

Principios en el *Timeo* de Platón (48a7-e1)

Ivana COSTA

Universidad de Buenos Aires

ivanac@hotmail.com

RESUMEN: El presente trabajo intenta, por medio de un análisis detallado del pasaje 48a7-e1 del *Timeo*, repasar los diversos significados que adquiere allí el término “principio” (*arché*). El primer objetivo es argumentar —contra la opinión generalizada— que en el “segundo relato” de *Timeo*, el que comienza en 47e, Platón no abandona la búsqueda de “otros” principios, diversos del principio inteligente establecido en el proemio. El segundo objetivo es argumentar que tal búsqueda no es, como se ha querido ver, incompatible con el estilo y método del relato verosímil (*lógos/mûthos eikós*) que emplea Platón a lo largo de la mayor parte del diálogo, sino que es justamente al revés. Es el relato verosímil el vehículo que permitirá acceder a ciertos principios que mediante la sola consideración de “lo que ocurre por inteligencia” no se alcanzan a ver.

* * *

ABSTRACT: The main purpose of this paper is to distinguish the different meanings of the term “principle” (*arché*) involved in *Timaeus*, 48a7-e1, so as to be able to argue, first —against the most accepted opinion—, that in the “second discourse” of *Timaeus*, the one that begins in 47e, Plato does not abandon the idea of finding “other” principles, different from the intelligent principle settled in the proemium of his speech. And to argue, second, that this seek does not contradict the style and method of the *lógos/mûthos eikós* that Plato is employing in the great majority of the dialogue, but that it is precisely the contrary. It is the *dúnamis* of the *eikós lógos* the one which allows our access to certain principles that cannot be reached with the only consideration of “what occurs by means of intelligence”.

PALABRAS CLAVE: *arché*, Platón, principios, *Timeo*.

KEYWORDS: *arché*, Plato, principles, *Timaeus*.

RECEPCIÓN: 9 de enero de 2009.

ACEPTACIÓN: 27 de marzo de 2009.



Principios en el *Timeo* de Platón (48a7-e1)

Ivana COSTA

Las divergencias respecto de los principios o el principio que habría sugerido Platón en sus diálogos son materia de debate intenso desde la Antigüedad. Más aun respecto de lo que podría haber establecido por fuera de los diálogos, en las *ágrapha dógmata*. No hemos de dar por cerrada ninguna discusión sobre los principios de la filosofía platónica en unas pocas páginas, pero creo que es posible todavía extraer elementos relevantes para una evaluación del tema mediante un análisis detallado de algunos pasajes cruciales del *Timeo*. Parece una tarea quimérica: hallar en un diálogo en extremo controvertido —y sobre todo en sus pasajes centrales, que concentran las mayores discrepancias entre los intérpretes— soluciones para problemas filosóficos y hermenéuticos acaso sin salida. Sin embargo, creo que una paciente reconsideración de los textos nos dará, al fin, algunos frutos pertinentes para la discusión.

Las más recientes interpretaciones comprensivas del *Timeo* publicadas en Europa —me refiero sobre todo a los análisis de D. Miller y de T. K. Johansen—,¹ que concentran sus esfuerzos en proveer una completa lectura del pasaje central del *Timeo* (47e-53c), han insistido en privilegiar en forma

¹ D. Miller, *The third kind in Plato's Timaeus*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 2003; T. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. En parte también puede incluirse en esta línea la reflexión introductoria de F. Fronterotta en su traducción italiana del *Timeo* (Milán, BUR, 2003).

absoluta el principio intelectual, es decir, para el caso del *Timeo*, al *noûs* ordenador, míticamente personificado en el demiurgo y explícitamente invocado en 48a1-2, al afirmar que la génesis del mundo ocurrió por una combinación de *anáńkē* y *noûs*.² Pero estos mismos intérpretes han dejado a la noción de *anáńkē* prácticamente vacía de relevancia filosófica, por considerarla no un factor causal sino una instancia postrera; o como se ha dicho: “un producto de la creación, no una condición previa”.³ Existen razones textuales e interpretativas para rechazar el monismo intelectualista de estas lecturas,⁴ razones que, no obstante, no son el objetivo de estas páginas. Lo que me propongo es tratar de aclarar, mediante un análisis detallado del pasaje 48a7-e1, los diversos significados del término “principio” allí empleados. Creo que este análisis permitirá

² Cf. *Tim.*, 48a: τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη·

³ T. K. Johansen, 2006, p. 95.

⁴ He tratado de defender el valor causal decisivo que tiene la *anáńkē* en la composición del mundo, así como su relativa autonomía respecto del principio causal inteligente (*noûs*) en otro trabajo (“Anánkē”, en prensa). En rigor, cuando leemos, en *Tim.*, 47e3-48a7, que Timeo, tras haber dado una explicación de lo que ocurre en virtud de la causa noética, admite que “debemos adjuntarle también lo que es producto de la necesidad” ya que “el universo nació, efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia” (δεῖ δὲ καὶ τὰ δι’ ἀνάγκης γινόμενα τῷ λόγῳ παραθέσθαι. μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη·), nos vemos obligados a reconocer nosotros también, lo mismo que Platón, que los factores que provienen del mero hecho de que existe la *anáńkē* son igualmente factores productivos en el cosmos. Es por eso que, más allá de subrayar con claridad el valor de la “persuasión” que lleva a cabo la inteligencia y del relativo “sometimiento” de *anáńkē* a los designios de aquella, Platón nos dice que “una exposición acerca de cómo [el mundo] se originó realmente según estos [principios, *noûs* y *anáńkē*] debe combinar también la especie de la causa errante en tanto forma natural de causalidad” (εἴ τις οὖν ἢ γέγονεν κατὰ τὰ πάντα ὄντως ἐρεῖ, μεικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ἢ φέρειν πέφυκεν·, el subrayado es nuestro). Excede el marco de este trabajo un detenido análisis de la bibliografía crítica sobre este punto. Baste, al menos, con el comentario de Heinz Happ a este tramo del diálogo. Luego de determinar que *anáńkē* (como *chōra*) deben considerarse principios contrapuestos al *noûs*, afirma el autor (H. Happ, 1971, p. 107): “Quien, a pesar de esto, interpreta el *Timeo* en el sentido de un monismo tiene el texto en su contra”.

mostrar —contra la opinión generalizada en las últimas décadas— que en el “segundo relato” de Timeo (el que comienza en 47e), Platón no abandona la búsqueda de “otros” diversos principios, y que tal búsqueda no es, como han querido ver diversos intérpretes contemporáneos, incompatible con el estilo y método del relato verosímil (*lógos/mûthos eikós*) que emplea Platón en la voz de Timeo, sino que es justamente al revés: el relato verosímil será el vehículo que de hecho permitirá acceder a ciertos principios que mediante la sola consideración de “lo que ocurre por inteligencia” no se alcanzan a ver.

El texto

El texto que analizaremos sigue a una explícita presentación de la *anáncē* y a un reconocimiento de que ella, entendida como una forma errante de causalidad, debe ser tenida en cuenta también como un factor causal natural. Es la conciencia de esa ausencia, la del factor causal errante o *anankástico*, que no había sido tenido en cuenta en el “primer relato” de Timeo (desde 27d en adelante), la que obliga a comenzar de nuevo en busca de algo más, un “tercer género” o principio. Dice entonces Timeo, en 48a7:

Debemos reiniciar por ello nuestra tarea y, tal como hicimos anteriormente, empezar ahora otra vez desde el principio, adoptando un nuevo principio adecuado a esta perspectiva. Tenemos que considerar la naturaleza del fuego, agua, aire y tierra y su estado antes de la creación del universo, pues creo que nadie hasta ahora reveló su origen, sino que, como si nos dirigiéramos a quienes ya saben lo que es el fuego y cada uno de ellos, los llamamos principios y los hacemos elementos del universo, aunque quienquiera que tenga un poco de inteligencia debería utilizar dicha similitud sólo de manera aproximada, y no como si se tratara de tipos de sílaba. (48c2) Pues bien nuestra posición es la siguiente. Ahora no he de hablar ni de principio ni de principios de todas las cosas ni de lo que me parece acerca de ellos, no por

nada, sino por lo difícil que es demostrar lo que creo en la forma presente de exposición, y ni ustedes creen que sea necesario que yo lo diga, ni yo sería capaz de convencerme a mí mismo de que actuaría correctamente si me propusiera tamaña empresa. Teniendo presente lo dicho al comienzo de la exposición respecto de la fuerza de los discursos verosímiles, intentaré uno no menos verosímil sino más, incluso anterior al que procede del principio y procuraré disertar acerca de cada uno de ellos en particular y acerca del conjunto. Recomencemos el discurso, después de invocar también ahora, al principio de nuestra disertación, al dios protector para que nos conduzca sanos y salvos de esta exposición rara y desacostumbrada a la doctrina probable.⁵

Platón nos coloca ante un nuevo proemio: es preciso recomenzar desde el *principio* (ἀπ' ἀρχῆς), pero tomando un *nuevo principio* (ἐτέραν ἀρχήν), uno anterior al usual. La renovada invocación a los dioses, que remite a la invocación llevada a cabo anteriormente, en 27c-d, subraya el paralelismo que busca establecer Platón con la situación inicial del relato, en la que se plantearon ciertos supuestos, como axiomas, que derivaron en una exposición verosímil —el *lógos* o *mûthos eikṓs* que caracteriza prácticamente a todo el discurso de *Timeo*—. El resultado provisional de este relato verosímil ha sido una

⁵ 48a7-e1: ὁδε οὖν πάλιν ἀναχωρητέον, καὶ λαβοῦσιν αὐτῶν τούτων προσήκουσαν ἐτέραν ἀρχὴν αἰθις αἶ, καθάπερ περὶ τῶν τότε νῦν οὕτω περὶ τούτων πάλιν ἀρκτέον ἀπ' ἀρχῆς. τὴν δὴ πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως πυρὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς φύσιν θεατέον αὐτὴν καὶ τὰ πρὸ τούτου πάθη· νῦν γὰρ οὐδεὶς πω γένεσιν αὐτῶν μεμήνυκεν, ἀλλ' ὡς εἰδόσιν πῦρ ὅτι ποτὲ ἐστὶν καὶ ἕκαστον αὐτῶν λέγομεν ἀρχὰς αὐτὰ τιθέμενοι στοιχεῖα τοῦ παντός, προσήκον αὐτοῖς οὐδ' ἂν ὡς ἐν συλλαβῆς εἴδεσιν μόνον εἰκότως ὑπὸ τοῦ καὶ βραχὺ φρονούντος ἀπεικασθῆναι. νῦν δὲ οὖν τό γε παρ' ἡμῶν ὁδε ἐχέτω· τὴν μὲν περὶ ἀπάντων εἴτε ἀρχὴν εἴτε ἀρχὰς εἴτε ὅπη δοκεῖ τούτων πέρι τὸ νῦν οὐ ῥητέον, δι' ἄλλο μὲν οὐδέν, διὰ δὲ τὸ χαλεπὸν εἶναι κατὰ τὸν παρόντα τρόπον τῆς διεξόδου δηλώσαι τὰ δοκούντα, μήτ' οὖν ἡμεῖς οἴεσθε δεῖν ἐμὲ λέγειν, οὐτ' αὐτὸς αὐ πείθειν ἐμαυτὸν εἶην ἂν δυνατὸς ὡς ὀρθῶς ἐγχειροῦμ' ἂν τοσοῦτον ἐπιβαλλόμενος ἔργον· τὸ δὲ κατ' ἀρχὰς ῥηθὲν διαφυλάττων, τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν, πειράσομαι μηδενὸς ἦττον εἰκότα, μᾶλλον δέ, καὶ ἔμπροσθεν ἀπ' ἀρχῆς περὶ ἐκάστων καὶ συμπάντων λέγειν. θεὸν δὴ καὶ νῦν ἐπ' ἀρχῇ τῶν λεγομένων σωτήρα ἐξ ἀτόπου καὶ ἀήθους διηγῆσεως πρὸς τὸ τῶν εἰκότων δόγμα διασφῆζειν ἡμᾶς ἐπικαλεσάμενοι πάλιν ἀρχώμεθα λέγειν. La traducción empleada es la de F. Lisi (1992) con muy ligeras modificaciones.

cierta demostración⁶ de lo que fue concebido por intervención de la inteligencia. Ahora, este nuevo comienzo está obligado a considerar “la naturaleza del fuego, agua, aire y tierra y su estado antes de la creación del universo”. Los cuatro elementos, presentes en la filosofía presocrática de manera sistemática por lo menos desde Empédocles,⁷ apenas habían sido mencionados en la primera parte de la exposición de Timeo. Allí, en 31b4-34b9, al explicar la constitución del universo, se dijo que por ser el mundo visible y tangible debe estar compuesto de fuego y tierra, pero también de agua y aire, los cuales se suman para garantizar la armonía y proporción de los cuatro. Esta primera explicación, si bien combina nociones tomadas del pensamiento presocrático (además de los cuatro “elementos”, incluso la φιλία del universo que lo mantiene unido),⁸ Timeo procura asimismo incorporarlas a una suerte

⁶ Cf. ἐπιδέδεικται en *Tim.*, 47e4. Desde esta perspectiva, el resultado del *eikòs lógos* o *eikòs mûthos* es propiamente una “demostración”.

⁷ Ya Hesíodo, en *Teog.*, 736-738 se refiere al caos primordial (χάσμα μέγα) en el cual hay tierra oscura (γῆς δνοφερῆς), mar, el Tártaro brumoso, etc. Probablemente la suya no sea una idea original, sino deudora de una tradición antiquísima en la cual el origen del universo se concibe a partir de un caos inicial que está, a su vez, dividido en cuatro ámbitos diferenciados y regulados por diversas potencias divinas (al centro, la Tierra rodeada del Océano; sobre la Tierra, los cielos y debajo, la oscuridad y la noche). Sin embargo, es en Empédocles donde aparece atestiguado por primera vez el conjunto de los cuatro elementos: πῦρ, ὕδωρ, γαῖα, ἀήρ (DK 31B17.18) entendidos como ingredientes del universo, que permiten explicar sistemáticamente el cambio y el movimiento incesantes en el universo. Por cierto, Empédocles no los llama “elementos” (στοιχεῖα) sino “raíces”: ῥιζόματα, y en el esquema que presenta tampoco ellos actúan solos, sino movidos por las fuerzas de Φιλότης y Νείκος. Cf. T. G. Sinnige, 1968, pp. 111-117. Pero si bien la teoría de las raíces de Empédocles da un paso adelante en la explicación del cambio y el movimiento (todo cambio cualitativo en el mundo visible podría entenderse como un cambio en los ingredientes de la mezcla que lo constituye), no llega a conformar una teoría coherente de la unidad indisoluble que subyace a los cambios, tal como procuraron, de diversa forma, Platón y Aristóteles. En este texto del *Timeo*, es evidente que Platón entiende que su propia explicación de la unidad que subyace a los cambios debe ser (puede ser, de hecho) más exhaustiva.

⁸ Los intérpretes también adjudican esta mención, en *Tim.*, 32c2, a una influencia directa de Empédocles —cf. F. M. Cornford, 1937, pp. 44-45, n. 4; C. Eggers

de deducción matemática que revele la necesidad del vínculo indisoluble de estos supuestos constitutivos elementales en un todo unitario, así como la proporción de sus relaciones mutuas.⁹ Interesa, sobre todo, el hecho de que en esta primera explicación platónica, los cuatro “elementos” tomados de la filosofía presocrática o de las más antiguas cosmogonías son subordinados a la deliberación del creador. Las formas verbales con que allí se hace referencia a la acción del constructor o demiurgo son suficientemente claras: cf. *διανοηθείς* en 32c8, *κατανοῶν* en 33a6, *νομίσας* en 33c1, *ἠγήσατο* en 33d2, *λογισθεῖς* en 34b1, así como la referencia al “plan” para el futuro universo —*λογισμός* en 34a8— y la actuación demiúrgica entendida como *διὰ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν* en 33b2, etcétera. Pero no hay en esta primera descripción un énfasis en el análisis de los cuatro “elementos” considerados por su propia naturaleza “material”; apenas se menciona el hecho de que la visibilidad del mundo procede del fuego y su tangibilidad, de la tierra, o que agua y aire son armonizadores, que facilitan la proporción del conjunto. En cambio, ahora, en el segundo relato, Platón se propone tomar una perspectiva anterior y más completa, que aporte también la descripción del estado de los cuatro mal-llamados-elementos “antes de la creación del universo”.

Esta perspectiva sería efectivamente una contribución original del *Timeo* —más concretamente del “segundo relato”, el que comienza en 47e3— a la filosofía natural, debido a que, de acuerdo con Platón, “nadie hasta ahora reveló” el origen de fuego, aire, agua y tierra, sino que todos parecen dar por supuesto que ya se sabe qué son, y también que se trata

Lan, 1999, n. 44; F. Fronterotta, 2003, n. 97—, autor cuyo rastro reencontraremos en la explicación platónica del movimiento del universo en su conjunto, en 58a-c.

⁹ La descripción platónica corresponde a una progresión geométrica $a:b::b:c$, que se puede transformar en una $b:a::c:b$, de modo tal que el “término medio” sea el primero y último, y los “extremos” puedan convertirse en medios sin alterar la proporción. Cf. A. Taylor, 1928, y F. Fronterotta, 2003, n. 96.

de los principios y elementos del todo (ἀρχαί καί στοιχεῖα τοῦ παντός), aunque —objeta— la analogía entre las sílabas, entendidas como elementos simples, y los primeros constitutivos materiales no puede ser más que una aproximación al problema.¹⁰ El pasaje que se extiende desde 47e3 hasta 53c describirá en primer lugar y especialmente la situación precósmica y en ella, la aparición de los elementos:¹¹ el “estado en el que se halla todo cuando dios está ausente” (53b3). Pero es preciso advertir, sin embargo, que no todo el pasaje que da inicio al segundo relato referirá exclusivamente a esta situación de “caos precósmico”: de hecho, la comprensión de este tramo central del diálogo ha sido compleja, a lo largo de la historia de su interpretación, no sólo por las dificultades propias del tema y de la forma de expresión platónica (plagada de analogías que suelen confundir por la imprecisión y ambigüedad propia de lo metafórico), sino también, en buena medida, por la coincidencia de diversos planos de explicación, fundidos en una sola narración que los integra, en lugar de distinguirlos para darles claridad expositiva. Así, por ejemplo, el pasaje que comienza en 49b8 no describe una situación

¹⁰ Στοιχεῖον significa la unidad del sonido, el fonema, y Platón la emplea también como la letra del alfabeto, de modo que aquí estaría objetando a los filósofos naturales por pretender saber “el ABC del universo”, tal como dice Taylor, 1928, p. 306. Contra esta perspectiva, cf. F. Lisi, 1992, p. 198, n. 54. Según Eudemo (Simpl., *Com. a la Fís.*, 7.13) Platón en *Teeteto*, 201e, utiliza por primera vez la palabra στοιχεῖον en sentido físico para designar a los componentes últimos de las cosas, que, más allá de la simpatía de Platón por esta imagen de las letras (cf. *Crátilo*, 393d2-4, y *Fil.*, 17a8, donde utiliza γράμμα y γράμματα respectivamente), es el sentido que tiene la metáfora aquí.

¹¹ M. L. Gill, 1986, p. 37, discute con quienes creen que el relato que concierne al “caos” precósmico abarca sólo el pasaje 52d2-53b5 y sostiene, en cambio, que la descripción de la situación precósmica se extiende a lo largo de todo el pasaje, cuya introducción aparece en 47e3-48e1 y se desarrolla a partir de 48e2. Su posición, muy atendible en la crítica a la ilegítima reducción de la descripción del “caos”, ignora la diferencia de niveles de narración, y esto trae aparejado conclusiones a mi modo de ver inaceptables. E. Berti, 1997, p. 128, con mayor prudencia, señala que los pasajes específicos referidos a una situación anterior al orden son 48b, 52d y 53a.

previa a la constitución del mundo y de los elementos en él, sino que, refiriéndose al mundo tal como lo percibimos y lo nombramos, y a la presencia en él de cosas tales como fuego, agua, tierra, etcétera, nos presenta la dificultad filosófica de tener que aludir con el lenguaje a la materialidad del universo y, por tanto, a su natural inestabilidad.¹² Este problema no concierne evidentemente a una situación precósmica (¿quién nombraría los aspectos particulares de un mundo que todavía no se ha formado? ¿con qué lenguaje? ¿para qué?), por lo tanto ése no es un problema cosmogónico o cosmológico que alude a un estado previo, sino un problema filosófico *presente*,¹³ tanto semántico como epistemológico y ontológico; o sea: cómo referir con certidumbre y qué grado de realidad otorgarle a lo que no es en absoluto estable. Volvamos entonces al análisis de 48a7-e1.

La verosimilitud del lógos y el estatuto de los principios

En la segunda parte del pasaje que estamos analizando, que comienza en 48c2, Platón afirma que por el momento no va a hablar “de principio ni de principios”:¹⁴ se trata, sobre todo, de un aplazamiento de la cuestión, pero que no es definitivo, ya que el propósito fundamental de dar inicio a un segundo relato, con un “nuevo principio”, es determinar un cierto principio cósmico cuya especificación se había pasado por alto en la primera parte del relato. Y antes de definir como espacio (*chóra*) a este principio cosmológico buscado, Platón se refiere a él como un *eîdos* (49a4, 51a7) vago y difícil de

¹² “Si ninguno de ellos (e.d. los cuatro elementos) se manifiesta nunca de la misma manera, ¿cómo no se pondría en ridículo quien afirmara sin reservas que cualquiera de ellos es éste y no otro?” (49d1-3).

¹³ El difícilísimo pasaje se puede extender desde 49a6 hasta 50a4.

¹⁴ De todas maneras, unas pocas líneas más abajo, afirma que va a recomenzar “desde el principio” (*ἀπ’ ἀρχῆς*) y llega a estipular nuevos principios (cf. 53d4-6).

precisar, y como un *génos* (48e4) diverso de los ya asumidos, o sea: ser y devenir.¹⁵ De cualquier manera, este tercer principio no será establecido (o impuesto) axiomáticamente, como ocurrió en el proemio inicial de 27c-29d, cuando se fijaron tres proposiciones que funcionan como una serie de axiomas¹⁶ de los que se deduce buena parte de lo que sigue, sino que en este punto Platón propone llegar hasta la doctrina verosímil (πρὸς τὸ τῶν εἰκότων δόγμα) partiendo de una exposición rara y desacostumbrada (ἐξ ἀτόπου καὶ ἀήθους διηγήσεως). El método, sugiere Platón, aparece garantizado por la misma fuerza de los relatos verosímiles (τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν).¹⁷ Es decir que la potencia del discurso verosímil permite a los interlocutores arribar a otro principio —justamente uno que estaba faltando en el relato cosmogónico— para llegar, por medio de una exposición rara y desacostumbrada, a insertarlo en una doctrina verosímil que se pronuncie “acerca de cada elemento en particular y acerca del conjunto” (περὶ ἐκάστων καὶ συμπάντων).

Esta lectura que estoy proponiendo difiere de la que hacen autores como E. Berti o D. Runia,¹⁸ quienes —por diversas vías— afirman que a lo largo del *lógos eikós* Platón no habla de principios e incluso que no pretende hacerlo en absoluto. A mi modo de entender, Platón sí quiere referirse también a los principios de la génesis —desde ya, no exclusivamente

¹⁵ Que se trata de un principio análogo a los otros dos es algo que debemos concluir no sólo de las recapitulaciones de 50d, 51e y 52d, sino también del hecho de que Platón, tras deducir dos principios ontológicos y adjudicarles un modo de conocimiento singular (*Tim.*, 27d6-28a5), en este “nuevo comienzo” busca un correlato gnoseológico del espacio: el razonamiento bastardo (cf. 52b-c).

¹⁶ La terminología ha sido propuesta por D. Runia, 1997.

¹⁷ Nuestra lectura de las expresiones *lógos/mûthos eikós* pasa por alto, tal como ha sugerido G. Vlastos, 1939, la diferencia entre *lógos/mûthos*. Lo mismo hacen los autores que veremos a continuación: E. Berti y D. Runia, quienes se diferencian así de la propuesta exegética de L. Brisson, 1982 y 1992, a la que haremos referencia más adelante: cf. n. 40.

¹⁸ E. Berti, 1997, y D. Runia, 1997.

a ellos — mediante el *lógos* o mito *eikós*;¹⁹ y al hacerlo retoma críticamente problemas epistemológicos planteados en diálogos anteriores. Pero veamos las posiciones de las que aquí me estoy apartando.

La interpretación de Enrico Berti

Enrico Berti entiende que, puesto que la génesis del todo se ha determinado en forma axiomática en el proemio de la exposición de *Timeo*, en 27c-29d, el *lógos eikós* —o sea, todo el texto del diálogo que sigue— no se ocupa “de la génesis del universo sino de sus *modalidades particulares*”.²⁰ Esta fórmula elegida por Berti entraña, a mi modo de ver, una peligrosa dosis de vaguedad, porque implica que todo lo que Platón diga luego del proemio es una mera “modalidad particular” y no la propia “demostración” del desarrollo de esa génesis.²¹ El objetivo fundamental de Berti en el artículo al que nos referimos es mostrar que el hecho mismo de que el mundo ha nacido y no es inengendrado (más allá de qué fuera lo que quería decir realmente Platón con esta fórmula)²² no es objeto

¹⁹ Si bien es cierto que, como veremos, existen otros aspectos de la génesis —por ejemplo, en el caso de la explicación del origen de lo corpóreo, la determinación de principios últimos, anteriores a los triángulos elementales— que escapan al dominio de lo verosímil y, en general, a todo conocimiento, puesto que sólo dios y el que es amado por él pueden concebirlos. En este sentido, la investigación verosímil acerca de los principios que propone el *Timeo* tiene un límite —como lo tiene, en general, la naturaleza humana, y el conocimiento humano en particular, en relación con la divina— más allá del cual sólo le es posible aventurarse al que es “amado por el dios”.

²⁰ Cf. Berti, 1997, especialmente p. 127.

²¹ Insisto una vez más en el verbo *ἐπιδείκναι* de 47e4. Platón entiende que ha desarrollado una *ἐπίδειξις* de lo forjado por medio de la inteligencia, demostración a la que sumará ahora la que corresponde a la tarea de la *anáγκη*, sin la cual la exposición de la génesis del universo sería insuficiente.

²² Me refiero a si esa generación debe entenderse literal o no literalmente, en el tiempo o fuera del tiempo, etc. Dejamos de lado, para no entorpecer excesivamente

del *lógos* o mito verosímil sino “de un discurso irrefutable e invencible, es decir, *científico*”, expresado —en el proemio, claro está— por una argumentación férrea: “un discurso muy riguroso que apela a la totalidad de la filosofía platónica”. Esto es, en un sentido, muy cierto: la enumeración inicial que ha hecho Timeo de tres “axiomas” llevó luego a establecer deductivamente el hecho mismo de que *hay generación*, es decir, que el universo no es inengendrado, no-nacido, sino *γγνόμενος*. Piénsese en el modo de argumentación platónico del comienzo: la afirmación de que el mundo “nació” —cf. *γένεγονεν*, en 28b7—²³ es deducida por la aplicación del primer “axioma”:

— *existen lo que es y lo que deviene; uno inteligible, el otro sensible*

a la constatación ineludible del carácter sensible del universo:

— *si este universo es del tipo de realidad sensible, entonces este universo debe ser del tipo de realidad que deviene.*

Pero esta deducción inicial sobre “el hecho mismo de la generación” no impide que, una vez atravesado el proemio y el primer relato (el relato de lo que ha ocurrido por obra de la inteligencia), Platón siga hablando de la génesis del universo *en tanto génesis*, o sea de su desarrollo, y no meramente de una o varias “modalidades particulares”.²⁴ Porque, además,

la lectura de estas páginas dedicadas al segundo comienzo, el análisis de la discusión que al respecto se ha llevado a cabo desde la Academia hasta hoy.

²³ El análisis más agudo de esta fórmula y su entorno, aunque en una interpretación decididamente no literal del relato, ha sido ofrecido por M. Baltes, 1996, especialmente pp. 77-82.

²⁴ Se podría objetar que la génesis a la que refiere el argumento de E. Berti correspondería al principio mismo: *τί τὸ γινόμενον ἀεί* (28a1-2) y no a la génesis entendida como el nacimiento o el desarrollo de algo; sin embargo, es claro que esto no puede ser así. Que existe el devenir (un *primer sentido de “génesis”*) constituye el primer “axioma” del proemio; pero Platón no deduce de allí que entonces el

¿cuál sería la diferencia que se busca establecer dividiendo a la génesis en *génesis (en sí)* y las *modalidades particulares de la génesis*? ¿Cuáles son las “modalidades particulares” que no constituyen un relato de la génesis misma? ¿Acaso se busca marcar la diferencia de niveles que existe, por ejemplo, entre describir el origen del alma (41b-46c), la causa última del movimiento (57c-58c) y las causas que hacen que el color rojo sea rojo y no castaño rojizo o púrpura (68a-c)?²⁵ Podría ser. Pero el caso es que Platón se refiere, más allá del proemio, a problemas relativos a la génesis que no son en absoluto “particulares”, por ejemplo: qué es y por qué hay movimiento (57c-58c), cuáles son los elementos últimos de los seres corpóreos (53c-57c), por qué y cómo es que se dan diferenciadamente alma y cuerpo en los seres humanos (41b-46c). Todo esto involucra principios —como lo va a ser el receptáculo o espacio (*chōra*) en el contexto del “segundo relato” cuyo comienzo estamos analizando— y a la vez forma parte del *lógos eikós*.

Hay una afirmación en el escrito de Berti que explica mejor su posición y la nuestra:

Puesto que en el proemio Platón afirma que el mundo, es más: el κόσμος, el orden cósmico, en tanto es bello, es obra de un demiurgo inteligente y, por tanto, es generado, *el hecho de la gene-*

universo debe ser, en sí mismo, devenir. La argumentación platónica hace deducir el hecho de que existe algún *desarrollo de lo devenido (segundo sentido de “génesis”)* —ya sea como una creación técnico-artesanal o luego también como una generación en sentido biológico— de la constatación de que el universo es sensible (carácter propio de lo devenido) y de que todo lo que es devenido tiene que tener alguna causa (identificada allí con el artesano y padre de este mundo).

²⁵ El interés de este pasaje para quien se ocupa del carácter verosímil (*eikós*) del relato de *Timeo* es notable. Al describir la naturaleza de las diversas composiciones cromáticas, Platón afirma que es “verosímil y apropiado” (67d2) llevar a cabo un “razonamiento conveniente” respecto de las características de los colores, ya que podrían “salvar el mito verosímil” (68d2), aunque la medida de sus proporciones, sin embargo, no podría decir las quien investiga pues no podría dar “una razón necesaria de ellas ni la argumentación verosímil” (68b7-8). Así, tras dar un *lógos* conveniente, dice Platón que si alguien buscara probar todo esto experimentalmente (68d4) estaría ignorando “la diferencia entre la naturaleza divina y la humana” (68d4-7).

ración del mundo, esto es, su origen, no es objeto de εἰκὼς μῦθος, como lo son sus modalidades particulares, sino que es objeto de discurso irrefutable e invencible, es decir, “científico”. Esta es, de hecho, la razón misma por la cual las modalidades particulares de la generación son objeto de εἰκὼς μῦθος.²⁶

Bien señala Berti que el proemio cifra “el hecho de la generación del mundo” al decir que la causa del cosmos, que es bello, es un demiurgo bueno. Sin embargo, me parece que incurre Berti en un error al afirmar, de inmediato, que el proemio establece también “el origen” de esa generación. Por cierto, Platón ha fijado en el proemio “la primera formulación histórica del llamado *principio de causalidad*” —todo lo que deviene lo hace por una causa—²⁷ y esto es imprescindible para determinar “científicamente” el estatuto generado del universo (más allá de si esto se interprete literalmente o no), es decir el hecho mismo de la generación. Pero el proemio no distingue, como hará luego Platón en 46d y ss., las diversas formas que puede adoptar la causalidad. Por cierto, que Platón presente en el proemio exclusivamente la forma de causalidad inteligente, es imprescindible para su propósito de deducir el estatuto generado del mundo. Aplicando la causalidad inteligente al dato comprobable del carácter sensible del mundo, Platón obtiene aquello que quería explicar —e. d. el dato de que el mundo “nació”—con la fuerza de un discurso irrefutable, “científico”, como dice Berti. Ahora, esa causalidad no agota el problema *del origen de la generación*, problema que atañe no ya a una deducción lógica o “científica”, sino que implica pensar la generación precisamente *como un desarrollo*. Más allá de la forma en que se lo interprete, ya sea que se piense en este desarrollo como temporal o histórico (como lo sería en una interpretación literal del relato) o como una metáfora didáctica de la dependencia ontológica que guarda el mundo

²⁶ Berti, 1997, p. 127. Las cursivas son nuestras.

²⁷ Cf. *Tim.*, 28a. El entrecomillado es de E. Berti, 1997, p. 126.

respecto de otros factores, en cualquier caso esa afirmación implica por lo menos —aun en una interpretación no literal— una sucesión de factores en cuya explicación el solo principio de causalidad inteligente resulta insuficiente. Y eso es lo que precisa mostrar el segundo relato de Timeo, al que pertenece el pasaje que nos ocupa aquí.

Platón señala en 47e3-48a7 que para dar una explicación completa acerca del origen del universo se deben incluir tanto la causalidad inteligente como la “causa errante”. Esto es, precisamente, lo que se repite, con mayor énfasis todavía, en el pasaje que sigue al que ahora estamos considerando:

El comienzo de nuestra exposición acerca del universo, por tanto, debe estar articulado de una manera más detallada que antes. Entonces, diferenciamos dos principios, mientras que ahora debemos mostrar un tercer género adicional. En efecto, dos eran suficientes para lo dicho antes, uno supuesto como modelo, inteligible y que es siempre inmutable, el segundo como imagen del modelo, que deviene y es visible. En aquel momento no diferenciamos una tercera clase porque consideramos que estas dos iban ser suficientes. Ahora, sin embargo, el discurso parece estar obligado a intentar aclarar con palabras una especie difícil y vaga. ¿Qué características y qué naturaleza debemos suponer que posee? Sobre todas, la siguiente: la de ser un receptáculo de toda la generación, como si fuera su nodriza.²⁸

El “nuevo comienzo” tiene lugar, precisamente, porque Platón considera que *el origen de la generación*²⁹ necesita³⁰ ser

²⁸ 48e2-49a6: Ἡ δ' οὖν ἀϋθις ἀρχὴ περὶ τοῦ παντός ἐστω μειζόνως τῆς πρόσθεν διηρημένη· τότε μὲν γὰρ δύο εἶδη διειλόμεθα, νῦν δὲ τρίτον ἄλλο γένος ἡμῖν δηλωτέον. τὰ μὲν γὰρ δύο ἰκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν, ἐν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὄρατόν. τρίτον δὲ τότε μὲν οὐ διειλόμεθα, νομίσαντες τὰ δύο ἔξαι ἰκανῶς· νῦν δὲ ὁ λόγος εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι. τίν' οὖν ἔχον δύναμιν καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα· πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην.

²⁹ Cf. πάσης γενέσεως en 49a6.

³⁰ El uso del verbo εἰσαναγκάζω en 49a3 evidencia la fuerza de la necesidad en esta constricción doble, que llega al “intentar aclarar” aún más lo dicho antes,

explicado por causas y principios que exceden aquella deducción inicial del proemio de 27c-29d. Al igual que la deducción inicial, también este nuevo comienzo —y no sólo el proemio, como entiende Berti— expresa “el auténtico pensamiento de Platón e incluso el núcleo entero de su filosofía”. Porque en la perspectiva platónica —y aquí radica el sentido de recomenzar desde el principio—, el mundo no es lo que es exclusivamente porque dios ha querido hacerlo bello a su imagen y semejanza;³¹ el mundo también es lo que es porque para llegar a esa construcción mimética (siguiendo la metáfora artesanal de la que se vale el relato platónico) el dios ha debido *imponerse* a la necesidad y *persuadirla* de llevar todo, *en la medida de lo posible*, del desorden al orden. Esta tarea de la demiurgia consistente en tomar a su cargo la persuasión de un factor autónomo, que no es de suyo inteligente pero que resiste siempre, es una diferencia fundamental que exhibe la filosofía platónica respecto de la filosofía natural presocrática, que según Platón sólo atiende a los factores azarosos y mecánicos; pero también es una diferencia fundamental respecto de las cosmologías judeocristianas que más tarde se inspirarán en el *Timeo*,³² que concentran todo el poder creador en un único factor eminentemente racional y absolutamente omnipotente.

Debemos contestar otra interpretación, también diversa de la que voy a proponer aquí, y evaluar las plausibles objeciones.

puesto que los principios considerados en el proemio son insuficientes. Cf. el uso análogo de ἀναγκάζω en *Crat.*, 432c.

³¹ En este sentido, la crucial pregunta que se hace Platón en 29d7-e1, y sobre todo la respuesta que él mismo da en ésta y las dos líneas que siguen, quedan en parte abiertas: no son todo lo que se puede decir al respecto y deben ser retomadas en el “nuevo principio” que estamos considerando aquí.

³² Piénsese, por ejemplo, en la transformación que lleva a cabo Filón de Alejandría de este dios platónico en su propia exégesis del Génesis bíblico, forjada con las herramientas conceptuales y con el vocabulario del *Timeo*: allí el dios griego que debía persuadir a la *anáγκη* y a la vez contemplar el modelo eidético superior se convierte en un dios absolutamente supremo que —sin duda alguna por influencia de una tradición de lectura en la que el medioplatonismo fue crucial— ya contiene en sí mismo a las Ideas, como *lógoi*.

La interpretación de David Runia

David Runia coincide con la posición de Berti cuando afirma que en el *lógos eikós* del *Timeo*, Platón no establece ni quiere establecer principios de toda la realidad. Según él, esto es evidente en 48c3 y 53d6. El primer pasaje que Runia aduce como prueba es el que estamos analizando, donde Platón afirma: “ahora no he de hablar ni de principio ni de principios de todas las cosas ni de lo que me parece acerca de ellos”. El segundo pasaje que ofrece Runia como prueba es aquel donde se afirma que “los principios superiores a estos —a los triángulos que ha tomado como principios de las figuras llamadas a formar los cuerpos elementales— los conoce dios y, entre los hombres el que sea amado por él”. Me propongo mostrar, entonces, contra esta interpretación:

(I) que Platón sí establece determinados principios mediante el *lógos eikós*, más allá de que él piense que aún existan principios superiores a los mencionados en 53d; y

(II) que lo que le impediría “hablar ahora” (48c) del “principio o principios de todo” no es el hecho de estar utilizando un *lógos eikós*, sino la conciencia de que para poder hablar y volver comprensible su parecer acerca de *los principios de todo* hace falta deducir primero un principio hasta ahora no considerado: el espacio-receptáculo de la generación.

Vayamos por partes. Para poder demostrar (I) debemos considerar primero qué se entiende por “principio”, porque, de hecho, hay múltiples cosas a las que Platón denomina aquí “principio”; sólo en el pasaje que estamos considerando, *arché* aparece siete veces con al menos tres sentidos distintos:

- (1) puesto que no se ha tenido en cuenta la causa errante, en 48b2 afirma que hay que buscar “de nuevo otro principio” (ἐτέραν ἀρχὴν αὐθις αὖ)

- (2) por esto mismo, sostiene en 48b3 que hay que comenzar “desde el principio” (ἀπ’ ἀρχῆς);
- (3) no obstante, no podemos tomar como genuino principio al fuego, al agua, a la tierra, etc., como hacen quienes, equívocadamente, los llaman “principios” (48b7: λέγομεν ἀρχάς),
- (4) pero sobre “el principio o los principios de todas las cosas” (περὶ πάντων εἴτε ἀρχὴν εἴτε ἀρχάς), dice en 48c4, no ha de hablar ahora;
- (5) en 48d1-2 afirma que, según lo dicho “al principio” (κατ’ ἀρχάς) sobre la fuerza del *lógos eikós* —refiriéndose a 29b-d, muy probablemente—, ahora intentará otro *lógos*;
- (6) así, prosigue en 48d3-5, va a pronunciar “acerca de cada uno de ellos y acerca del conjunto” otro *lógos*, “no menos verosímil que el anterior sino más, incluso anterior al que procede del principio” (πειράσομαι μηδενὸς ἦττον εἰκότα, μᾶλλον δέ, καὶ ἔμπροσθεν ἀπ’ ἀρχῆς περὶ ἐκάστων καὶ συμπάντων λέγειν)
- (7) invocamos entonces “ahora en el principio” (νῦν ἐπ’ ἀρχῆ, en 48d6) de nuestro discurso al dios para que nos conduzca a salvo a través de una exposición rara y desacostumbrada.

Veamos: en (2), (5) y (7), Platón utiliza un sentido general de principio como inicio o comienzo, refiriéndose siempre al relato que está llevando a cabo, cuyos pasajes previos son vistos como el inicio respecto de los pasajes que ahora está atravesando y los que todavía quedan por narrar (diversos autores han preferido traducir aquí no “principio” ni “comienzo” sino “punto de partida”).³³ En cambio, en (1), (3), (4) y (6) es evidente que *arché* significa “principio” en otro sentido. En (1), puesto que la sentencia está directamente conectada con lo anterior —“una exposición acerca de cómo se originó realmente según estos <principios: *noûs* y *anánkē*> debe combinar también la especie de la causa errante en tanto forma natural de causalidad”—, nos lleva a inferir que el *otro nuevo principio* referido en 48b2 es necesariamente el *principio de la causa-*

³³ P. e. L. Brisson, 1992; F. Lisi, 1992, y F. Fronterotta, 2003, ad locum.

lidad errante, es decir, la *anánkē* entendida como fuente de todo lo desordenado y azaroso en los procesos; lo que ocurre sin inteligencia, tal como se describe a la causalidad segunda en 46e7-8: τὸ τυχὸν ἄτακτον ἐκάστοτε ἐξεργάζονται. Si esta inferencia es correcta, entonces en 48d5, o sea en (6), cuando alude al deber de formular un *lógos* “más verosímil e incluso anterior al que procede del principio”, Platón debe estar refiriéndose con *archē* al principio respecto del cual el *otro nuevo principio* mencionado en (1) es efectivamente otro nuevo; por lo tanto (6) debe aludir al *noûs*, esto es, al principio de causalidad inteligente enunciado en 29d-e. De hecho, como señalamos anteriormente, toda la demostración llevada a cabo hasta 47e3 ha procedido de este principio, y lo que ahora se busca es un principio nuevo que complete la tarea ya que así como ha sido planteada resulta insuficiente.³⁴ En resumen, (1) y (6) refieren a los principios *de primer orden* de la narración de *Timeo*: *noûs* y *anánkē*, entendidos como los factores principales cuya intervención se requiere para la composición (cf. la recurrencia de *synístemi* y *sýstasis* en los pasajes que siguen a 53c) de este universo.

En (3) Platón objeta a quienes llaman “principios” a fuego, agua, aire y tierra.³⁵ Está claro que para él estos cuatro mal llamados-elementos no son principios. Pero esto no nos da inmediatamente una respuesta a nuestra pregunta de qué significa en este pasaje 48b7 la palabra “principio”. Puesto que para Platón el error de los filósofos presocráticos es doble, la impropiedad de llamar “principios” a fuego, agua, aire y tierra puede ser objetada por confundirse a éstos o bien con principios *de primer orden* o bien con principios *de segundo orden*. Aclarémoslo: para Platón, el problema con la física de los presocráticos es doble: en primer lugar, ellos no han entendido

³⁴ Cf. *ικανά* y *ικανῶς* en 48e-49a, así como la negación de esa suficiencia que antes, en 27d y ss., se tenía por segura.

³⁵ Los intérpretes los han identificado con Leucipo y Demócrito (67A6 DK).

cuáles son los auténticos principios; los que aquí estoy llamando de *primer orden* (también podrían llamarse principios en un sentido generalizante),³⁶ los cuales en el *Timeo* corresponden a *noûs* y *anánkē*. En segundo lugar, los presocráticos no han reconocido convenientemente la cadena que conduce a los principios y elementos que nos permiten discriminar, comprender la naturaleza corpórea; estos son los que denominé unas líneas más arriba *principios de segundo orden*, o también principios que se obtienen por análisis y división, en sentido “descendente” o “elementalizante”).³⁷ Estos últimos son los dos tipos de triángulos —el isósceles con un ángulo recto y el escaleno rectángulo que puede formar, uniéndose a con otro

³⁶ Hablo aquí de principios de primer orden o generalizantes y de segundo orden o elementalizantes para referirme a la diferencia que consiste en abstraer, de un lado, principios superiores de los cuales algo deriva y, de otro, los elementos últimos que lo componen. Cf. H. Krämer, 1989, pp. 161 y ss., es quien introduce la denominación generalizante/elementalizante, y describe a la primera como “reducción categorial” y a la segunda, como “reducción dimensional” (pp. 207-208). Esta distinción, sin embargo, no es idéntica a la que señala Aristóteles en *Ética Nicomaquea*, I 4, 1095a30 y ss. (“No se nos escape que existe una diferencia entre los razonamientos que parten de los principios y aquellos que conducen a los principios —*hoi apò tôn archôn lôgoi kai hoi epì tàs archás*—. En efecto, también Platón con buen motivo planteaba este problema e indagaba si el camino parte de los principios o bien conduce a los principios...”), acaso inspirado en la alegoría de la Línea (cf. el tránsito ἐπ’ ἀρχὴν en *Rep.*, 511a5 y el inverso, referido por el καταβαίνω de *Rep.*, 511b8). Estos serían los caminos respectivamente “ascendente” y “descendente” hacia los principios, a los que alude H. Happ, 1971, como el camino o método de “análisis y reducción”, o sea hacia los principios (*epì tàs archás*) y el de “síntesis y deducción”, a partir de los principios (*apò tôn archôn*). En el *Timeo* se trata más bien de diferenciar el estatuto de ciertos principios antes que de describir el modo de acceso a ellos. En este tramo del *Timeo* que estamos analizando, Platón utiliza —tal como entiendo el pasaje que va hasta 58c— ambos métodos (el de abstracción y el de deducción) en diversas ocasiones y aludirá tanto a principios *generalizantes* como a los *elementalizantes*, aunque es a esta distinción a la que se refiere aquí *archē*.

³⁷ Platón podría estar reprochando a los filósofos presocráticos: (a) el haber creído que encima de todo en la escala de la naturaleza están fuego, agua, aire y tierra, como principios (*archai*; principios de primer orden), o (b) el haber creído que estos cuatro son los elementos (*stoicheia*), las partículas efectivamente mínimas “desde las que algo se genera y en lo que finalmente todo se reduce al corromperse”, al decir de Aristóteles (o sea: principios de segundo orden).

igual, un equilátero— cuya combinación da lugar a determinadas figuras básicas, y éstas, a las partículas básicas en que se puede descomponer cada uno de los llamados elementos. A estos triángulos, Platón los llama *archai* en 53d4-6: “En nuestra marcha según el discurso verosímil acompañado de necesidad, suponemos que éste es el principio del fuego y de los otros cuerpos”.³⁸ A ellos se podría estar refiriendo también en (3). Si fuera así, en 48b7, lo que estaría objetando es por qué los presocráticos no han avanzado en forma descendente, dividiendo el sólido elemental en partículas y éstas en figuras, y éstas en dos triángulos básicos “completos”. Sin embargo, un poco más adelante, luego de llamar “principios” a los triángulos, en 53d4-6, Platón dice que todavía existen “principios superiores a estos”; esta aclaración no sería necesaria si en 48b7 se estuviera refiriendo efectivamente a los triángulos como principios; de modo que descartamos que en (3) se esté suponiendo a los triángulos como *archai*, y entonces allí *arché* —o mejor: los *archai* que no vieron los presocráticos— tiene el mismo sentido de (1) y (6), es decir que refiere a los *principios de primer orden* que los presocráticos no vieron.

Queda pendiente el análisis de una de las ocurrencias de la palabra *arché* (en singular y en plural) de este pasaje: precisamente el caso (4), de 48c4; lo analizaremos en los párrafos que siguen. Por el momento quisiera hacer notar que efectivamente Platón habla de principios en este segundo relato y en el marco del *lógos eikós*: lo había estado haciendo anteriormente, como muestra el análisis de (1) y (6), y sigue haciéndolo después de esta supuesta proscripción que, como sugerí unas páginas más atrás, es sobre todo un aplazamiento de la cuestión. Lo demuestra el pasaje 53d4-6, donde los triángulos elementales —formas geométricas a partir de las cuales surgen fuego, agua, aire y tierra en tanto sólidos básicos— son llamados *archai* y con-

³⁸ ταύτην δὴ πῦρὸς ἀρχὴν καὶ τῶν ἄλλων σωματίων ὑποτιθέμεθα κατὰ τὸν μετ’ ἀνάγκης εἰκότα λόγον πορευόμενοι.

siderados principios de todo lo corpóreo. Aún más, cuando afirma que estos triángulos son “el principio del fuego y de los otros cuerpos”, Timeo enmarca esta afirmación en un *lógos eikōs* que es también necesario; la hipótesis avanza *κατὰ τὸν μετ’ ἀνάγκης εἰκότα λόγον*, es decir “según el *lógos* verosímil y necesario”. Por lo tanto, hemos demostrado lo que queríamos en relación con el punto (I). Veamos ahora el punto (II).

“Ahora no he de hablar de principios”

Puede que, según Platón, los presocráticos no hayan logrado captar ni los principios de primer orden ni los de segundo orden (ambos tipos de principios han sido o serán considerados en el relato de Timeo) pero seguramente tampoco han logrado vislumbrar “el principio o principios de todo”, de los cuales —dice Timeo— él tampoco puede hablar en su relato. “Ahora no he de hablar ni de principio ni de principios de todas las cosas ni de lo que me parece acerca de ellos, no por nada, sino *por lo difícil que es demostrar lo que creo en la forma presente de exposición*”. ¿De qué clase de principios se trata esta vez? ¿Y por qué Platón no puede hablar de ellos? Empecemos por esta segunda cuestión. La negativa a hablar del o de los principios de todo se ha entendido tradicionalmente o bien como una limitación propia y específica del *lógos eikōs* —así lo ven, por ejemplo, además de D. Runia, L. Brisson, O. Velásquez y F. Fronterotta—, o bien como una limitación general de la escritura para abordar los principios, y por tanto como una autorreferencia, apenas velada, a las “doctrinas no escritas”, único marco legítimo que Platón aceptaría para una teoría de los principios —así ha entendido este pasaje H. Krämer y otros exégetas, ligados a interpretación “esotérica” de Platón. Dice Krämer:

El *Timeo* por una parte y el *Filebo* y el *Político* por la otra, se complementan en el sentido de que mediante una serie de fórmulas típicas en las cuales Platón dice querer abstenerse de decir

ciertas cosas, hacen referencia a la reducción dimensional (elementalizante) y categorial (generalizante) de la tradición indirecta. La parte central del *Timeo* (...) alude varias veces (48c; 53d) a *archai* todavía más altas...³⁹

L. Brisson, quien ha argumentado más sistemáticamente en favor de la primera posición, entiende que la fórmula *eikōs mýthos* y *eikōs lógos* refiere siempre a “lo sensible que imita a las Ideas”, pero mientras que el *eikōs lógos* alude al “estado actual de las cosas sensibles”, cuya descripción constituye siempre un relato verificable, el *eikōs mýthos* apunta en cambio al estado de estas mismas cosas “antes y durante su constitución”.⁴⁰

Ninguna de estas dos posiciones me resultan convincentes, aunque para una crítica general a lo que veo como una incompleta comprensión contemporánea del *mýthos/lógos eikōs* precisaríamos extendernos en exceso aquí. Ahora me interesa mostrar que no es el carácter *eikōs* del *lógos* lo que impide hablar de principios, sino que la dificultad estriba en que, para poder hacerlo, falta todavía plantear una condición aún no hallada; falta una tarea. Por cierto partimos de la negativa de *Timeo* planteada en 48c4: ahora —dice— no va a hablar de *arché* ni de *archai* de todas las cosas “por lo difícil que resultaría en el modo presente de exposición”. Pero si el modo de exposición al que se refiere fuera justamente —como creen Runia y otros— el *lógos eikōs*, el pasaje que ya antes citamos, 53d y ss., estaría contradiciendo la negativa de 48c4, pues en 53d5-7 dice *Timeo*: “En nuestra marcha según el *lógos* vero-

³⁹ H. Krämer, 1989, p. 207.

⁴⁰ L. Brisson, 1982, pp. 161-163, y 1992, pp. 70-71 y n. 336, p. 247. F. Frontrotta, 2003, pp. 26-29 (también n. 186, p. 256). O. Velásquez, 2004, p. 134, n. 192, también ha sostenido que el “*tropos*, tono o estilo” aquí referido es “el método del *eikōs lógos*”. Cf. la distancia prudencial que toma C. Eggers Lan, 1999, p. 105, n. 36, de esta posición: Eggers concentra sus dudas en las conclusiones de Brisson, que parecen —dice— “acusar la impronta del positivismo moderno”; pero más convincente aun resulta su objeción cuando indica que “en uno de los pasajes relevados por Brisson, la expresión *eikōs lógos* está referida a la generación del mundo por un dios” y no, por tanto, al “estado actual (y verificable) de las cosas”.

símil pero también necesario (κατὰ τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον) suponemos que éstos son los principios de los cuerpos; pero los principios superiores a estos los conocen sólo dios y entre los hombres, los que son amados por el dios".⁴¹

Platón se está refiriendo allí, con toda claridad, a dos clases distintas de principios:

- *por un lado* están los principios de la generación de lo corpóreo que es posible establecer, por un método de análisis, combinado con hipótesis verosímiles —esto es, reduciendo dimensionalmente los cuerpos a figuras y éstas a su expresión mínima, los triángulos elementales, elegidos estos según hipótesis plausibles (cf. en 54a4-5⁴² el reconocimiento de que puede haber otras hipótesis que, si son buenas, no serían rivales sino “amigas”);
- *por otro lado*, los principios superiores a estos, cuya existencia se admite aquí, aunque se aclara que sólo dios y el hombre que es amado por él los pueden conocer;

y sólo estos últimos no pueden adquirirse mediante *lógos eikós* pues los primeros —se dice sin lugar a dudas— son “supuestos” por el *lógos* verosímil. En cuanto a los que escapan a este modo de expresión, resulta que tampoco dice Platón que deban ser hallados o supuestos por otra clase de *lógos* —por ejemplo, un *lógos* apodíctico, o un *lógos* axiomático, similar al de 27c-29d, del cual se obtuvieron, por otra parte, principios muy importantes para el *lógos eikós* general de Timeo— sino sólo que llegar a esos principios “superiores” es prerrogativa del dios o del ser humano que haya alcanzado una relación de φιλία con él.

⁴¹ ταύτην δὴ πρὸς ἀρχὴν καὶ τῶν ἄλλων σωματίων ὑποτιθέμεθα κατὰ τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον πορευόμενοι· τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδεν καὶ ἀνδρῶν ὅς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ.

⁴² “El que eventualmente esté en condiciones de afirmar que el triángulo por él escogido es el más bello para la composición de los elementos, impondrá su opinión pues no es un adversario sino un amigo” (ἂν οὖν τις ἔχη κάλλιον ἐκλεξάμενος εἰπεῖν εἰς τὴν τούτων σύστασιν, ἐκεῖνος οὐκ ἐχθρὸς ὦν ἀλλὰ φίλος κρατεῖ).

Veamos ahora otra vez la limitación de 48c4 en contexto: “Ahora no he de hablar ni de principio ni de principios de todas las cosas ni de lo que me parece acerca de ellos, no por nada, sino *por lo difícil que es demostrar lo que creo en la forma presente de exposición*”. Esta afirmación es inmediatamente enfatizada y parcialmente aclarada: “y ni ustedes creen que sea necesario que yo lo diga, ni yo sería capaz de convencerme a mí mismo de que actuaría correctamente si me propusiera tamaña empresa”.⁴³ Vuelve entonces la pregunta ¿cuál es “la forma presente de exposición” a la que se refiere? Yo estoy tratando de argumentar que esta “forma de exposición” que impediría llegar a los principios no es el *lógos eikós tout court*. Pero para mostrarlo mejor voy a la segunda pregunta: ¿en qué consiste esa “tamaña empresa” que no se puede encarar en esta forma expositiva? Mi hipótesis es que esta “tamaña empresa” que nadie admitiría que él es capaz de encarar *ahora, en este momento* (περί τὸ νῦν) —nótese que no es *nunca jamás* sino “*no ahora*”— no es la misma que se niega en 53d7, cuando rechaza en una forma más terminante (aunque sin explicar cuál sería un método de exposición adecuado en ese caso). En 48c4 niega la posibilidad de encarar *ahora* la empresa desmedida de abstraer “el principio o los principios de todas las cosas” (περὶ ἀπάντων εἴτε ἀρχὴν εἴτε ἀρχᾶς) sin contar con el principio faltante. Aquí “todas las cosas” significa *todas las cosas generadas corpóreas*; y resulta que el principio faltante es congénere con esa forma errante de causalidad, la que en parte constituye a los cuerpos (los cuerpos sin alma —pues el mundo también es un cuerpo, pero animado, gobernado por su alma, más antigua y valiosa)

⁴³ G. Lozza, 1994, p. 169, n. 155, ha vinculado esta “cautela para proponer una tesis nueva” con la expuesta en *Rep.*, V 450d y ss. La comparación es sugestiva; sin embargo, debe notarse que en *Rep.* se distingue entre “conocer la verdad” (que anima a hablar de los temas más caros e importantes) y “exponer teorías cuando aún se duda de ellas y se las investiga”. Aquí, me parece, la verdad, en sentido fuerte, no está en juego, y las dudas provienen sobre todo de un paso aún faltante en la argumentación.

y que es causa, también en parte, del movimiento espontáneo de estos cuerpos, así como del hecho de que estos, a su vez, muevan espontáneamente a otros. Timeo está reconociendo que en el curso presente del relato verosímil él no es capaz de formular los principios elementalizantes de lo corpóreo, pero no por una falla intrínseca del tipo de discurso verosímil, sino sólo porque todavía falta en este relato la referencia al principio (a la vez físico y metafísico) que es sede, nodriza y receptáculo de toda la generación, que sólo más adelante podrá ser establecido. “Todas las cosas” referidas por *ἀπάντων* en 48c4 son las cosas que se nos aparecen como fenómenos físicos (49b7-49d3), las que están en el espacio (52b3 y ss.) y son sólidas, y por tanto son reductibles en última instancia a figuras triangulares básicas (53c-54a). El relato verosímil no esquiva el establecimiento de principios (o géneros, o aun especies, ya que el vocabulario platónico tiende a expandirse en este punto)⁴⁴ para “todas las cosas” de este tipo: un receptáculo que permite explicar el fluir de los fenómenos como sucesiones cualitativas (51b2-7)⁴⁵ y funciona como sede para todo lo generado que ocupa un espacio (52a-b),⁴⁶ así como la hipótesis de los triángulos, principios elementalizantes, que en él se mueven por afinidades y semejanzas (53c y ss.). En cambio los “principios superiores” respecto de esas mismas cosas, que según 53d5-7 sólo dios y sus amigos conocen, permanecen aquí, y también luego, a oscuras.⁴⁷

⁴⁴ Cf. infra, n. 52 y, específicamente sobre la contraposición platónica entre especies y géneros, cf. D. Miller, 2003, cap. 2.

⁴⁵ En este pasaje, “Timeo explica que el fuego y el agua (a los cuales uno estaría tentado a considerar como entidades autónomas) no son en realidad más que secciones espacio-temporalmente circunscriptas del receptáculo, las que resultan respectivamente encendidas y humedecidas, o sea sujetas a modificaciones de naturaleza cualitativa”. La cita es de F. Ferrari, 2007.

⁴⁶ τρίτον δὲ αὐτοῦ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας ἀεὶ, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν,

⁴⁷ La conexión entre este parcial ocultamiento de los principios superiores aludido por Timeo con el célebre pasaje de *Teeteto*, 202c y ss., como así también con

Insistamos todavía en las limitaciones de este singular *lógos eikós*: lo que se afirma es que él, Timeo, no puede hablar *ahora* de lo que cree, de lo que le parece (δοκεῖ) acerca de los principios de todas las cosas. Mostrar lo que él cree, su parecer (δηλώσαι τὰ δοκοῦντα), *es muy difícil en la forma presente de exposición*. La causa de la limitación que introduce es la *dificultad* de mostrar su parecer en una cierta forma discursiva; y asimismo, la contraposición que introducen las partículas μὲν-δε —“no por nada sino por lo difícil...”⁴⁸ manifiestan la diferencia entre limitarse por mero capricho y limitarse por la dificultad propia de una forma expositiva. Pero esta estructura discursiva que impide referirse a lo que Timeo o Platón creen no es el *lógos eikós* sino, como sugiere la analogía con el primer discurso —que será trazada inmediatamente después de estas palabras, por medio de la nueva invocación a los dioses—, una nueva forma de proemio, correspondiente al nuevo comienzo. Debemos recordar, de paso, que el proemio del primer relato comienza, precisamente, con una apelación al parecer, a la opinión (δόξα) de Timeo, de la cual surgen los dos principios que aquí se deben reformular porque se han mostrado fructíferos pero insuficientes:

Pues bien, en mi opinión (κατ' ἐμὴν δόξαν) hay que diferenciar primero lo siguiente: ¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es?⁴⁹

Esto pone de manifiesto —contrariamente a lo que deduce L. Brisson—⁵⁰ que la opinión o el parecer no están ausentes de la forma expresiva en que se acuñan los principios. La dificultad

el significado general de la discusión a propósito del “sueño” de Sócrates al final de ese diálogo, es una tarea pendiente.

⁴⁸ ἄλλο μὲν οὐδέν, διὰ δὲ τὸ χαλεπὸν εἶναι...

⁴⁹ Cf. *Tim.*, 27d5-28a1: Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲ αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε;

⁵⁰ L. Brisson, 1992, n. 336.

para que Timeo *muestre lo que cree* radica, entonces, concretamente, en que a esta forma expresiva le falta un principio/género, uno que no se tuvo en cuenta inicialmente. Dice Timeo en las líneas que siguen a nuestro pasaje:

El principio de nuestra exposición acerca del universo, por tanto, debe estar articulado de una manera más detallada que antes. Entonces, diferenciamos dos especies, mientras que ahora debemos mostrar un tercer género adicional.⁵¹

Hemos visto que, en el proemio, aquellos dos εἶδη⁵² o principios, ser y devenir, se establecieron de manera “axiomática”; proceder axiomáticamente sería tal vez lo esperable también en este caso. Sin embargo, me parece que Platón considera que la *naturalidad* o la lógica contraposición que se hallaba en aquella primera distinción básica entre ser y devenir no se encuentra —al menos no tan fácilmente— ahora, cuando se ha de definir al tercer género. Aquellos dos consisten uno en la negación de los atributos del otro (tanto a nivel ontológico como gnoseológico), pero a este nuevo principio o género hasta ahora ausente del relato ¿qué carácter se ha de dar? Es lo que va a intentar responder en el extenso pasaje que sigue, interrumpido por diversos excursos que procuran aclarar mejor los puntos oscuros (y muchas veces lo hacen sólo a medias o, incluso, tienden a confundir al lector). Nuestro pasaje, 48a7-e1, culmina entonces con una reivindicación final del *lógos eikós*, y con una llamada a repetir —en forma análoga a lo que se hizo cuando se dedujeron los dos principios generalizantes de 27d-28a— un proemio para ese relato verosímil que culmine en el establecimiento del tercer género, receptáculo o espacio. Repitémoslo aquí:

⁵¹ 48e2-5: ‘Ἡ δ’ οὖν ἀρχὴ ἀρχὴ περὶ τοῦ παντός ἔστω μειζόνως τῆς πρόσθεν διηρημένη· τότε μὲν γὰρ δύο εἶδη διειλόμεθα, νῦν δὲ τρίτον ἄλλο γένος ἡμῖν δηλωτέον.

⁵² Sobre la interpretación del término *eidos* en este contexto, y su eventual contraposición con *genos*, cf. D. Miller, 2003, pp. 37-52.

Teniendo presente lo dicho al comienzo de la exposición respecto de la fuerza de los discursos verosímiles, intentaré uno no menos probable que ningún otro, sino más, y procuraré disertar acerca de cada uno de los elementos en particular y acerca del conjunto, desde el principio. Recomendemos el discurso, después de invocar también ahora, al principio de nuestra disertación, al dios protector para que nos conduzca sanos y salvos de esta exposición rara y desacostumbrada a la doctrina verosímil.⁵³

Ha de notarse aquí, en primer lugar y una vez más, que Platón piensa exponer los principios de las cosas corpóreas mediante un *lógos* más verosímil que cualquier otro, y que mediante esta forma expositiva argumentará (*légein*) sobre cada cosa en particular y sobre el conjunto, fórmula que recuerda a las exigencias del *Fedón* de una argumentación teleológica, capaz de explicar “lo bueno para cada cosa” así como lo mejor “que une y conecta todo”. Y en segundo lugar, debe señalarse que la invocación a los dioses requiere esta vez su ayuda para avanzar “sanos y salvos” ἐξ ἀτόπου καὶ ἀήθους διηγήσεως πρὸς τὸ τῶν εἰκότων δόγμα, es decir que partirá *desde* una exposición rara y desacostumbrada —en nuestra interpretación se trata de una nueva y difícil forma de proemio, capaz de establecer este principio faltante que es el receptáculo o *chóra*— hacia la doctrina verosímil, y ya no incompleta (puesto que incluirá también a lo generado corpóreo), acerca del nacimiento de este mundo.

⁵³ 48d1-e1: τὸ δὲ κατ' ἀρχὰς ῥηθὲν διαφυλάττων, τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν, πειράσομαι μηδενὸς ἦττον εἰκότα, μᾶλλον δέ, καὶ ἔμπροσθεν ἀπ' ἀρχῆς περὶ ἐκάστων καὶ συμπάντων λέγειν. θεὸν δὴ καὶ νῦν ἐπ' ἀρχῇ τῶν λεγομένων σωτήρα ἐξ ἀτόπου καὶ ἀήθους διηγήσεως πρὸς τὸ τῶν εἰκότων δόγμα διασφάζειν ἡμᾶς ἐπικαλεσάμενοι πάλιν ἀρχόμεθα λέγειν.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLEN, R. E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, Humanities Press, 1965.
- BALTES, M., “Γέγονεν (Platon, *Tim.* 28b7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?”, en K. Algra et al. (eds.), *Polyhistor. Studies in the history and historiography of Ancient Philosophy*, Leiden, E. J. Brill, 1996, pp. 77-96.
- BERTI, E., “L’oggetto dell’ εἰκὼς μῦθος nel *Timeo* di Platone”, en T. Calvo-L. Brisson (eds.), *Interpreting Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, pp. 119-132.
- BRISSON, L., *Platon, les mots et les mythes*, París, F. Maspero, 1982 (trad. castellana de J. M. Zamora, *Platón, las palabras y los mitos*, Madrid, Abada, 2005).
- , *Timée-Critias*, trad., introd. et notes par L. Brisson, París, Flammarion, 1992.
- CALVO, T.-L. BRISSON (eds.), *Interpreting Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997.
- CORNFORD, F. M., *Plato's Cosmology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1937.
- EGGERS LAN, C., *Timeo de Platón*, trad., introd. y notas de C. Eggers Lan, Buenos Aires, Colihue, 1999.
- FERRARI, F., “Il rapporto tra *chóra* e *hýle*”, en *Quaestio*, 7, 2007, pp. 3-23.
- FRONTEROTTA, F., Platone, *Timeo*, introd., trad. e note a cura di F. Fronterotta), Milán, Rizzoli, 2003.
- GILL, M. L., “Matter and Flux in Plato's *Timaeus*”, *Phronesis*, 32, 1987, pp. 34-53.
- HAPP, H., *Hyle, Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, Berlín-Nueva York, W. de Gruyter, 1971.
- JOHANSEN, T. K., *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 (2a. ed. Cambridge, 2006).
- KRÄMER, H., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milán, Vita e Pensiero, 1989 (hay traducción castellana de A. Cappelletti y A. Rosales, *Platón y los fundamentos de la metafísica*, Caracas, Monte Ávila, 1996).
- LISI, F., Platón *Diálogos* vol. VI -*Timeo-Critias*, trad., introd. y notas de F. Lisi, Madrid, Gredos, 1992.

- LOZZA, G., Platone, *Timeo*, trad. a cura di G. Lozzé, Milán, Oscar Mondadori, 1994.
- MILLER, D., *The third kind in Plato's Timaeus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- RUNIA, D., "The literary and philosophical status of *Timaeus'* Proemium", en T. Calvo-L. Brisson (eds.), *Interpreting Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, pp. 101-118.
- SINNIGE, T. G., *Matter and infinity in the Presocratic schools and Plato*, Assen, Van Gorkum & Co., 1968.
- TAYLOR, A., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928 (reimpr. 1962).
- VELÁSQUEZ, O., *Platón, Timeo*, versión del griego, introd. y notas de O. Velásquez), Santiago de Chile, Ediciones Univ. Católica de Chile, 2003.
- VLASTOS, G., "The disorderly motion in the *Timaeus*", en Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, 1939, pp. 379-399.