὶ τύχη.
- 7 *Soph.* 265e: ἀλλὰ θήσω τὰ μὲν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θεῖα τέχνη, τὰ δ' ἐκ τούτων ὑπ' ἀνθρώπων συνιστάμενα ἀνθρωπίνη, καὶ κατὰ τούτον δὴ τὸν λόγον δύο ποιητικῆς γένη, τὸ μὲν ἀνθρώπινον εἶναι, τὸ δὲ θεῖον.

no ordena nada, esto sólo lo puede hacer una *technê* divina. Las tres *aitiai* mencionadas son en verdad una: un dios dotado de razón (*noûs*), que domina una *technê*, es quien introduce el orden en la naturaleza y hace, así, surgir al cosmos. El pensamiento de un dios que está fuera de la *physis*, que la transforma con su saber y que le da medidas (*metrá*) según las cuales ella debe moverse, que la naturaleza ha sido ordenada desde fuera por una fuerza ajena a ella y que tiene con ella una relación “técnica”, sería difícilmente pensable para un fisiólogo ($\Phi\upsilon\sigma\iota\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$) presocrático. Pero para Platón no se trata del ser hecho o fabricado del cosmos, como se mostrará luego, aunque lo dicho puede sugerirlo. Las preguntas que deben ser contestadas son: ¿Para qué está el demiurgo en la cosmología de Platón? ¿Cómo descifrar filosóficamente su función?⁸ ¿Qué o quién es este dios, que con su arte interviene en la naturaleza y la puede ordenar? ¿Cómo está constituida esa naturaleza que el demiurgo ordena?

En primer lugar es un dios innominado, que no es idéntico con ninguna de las divinidades tradicionales. Recuérdese el pasaje ya citado del *Cratilo*. Él es caracterizado por Platón simplemente como un demiurgo (artesano, maestro de obra). Otras denominaciones son: el hacedor ($\delta\ \pi\omicron\iota\omicron\tau\eta\varsigma$); el padre ($\delta\ \pi\alpha\tau\eta\rho$) o el creador ordenador ($\delta\ \sigma\upsilon\nu\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\varsigma$). Este innominado demiurgo está sobre todos los dioses, sobre los visibles –de los cuales trata mayormente el discurso– y sobre los invisibles –de los cuales hay poco que decir–. Sobre todos tiene el mando, como se puede ver en *Timeo* 41a, donde él, como su padre y formador, les encarga la tarea de hacer a los seres vivos restantes para que el mundo alcance su plenitud. La monarquía de Zeus es aquí silenciosamente derrocada, pero no con una cruel violencia como con la que fueron destronadas las divinidades primeras por los dioses olímpicos, sino con la fuerza del *lógos*. El cetro de Zeus es tomado por un innominable demiurgo que no sólo dispone de conocimientos matemáticos, sino que conoce a su vez las ideas. El Zeus Keraunios es desplazado por un filósofo y un matemático, esto es, por el *noûs* en general.

Este dios es el creador de todas las cosas inmortales y divinas del cosmos: el cosmos visible, los dioses tradicionales, el alma cósmica, el tiempo. Podría decirse así: nada mortal surge de sus manos. Si hubieran sido producidas por él las cuatro especies de seres vivientes que habitan la tierra, éstas hubieran llegado a ser semejantes a los dioses.(41c) Los dioses creados por él son la causa de todo lo mortal y perecedero.⁹ Hay empero, algo más que él toma para sí y que subyace al cuerpo del cosmos inmortal y autárquico y a los seres vivos mortales y no autárquicos: la geometrización de los elementos.

8 Para poder dar una respuesta más completa a esta pregunta es preciso realizar una investigación más detallada sobre la labor geométrica del demiurgo y su persuasión de la necesidad. Cfr. ESCOBAR MONCADA, Jairo. *Op. Cit.* Capítulo III.

9 Cfr. CARONE, Gabriela. *La noción de Dios en el Timeo de Platón*. Buenos Aires: Ed. Ricardo E. Sassone, 1991. Este es uno de los mejores libros que conozco sobre el concepto de lo divino en Platón.

Pero esto no es todo. Utilizar el nombre de “demiurgo” para el ordenador divino del todo es una provocación y un desafío para los contemporáneos de Platón, pues el artesano, el demiurgo, tenía en la antigua sociedad griega un estatus casi igual al del esclavo y no se le concedía derechos políticos. Bien es cierto que esto es “a triumph of the philosophical imagination over ingrained social prejudice”,¹⁰ pero deja incontestada la pregunta por aquello que pudo haber motivado a Platón a escoger este nombre para el hacedor del cosmos. Una respuesta es posible: a pesar de que el demiurgo humano está excluido del ágora —así como el demiurgo divino está fuera de la *physis*—, tiene la tarea de producir obras útiles para la comunidad, para el *dêmos*. El verbo *δημιουργεῖν* significa elaborar algo útil para el *dêmos*, y el demiurgo es aquel que por medio de su actividad produce, fabrica bien una obra, y es su buena fabricación la que la hace útil. Es claro que preguntar por la utilidad del cosmos en general es, de alguna manera, un sinsentido, pero ahora no me detendré en este problema.

Un presupuesto importante de la fabricación es el conocimiento y dominio de una *technê*, con la cual puede ser transformado el material de trabajo para producir un producto determinado y delimitado que constituye la utilidad y utilización de la cosa producida. La delimitación está a su vez determinada por la forma que el artesano le quiera dar al material, que a su vez permite que su actividad transcurra conforme a un fin y pueda supervisar los procesos del proceso de fabricación. Cuatro momentos condicionan, entonces, la actividad del demiurgo: la forma que el quiere producir (por ejemplo, una casa), los materiales que el debe transformar (barro, tablas, piedras), el conocimiento exacto de los materiales y medios técnicos disponibles (los instrumentos), así como el fin (utilización o habitabilidad) de la casa.¹¹

Entre estos momentos existe una interacción. Ningún momento debe ser aislado, pues de lo contrario puede errarse el fin y, por otra parte, pueden los medios independizarse cuando se olvida el fin. En el buen artesano se da una conjunción adecuada entre medios y fines, una relación proporcional, en virtud de la cual es logrado el fin. El artesano, que algo vale, no pierde el *têlos* de vista; durante la realización de la forma no olvida lo esencial: lo producido debe redundar en beneficio de los hombres. El fin es la buena elaboración del todo, de la casa, por ejemplo. Únicamente cuando la relación, la interacción entre parte y todo no es olvidada o desconocida, puede decirse que “el todo está bien hecho”, pues incluso “los albañiles dicen que quedan bien puestas las piedras pequeñas cuando están bien puestas las grandes” (*Nomoi*, 902d-e). El buen demiurgo no deja nada al azar, sino que realiza su tarea sin olvidar el fin. Él se preocupa por la relación entre el todo y las partes así como entre las partes mismas.

10 VLASTOS, G. *Op. Cit.* p. 26.

11 En la caracterización dada aquí de la técnica no se trata de una anticipación anacronística del análisis aristotélico de las cuatro causas, sino de una caracterización sin pretensiones en conexión con las descripciones platónicas de la *technê* artesanal.

Pero esto no es todo. Utilizar el nombre de “demiurgo” para el ordenador divino del todo es una provocación y un desafío para los contemporáneos de Platón, pues el artesano, el demiurgo, tenía en la antigua sociedad griega un estatus casi igual al del esclavo y no se le concedía derechos políticos. Bien es cierto que esto es “a triumph of the philosophical imagination over ingrained social prejudice”,¹⁰ pero deja incontestada la pregunta por aquello que pudo haber motivado a Platón a escoger este nombre para el hacedor del cosmos. Una respuesta es posible: a pesar de que el demiurgo humano está excluido del ágora —así como el demiurgo divino está fuera de la *physis*—, tiene la tarea de producir obras útiles para la comunidad, para el *dêmos*. El verbo *δημιουργεῖν* significa elaborar algo útil para el *dêmos*, y el demiurgo es aquel que por medio de su actividad produce, fabrica bien una obra, y es su buena fabricación la que la hace útil. Es claro que preguntar por la utilidad del cosmos en general es, de alguna manera, un sinsentido, pero ahora no me detendré en este problema.

Un presupuesto importante de la fabricación es el conocimiento y dominio de una *technê*, con la cual puede ser transformado el material de trabajo para producir un producto determinado y delimitado que constituye la utilidad y utilización de la cosa producida. La delimitación está a su vez determinada por la forma que el artesano le quiera dar al material, que a su vez permite que su actividad transcurra conforme a un fin y pueda supervisar los procesos del proceso de fabricación. Cuatro momentos condicionan, entonces, la actividad del demiurgo: la forma que el quiere producir (por ejemplo, una casa), los materiales que el debe transformar (barro, tablas, piedras), el conocimiento exacto de los materiales y medios técnicos disponibles (los instrumentos), así como el fin (utilización o habitabilidad) de la casa.¹¹

Entre estos momentos existe una interacción. Ningún momento debe ser aislado, pues de lo contrario puede errarse el fin y, por otra parte, pueden los medios independizarse cuando se olvida el fin. En el buen artesano se da una conjunción adecuada entre medios y fines, una relación proporcional, en virtud de la cual es logrado el fin. El artesano, que algo vale, no pierde el *têlos* de vista; durante la realización de la forma no olvida lo esencial: lo producido debe redundar en beneficio de los hombres. El fin es la buena elaboración del todo, de la casa, por ejemplo. Únicamente cuando la relación, la interacción entre parte y todo no es olvidada o desconocida, puede decirse que “el todo está bien hecho”, pues incluso “los albañiles dicen que quedan bien puestas las piedras pequeñas cuando están bien puestas las grandes” (*Nomoi*, 902d-e). El buen demiurgo no deja nada al azar, sino que realiza su tarea sin olvidar el fin. Él se preocupa por la relación entre el todo y las partes así como entre las partes mismas.

10 VLASTOS, G. *Op. Cit.* p. 26.

11 En la caracterización dada aquí de la técnica no se trata de una anticipación anacronística del análisis aristotélico de las cuatro causas, sino de una caracterización sin pretensiones en conexión con las descripciones platónicas de la *technê* artesanal.

Esto no parece ser el caso en otros, como en los políticos, los sofistas o los amantes de la riqueza. En éstos tienen predominancia los propios y limitados fines frente a los fines de la generalidad, la comunidad; descartan el todo y actúan contrarios a él. Para los ojos de Platón el artesano es un modelo de una actividad con sentido que elabora algo útil. Él es un modelo para su demiurgo divino que ordena todo hacia lo mejor posible.

“Un buen demiurgo divino”: esta designación está en fuerte oposición con las representaciones religiosas válidas de entonces. Platón lo expresa así: “Él es bueno, y en un ser bueno nunca surge envidia acerca de nada” (29e). La calificación negativa, la carencia de envidia, de malevolencia, se puede entender positivamente como un favorecer, un beneficiar. ¿En qué se muestra este favorecimiento del demiurgo? En esto, en que quiso que todo llegara a ser lo más semejante a él (29e); en que introduce orden en la *génesis*, porque hizo posible que deviniera algo como un cosmos. La $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$, el principio de un orden bello y múltiple como el cosmos, es la benevolencia y bondad del demiurgo. Esto se expresa en el hecho de que él quiso “que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo” (30a); y en el combate del demiurgo con la $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$, la necesidad, y en la creación del alma y del tiempo. El demiurgo intenta realizar un máximo de lo posibilitado por la $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$. Dicho de otro modo, el hacer del demiurgo es bueno y benevolente porque intenta conducir lo más posible de lo dado por la *Ananke* hacia lo mejor, esto es, intenta excluir el mínimo de las posibilidades dadas.

Esto va a ser conocido posteriormente, con Lovejoy, como el “principle of plenitude”, el principio de plenitud.¹² Para entenderlo mejor, conviene formular la pregunta a la que dicho principio trata de dar respuesta: ¿Por qué hay en general un mundo percedero, finito? La respuesta es: porque a lo bueno le es propio la generación de un mundo con cosas percederas, aunque éstas no puedan tener la perfección del bien y del ser más perfecto. Según este concepto de lo bueno, el mundo no sería bueno si no contuviera todos los seres vivos que son lógica y físicamente posibles. Lovejoy lo explica así: “El uno intemporal e incorpóreo se convirtió en el fundamento lógico, así como la fuente dinámica de la existencia de un universo temporal y material y extremadamente múltiple y abigarrado. La proposición *omne bonum est diffusivum sui* –según la fórmula medieval– hace entonces su aparición como axioma de la metafísica”.¹³ Todo bien tiende a difundirse. Esta difusión del buen demiurgo platónico es la causa para que existan seres ígneos, acuáticos, terrígenos, aéreos y racionales, realizando así las posibilidades físicas y lógicas presentes en la $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$. El demiurgo recreador de la $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$ es, en otras palabras, la perspectiva que asume Platón para dar cuenta de la rica multiplicidad de seres que pueblan el universo. La contemplación

12 LOVEJOY, Arthur. *La gran cadena del ser*. Barcelona: Icaria, 1983, p. 59 ss, quien en este excelente libro ha reconstruido admirablemente la influencia de esta idea en el pensamiento occidental. Mi interpretación de Platón, como se verá, difiere de la suya. Pero esto no es ahora importante. Más importante es destacar, con él, la presencia y función de este concepto en Platón, que es quien le da expresión filosófica por primera vez.

13 *Ibidem*, p. 62.

demiúrgica del universo es admiración de esta variedad y, a su vez, intento de explicación de ella. Este concepto de lo bueno representa una revaloración de los conceptos anteriores.

¿Pero a quién le regala el “compositor” (συνιστάς), el demiurgo divino, este bello orden visible? No solamente a sí mismo (de esto se habla poco, por lo demás), sino especialmente a los seres humanos. Si primero, la carencia de envidia significa tanto como beneficiar, segundo, beneficiar necesita un destinatario, y tercero, como lo muestra la clara referencia a la “*Politeia*” (*República*) de la introducción del *Timeo*, donde se informa del cosmos por causa de los asuntos humanos, entonces sólo se deja concluir de ello que la benevolencia, la no envidia del demiurgo divino vale para los hombres.

El *lógos* platónico dice, contradiciendo a los mitos, que el dios o los dioses no son malevolentes, envidiosos. Pendencieros, celosos, envidiosos, son los dioses de la tradición; dioses que tienen una actitud misantrópica. El demiurgo platónico es un dador de cosas buenas exclusivamente y no, como los dioses homéricos, de cosas buenas y malas a la vez. Los padecimientos y castigos que Prometeo debió sufrir fueron consecuencia de su filantropía. Que haya robado el fuego para favorecer a los hombres es insuportable y digno de castigo para los dioses. Platón reinterpreta este mito en el *Filebo*: “Un don de los dioses a los hombres, como yo lo veo, fue entregado entonces por los dioses por medio de un tal Prometeo, junto con un fuego resplandeciente”(16e). Este don es el *lógos*, el fuego del *lógos* y de la ciencia, que dice que todo consiste de lo uno y de lo múltiple (ἐν καί πολλὰ), limitación e ilimitación (πέρας καί ἀπειρον) y que debemos buscar siempre la mitad entre ellos (17a).

Prometeo es absuelto de su robo filantrópico: los dioses mismos lo enviaron con el fuego, el *λόγος* y la *τέχνη* para aligerar el destino de los hombres en medio de la ἀνάγκη. Este demiurgo propicio y benévolo emprende todo lo posible para fomentar la vida humana. No puede concederle a los hombres la ligereza de la vida divina, pero al menos puede intentar quitarle a los hombres el miedo ante los dioses.¹⁴ La vida de los hombres no es determinada por dioses malevolentes ni entrometidos en sus asuntos para causarles males y dolores. Con Vlastos: “This is the noblest image of the deity ever projected in classical antiquity”.¹⁵ Y podría añadirse, con Held, la de Epicuro. Es de resaltar que este

14 Para ver mejor lo nuevo en la concepción de lo divino en Platón, baste las siguientes citas de algunos trágicos: en *Las Traquinias* de Sófocles el corifeo le dice al coro de doncellas: “Entra en el palacio, muchacha, no permanezcan aquí. Has visto muertes extrañas, terribles, infortunios múltiples; y en todo ello, nada que no sea Zeus”. (*Traq.* 1275). Hilo dice: “Lleváoslo, compañeros ved la inmensa indiferencia de los dioses: lo que aquí ocurre les deja fríos.” (*Traq.* 1264, ss). En *El Agamenón* de Esquilo dice el coro: “Gozar de una forma desmedida es algo muy grave, que el rayo de Zeus alcanza la casa de gente así. Prefiero un bienestar que no provoque envidia”. (*Aga.* 468, ss.). En *Orestes* de Eurípides dice Electra luego de conocido el veredicto de la asamblea de Argos que la ha condenado a muerte con su hermano: “¡Pasó, pasó, desaparece la estirpe entera de los hijos de Pélope; y fue su casa tan feliz que a todos provocaba envidia! ¡La envidia de los dioses y la sentencia hostil de los ciudadanos la destruyen para siempre!” (*Or.* 971, ss).

15 VLASTOS, Gregory. *Op. Cit.* p. 28.

apaciguamiento y suavización de las antiguas divinidades es un hilo conductor importante de la filosofía griega.

Este dios no es envidioso, quiere aligerar la situación de los hombres, ama la belleza, la justicia y un orden posibilitador de la vida. Es un dios pensante que puede realizar sus planes por virtud de su destacada técnica. Es también un dios que se preocupa permanentemente por el orden del mundo (*Phdr.* 246e; *Pol.* 271d, 272a; *Nom.* 897c, 898c, 900c).

Este demiurgo posee además otro rasgo que ha sido poco considerado y que habría de irrumpir con toda su fuerza en la filosofía voluntarista de la Edad Media. En el *Timeo* le dice el demiurgo a los dioses visibles e invisibles que ellos no serán disueltos en tanto él no lo quiera (ἐθέλω)¹⁶ (41a). Unas líneas después les recuerda su ser generados; por ello no son completamente inmortales, pero están libres del destino de los mortales porque han obtenido un vínculo fuerte y poderoso con su voluntad (βούλησις), de modo que están libres de la muerte y el perecimiento (41b).

Con otras palabras, es la voluntad decisoria del demiurgo la que le da al cosmos y a todo lo que en él se encuentra, orden y conservación. El ser y permanecer del cosmos depende de la voluntad y decisión del artesano divino. Esta voluntad no está separada en modo alguno del νοῦς, de la razón; por el contrario, le está subordinada. El νοῦς encontró bello al mundo, por eso no lo quiere disolver. El discurso sobre una voluntad divina absoluta presupone la representación cristiana de un Dios que ha creado el mundo a partir de la nada. El concepto de una *creatio ex nihilo* es completamente ajeno a la tradición religiosa y filosófica griega. La βούλησις demiúrgica mienta antes bien un momento cognitivo que voluntarista. El demiurgo platónico es un ordenador, un compositor de un material predado. Esto es algo nuevo en la cultura griega. Nueva es también la representación de un dios que hace el orden del cosmos y que puede decidir voluntariamente sobre la persistencia de su orden. Este dios puede ordenar lo predado por la ἀνάγκη, pero lo que él no puede hacer es disolver esto predado y, menos aún, negarse a realizar lo que su razón consideró como bello y bueno, o destruir lo que ésta valora como bello y digno, por ello, de continuar existiendo.

Es necesario ocuparse detenidamente del maestro de obras divino, pues esto hace claro que la teología del *Timeo* no es algo secundario, sino que es justamente aquello que permite y sostiene el *lógos* sobre el cosmos. El demiurgo es lo ἀνυπόθετος, lo incondicionado, que abre el camino hacia las otras razones y las fundamenta. Este ποιότης y πατήρ y συνιστάς del Universo, es llamado el bueno, la mejor de todas las causas, el dador no natural del orden y la belleza de la naturaleza. Separado de la naturaleza, sin

16 En seis líneas es utilizado tres veces el verbo. Un artesano podría hablarle así a su obra: "Te puedo destruir, deshacer, cuando yo quiera".

participar de ningún elemento, sólo metafóricamente del fuego, ordena con su *voûs* la naturaleza, la hace bella en tanto la conforma racionalmente.

Únicamente de un todo ensamblado que muestra orden y belleza puede hablarse. De algo *akósmêton* no puede haber cosmología, no puede haber un *lógos*; el discurso expositivo del *eikós lógos* (del *lógos* cosmológico) sería imposible. El demiurgo divino garantiza justamente que el mundo sea cosmos, que se muestre como bello y ordenado, que participe de la *voûs* y del *λόγος*, esto es, que pueda ser cognoscible. La belleza y el orden del cosmos que se muestra en los movimientos regulares armónicos del cielo no es, empero, garantía alguna de que los seres vivos racionales que lo habitan vivan racionalmente y en paz. Lo contrario parece ser lo predominante.

El cosmos visible en Platón ejerce la función de un modelo para la convivencia mutua, así como la actividad conformadora del demiurgo. No son los dioses invisibles quienes dan la medida de acuerdo con la cual los hombres deben vivir en la tierra, sino solamente este dios perceptible (θεός ἀισθητός), “que llegó a ser el más grande y mejor, más hermoso y perfecto—este uno y único cielo”(92c). El cuerpo del dios sensible fue creado “autárquicamente” (αὐτάρκες), (pues así “sería mejor que si necesitara de otros”, 33d). No tiene ninguna entrada ni salida pues su propia corrupción (φθισις) es su alimentación. “Lo construyó esféricamente, con la misma distancia del centro a los extremos, circular, la más perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras, porque consideró más bello lo semejante que lo disímil” (33b). Los hombres por el contrario no son autárquicos: dependen de la naturaleza para poder alimentarse; dependen unos de otros para poder afirmarse contra la naturaleza y autoconservarse, pero para que dicha afirmación y autoconservación no sea meramente producto del azar y la ciega necesidad, el demiurgo les dio el don de la razón y el lenguaje, los ojos y los oídos para que vean su belleza y escuchen su armonía, y las admiren, y gracias a esta admiración comprendan que en la pólis no todo tiene que ser producto del azar y la necesidad, que las acciones humanas permiten razón y belleza y orden. Los hombres, por último, deberían orientar sus acciones en el mundo por el principio de plenitud practicado ejemplarmente por el demiurgo.

Luego de que el demiurgo culminó su obra autárquica, se nos dice que este permaneció “en la forma que le es adecuada a su estado” (ἔμεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατατρόπον ἤθει, 42e). ¿En qué consiste esta forma? No lo dice Platón y tampoco necesita decirlo. Se puede conjeturar que tal forma es “la del uno que permanece en el αἰών”.¹⁷ A los hombres no les queda más que este cosmos generado, que el demiurgo trató de hacer lo más bello y bueno posible, y el fuego de la razón donado por él.

Es importante destacar que en el transcurso del discurso se desvanece la importante diferencia entre el dios y los dioses, establecida en la primera parte. En la última parte del

17 Sobre la interpretación del αἰών, Cfr. ESCOBAR MONCADA, Jairo, *op. cit.* Capítulo IV.

diálogo (69c ss) apenas se nota la diferencia. Aquí son realizadas las obras indistintamente por el dios o los dioses, y en 71a se utiliza de manera indiferente el singular y el plural. Esto ha llevado a algunos comentaristas a considerar como “mítico” el discurso teológico del *Timeo* y al demiurgo como un disfraz mítico del principio racional y teleológico que le es inherente al mundo.¹⁸ Puede ser, pero esto no lo discutiré en este contexto. Pero de hecho no es el demiurgo un dios creador en sentido cristiano, ni puede Platón decir seriamente que los dioses celestes –las estrellas, los planetas– sean dioses cocreadores. Tampoco es el demiurgo divino objeto de adoración o de oraciones o puede ser considerado como una entidad de la cual se pueda tener un conocimiento inmediato, por iluminación. Baste decir que a este demiurgo podría considerárselo como el fundamento oculto de la naturaleza viva, la razón ontológica de su ser y devenir, el secreto fundamento de su vitalidad y belleza. Éstas no se pueden extraer con magia experimental ni especulativa. Es simplemente el mejor presupuesto que encuentra la razón para explicar el orden y teleología de la naturaleza. El fundamento de la unidad de la naturaleza está oculto en la naturaleza misma, y este es inalcanzable para la razón humana. El cosmos como paradigma de la acción humana es solamente el cosmos *ya* interpretado por el *lógos* humano. Su valor normativo está mediado por la interpretación que se haga de él. Una imitación ética del cosmos, sería, a lo sumo, una imitación de los movimientos desordenados, sin dirección, de la ἀνάνη.¹⁹

El mito platónico no es empero un mito en el sentido de engaño o mentira, ni tampoco en el sentido de que bastaría romper la cáscara mítica para obtener un claro y redondo núcleo racional. Antes bien, los mitos platónicos intentan, como lo señaló Karl Reinhardt, llevar al lenguaje lo que se resiste a la plena exposición conceptual.²⁰

Podría afirmarse, como ya se sugirió, que el demiurgo platónico está por la dimensión incognoscible del fundamento de los fenómenos naturales; que él es otro término para el alma cósmica dotada de razón, que constituye la vitalidad y plenitud figurativa del cosmos. Por otro lado, Platón intenta darle expresión a una nueva idea de Dios, a saber, la idea de un dios pensante, preocupado y, sobre todo, carente de envidia y malevolencia. Sólo un dios tal, que no conoce la envidia respecto de los hombres, que no se mezcla en los asuntos humanos de manera malevolente y que realiza el máximo de lo posible, podría posibilitar la acción ética y política.

Si este dios, que tiene algunas semejanzas con el motor inmóvil de Aristóteles, es una entidad inmanente o transcendente al mundo, como lo sugiere Hackford, es difícil de

18 CORNFORD, Francis Macdonald. *Op. Cit.* p. 38; CARONE, Gabriela. *Op. Cit.* p. 31.

19 *Cfr.* MARTENS, Ekkehard. **Platon**, En: BÖHME, Gernot (Hg.), *Klassiker der Naturphilosophie*, München, 1989.

20 REINHART, K. *Platons Mythen*, Bonn. 1927, p. 145; HIRSCH, Walter. *Platos Weg zum Mythos*. Berlin / New York: De Gruyter, 1971.

decir.²¹ Pero, con Platón, puede decirse aquí: "Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero una vez descubierto, es imposible comunicárselo a todos".²²

El cielo generado, ordenado hermosamente, es a su vez el modelo y motivador de una razón que busca los ἀρχαί del cosmos, de la cosmología, pero también el paradigma de una razón que busca y anhela lo bueno, que anhela una vida buena sobre esta tierra. Pero lo que significa *mimesis* ética del cosmos no lo puedo tratar aquí. Sólo puedo decir, provisionalmente que tal *mimesis* sólo puede tener lugar mediante el λόγος y el diálogo que él permite.

BIBLIOGRAFÍA

Básica.

DIELS, Hermann; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker, gr.-dt. 3 Bde.* Zurich / Hildesheim: Weidmann, (17) 1989.

LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS, Vols I, II, III. Introducción, traducción y numeración por C. Eggers Lan, V. Juliá, J. Olverí, E. La Croce, A. Poratti, M. I. Santa Cruz y N. Cordero, Madrid: Gredos, 1978-1980.

BURNET, John. *Platonis opera recognovit breviaque adnotatione*, Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1906 - 1914.

PLATON. *Werke in acht Banden*, gr.-dt. Hg. Gunter Eigler, Darmstat: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

PLATÓN. *Diálogos*. 7 Tomos. Madrid: Gredos, 1981-1992.

Secundaria.

CARONE, Gabriela. *La noción de Dios en el Timeo*. Buenos Aires: Ed. Ricardo E. Sassone, 1991.

21 HACKFORTH, R. *Plato's Theism*, En: R.E. ALLEN (Ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*. New York: Routledge and Kegan Paul, (3) 1968, 439 ss. Cfr. los comentarios críticos de CARONE, Gabriela. *Op. Cit.* p. 75.

22 *Tim.* 28c: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.

- CORNFORD, Francis Macdonald. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato, translated with a running commentary*, London. 1937.
- ESCOBAR MONCADA, Jairo. *Chora und Chronos. Logos und Ananke in der Elemententheorie von Plato's Timaios*, Wuppertal: Deimling Verlag, 1995.
- HACKFORTH, R. **Plato's theism**. En: R. E. ALLEN (Ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, New York: Routledge and Kegan Paul, (3) 1968.
- HELD, Klaus. *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft Eine Phänomenologische Besinnung*. Berlin / New York: De Gruyter, 1980.
- HIRSCH, Walter. *Platos Weg zum Mythos*. Berlin / New York: De Gruyter, 1971.
- LOVEJOY, Arthur. *La gran cadena del ser*. Barcelona: Icaria. 1983.
- MARTENS, Ekkehard. **Platon**. En: BÖHME, Gernot (Hg.). *Klassiker der Naturphilosophie*, München. 1989.
- VLASTOS, Gregory. *Plato's Universe*. Seattle: University of Washington Press, 1975.