

THESES ET STUDIA PHILOLOGICA SALMANTICENSIA.—XI

MARCELINO LÉGIDO LOPEZ

EL PROBLEMA DE DIOS
EN PLATON



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
INSTITUTO "ANTONIO DE NEBRIJA"

PUBLICACIONES DEL COLEGIO TRILINGÜE DE LA
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

THESES ET STUDIA PHILOLOGICA SALMANTICENSIA

- I. A. D'ORS: *Presupuestos críticos para el estudio del Derecho romano*. 150 págs. 1943.
- II. F. RODRÍGUEZ ADRADOS: *Estudios sobre el léxico de las fábulas esópicas. (En torno a los problemas de la koiné literaria.)* X + 286 páginas. 1948.
- III. A. MONTENEGRO: *La onomástica de Virgilio y la antigüedad preitálica*. I. 324 págs. 1949.
- IV. VI y VIII. *Minos. Investigaciones y materiales para el estudio de los textos paleocretenses*. Publicada bajo la dirección de A. Tovar y E. Peruzzi. Tomos I-III. 452 págs. 1951-1955
- V. H. DREXLER: *Hexametertudien*. 130 págs. 1953.
- VII. M. SÁNCHEZ RUIPÉREZ: *Estructura del sistema de aspectos y tiempos del verbo griego antiguo. Análisis funcional sincrónico*. XII + 180 páginas. 1954.
- IX. P. MERIGGI: *Primi elementi di minoico A*. 44 págs. 1956.
- X. M. PALOMAR: *La onomástica personal pre-latina de la antigua Lusitania*. 170 págs. 1957.
- XI. M. LEGIDO: *El Problema de Dios en Platón*. 244 págs. 1963.

TESIS Y ESTUDIOS SALMANTINOS

- I. LORENZO GONZÁLEZ IGLESIAS: *La casa albercana*. 82 págs. 31 fotografías y numerosos dibujos. 1945.
- II. CARLOS CLAVERÍA: *Cinco estudios de literatura española moderna*. 118 páginas. 1945.
- III. H. SCHUCHARDT: *Primitiae lingua Vasconum*. Traducción de A. Yrigaray. Prólogo de J. de Urquijo. 88 páginas. 1947.
- IV. AURELIO RAUTA: *Gramática rumana*, con prólogo de C. Real de la Riva. 490 págs. 1947.
- V. ANTONIO LLORENTE MALDONADO DE GUEVARA: *Estudio sobre el habla de la Ribera. (Comarca salmantina ribereña del Duero.)* 248 págs. y tres mapas. 1947.
- VI. MARIO GASPARINI: *El libro quinto de la Psyche de Juan de Mal Lara*. 30 págs. 1948.
- VII. MANUEL ALVAR: *El habla del campo de Jaca*. 276 págs. 50 figs. 51 fotografías, seis planos y nueve mapas. 1948.
- VIII. LUIS L. CORTÉS Y VÁZQUEZ: *Antología de la poesía popular rumana*. Edición bilingüe, con un estudio preliminar y notas. 328 págs. 1955.
- IX. JUAN PABLO FORNER: *Cotejo de las Eglogas que ha premiado la Real Academia de la Lengua*. Edición, prólogo y notas de Fernando Lázaro. XL y 48 págs. 1952.
- X. EMILIO PERUZZI: *Saggi di linguística europea*. 108 págs. 1959.

Precio de este ejemplar: 150 pts.

EL PROBLEMA DE DIOS EN PLATON
LA TEOLOGIA DEL DEMIURGO

THESES ET STUDIA PHILOLOGICA SALMANTICENSIA.—XI

MARCELINO LEGIDO LOPEZ

EL PROBLEMA DE DIOS
EN PLATON

LA TEOLOGIA DEL DEMIURGO



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
INSTITUTO "ANTONIO DE NEBRIJA"
COLEGIO TRILINGÜE DE LA UNIVERSIDAD

SALAMANCA

1963

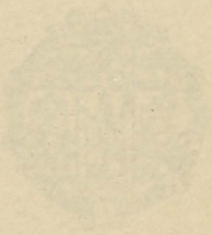
IX—ALBENTENCIA SALAMANTICENSIS—XI

MARTÍN PEDRO LOPEZ

La Fundación universitaria Oriol-Urquijo
ha hecho posible con su ayuda la prepara-
ción de este trabajo. La publicación se hace
también a expensas suyas.

EL PROBLEMA DE DIOS
EN PLATÓN

LA TEODICEA DEL DEMIRGO



CON CENSURA ECLESIASTICA

Depósito Legal: S. 1-1963

N.º Registro: SA. 294-1963

TALLERES GRÁFICOS CERVANTES.-RONDA SANCTI-SPÍRITUS, 9.-SALAMANCA

A mis padres

Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε
τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα
εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν.

Tim. 28c.

I

INTRODUCCION

1. Un nuevo estudio sobre la teología platónica requiere su previa justificación. Desde la primera Academia hasta los recientes trabajos de los últimos años ha venido preocupando a los estudiosos de Platón. Y ciertamente no se justificaría un nuevo intento, si no fuera porque el problema continúa planteado hoy. Las notables divergencias entre las distintas interpretaciones nos advierten sobre la dificultad de la empresa de “buscar al Padre y Autor del Todo”. ¿Será que Platón no nos ha dejado un pensamiento teológico orgánico, o más bien que las interpretaciones posteriores no han acertado a descubrirlo? Responder a esta doble pregunta exige, en primer lugar, el estudio directo y completo del testimonio de los diálogos y, por otra parte, de los resultados a que han llegado críticos e historiadores.

Hay, sin embargo, una cuestión previa. Las distintas interpretaciones sólo podrán aportarnos una ayuda eficaz, positiva o negativamente, si antes precisamos su punto de partida. En toda interpretación histórica importa mucho el método, el criterio con que se realiza. Con esto se puede explicar que unos mismos hechos presenten aspectos dispares y aun opuestos. Tanto más cuando los datos del problema no ofrecen una claridad definitiva y en el planteamiento no faltan intereses personales.

2. Platón quiso rodearse de discípulos que vivieron en estrecho contacto con él, dialogando y alumbrando en común el pensamiento. Ellos no tuvieron el riesgo nuestro de encontrar sus palabras escritas y, en cierto modo, muertas. Fue en el diálogo vivo donde aprendieron su doctrina. Pero en sus testimonios no hay acuerdo. Basta leer el capítulo décimo del libro I *De caelo* de Aristóteles para advertir

que, en punto tan importante para la cosmología del *Timeo* como el origen del mundo, hay desacuerdo entre Aristóteles y los primeros sucesores de la Academia¹. Estas interpretaciones contradictorias prueban algo importante. La fidelidad al pensamiento del maestro no se entendía en la antigüedad como nosotros la entendemos hoy. Buen ejemplo de ello es Platón. En boca de Sócrates pone ideas propiamente socráticas, pero después pone también sus propias concepciones. Ello no nos autorizaría a concluir que la "comunidad de géneros" del *Sofista*, o la "metafísica del bien" de la *República*, tienen paternidad socrática. El pensamiento del maestro queda, pues, integrado en las distintas direcciones de los discípulos, que lo reciben y lo matizan según su capacidad y orientación personales.

Si a esto añadimos, en el caso de Platón, el complejo problema de las "doctrinas no escritas", que tal vez nunca tenga una solución definitiva², nos vemos obligados a concluir que para el estudio del pensamiento de Platón, del peculiar y propiamente suyo, tenemos que ceñirnos a los diálogos auténticos y nada más. Las interpretaciones aristotélicas y neoplatónicas no podrían apoyar ninguna interpretación que no esté corroborada por los diálogos. Por ello, hemos preferido excluirlas de nuestro estudio.

3. La crítica moderna, en mayor o menor medida, se ha enfrentado directamente con los textos de Platón. Nadie podría dudar que la obra de Zeller está construida sobre las fuentes mismas. Sin embargo, hoy se exige, además de esto, la absoluta objetividad. En este sentido, merecen ciertamente una revisión los criterios de interpretación adoptados.

No es extraño que el pensador quiera dar validez general a sus propios esquemas mentales. Intenta adquirir una concepción completa del mundo desde su situación personal. Pero esta empresa es mucho más delicada cuando versa sobre la historia. Comprender un hecho histórico exige un notable esfuerzo por adoptar una situación adecuada que, generalmente, no suele coincidir con la personal. Hay una distancia temporal que separa circunstancias, ambiente, menta-

¹ *De caelo* I 10, 279b.32-280a.32, cfr. III 2, 300b.17 ss.; *Met.* XI 6, 1072a.2. No hay mayor acuerdo entre los comentaristas posteriores de la antigüedad. Interpretan literalmente la cosmogonía del *Timeo*: PLUTARCO, *De an. procr.* III-X 1013a-1017c; *Quaest. plat.* II 2, 1001b-c y IV 1002f-1003b; PROCLO, *In Plat. Tim. comment.* 84f-87a, 1016b; míticamente: PLOTINO, *Enn.* III 5, 9; PORFIRIO y YÁMBLICO *ap.* PROCLO, 85.

² Cfr. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, 1953, 142 ss.

lidades. Suprimir ésta, confundiendo el horizonte pasado con el actual, es un riesgo peligroso.

Natorp ha querido hacer de la teoría de las ideas de Platón una "introducción al idealismo"³; Gadamer ha hecho una interpretación "fenomenológica" del *Filebo*⁴, y Heidegger se ha servido del mito de la caverna para exponer sus ideas personales sobre el proceso y esencia de la verdad⁵. En estos intentos hemos de distinguir dos aspectos diferentes. La verdad, una vez engendrada por un hombre, pasa a ser patrimonio común. Es perfectamente lícito asimilar los hallazgos del pasado para darles vida en una nueva creación, fundarse en ellos para explorar caminos nuevos. Aquí radica la fecundidad del pasado histórico en cualquier campo del saber. Pero esta tarea es ciertamente distinta de la interpretación histórica. Si en ambos casos no se puede olvidar la paternidad de los conceptos que manejamos, en este último hay una exigencia absoluta de fidelidad al proceso de creación del pensamiento y a sus conclusiones. Una cosa es hacer filosofía platónica o la propia filosofía *a propósito* de Platón, y otra descubrir el pensamiento mismo del Platón real e histórico. Ambas empresas son interesantes y fecundas, pero el amor a la verdad, que debe caracterizar a todo el que quiere familiarizarse con la filosofía, debe también obligarnos a *distinguir* expresamente ambos campos.

4. La tentación de hacer a Platón precedente inmediato del cristianismo, remonta a las primeras especulaciones filosófico-teológicas de los pensadores cristianos. La limpieza de vida de Platón, la elevación de su doctrina, especialmente en algunos puntos, como el amor, el bien y la concepción de la divinidad, hacía que los pensadores de la primitiva Iglesia le sintieran cercano. Necesitaban, para enfrentarse con el pensamiento pagano, unos medios filosóficos que facilitarían su apologética y pudieran servir de soporte humano para expresar el "mensaje nuevo". San Agustín en esto llegó a las últimas consecuencias; fue capaz de asumir genialmente el platonismo en la especulación teológica cristiana. Desde entonces hasta hoy esta actitud ha permanecido viva. H. Gauss, por citar el representante más

³ P. NATORP, *Platons Ideenlehre*, 1903.

⁴ G. H. GADAMER, *Platos dialektische Ethik*, 1931.

⁵ *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el humanismo*, trad. esp., Santiago de Chile 1953.

destacado y reciente, ha dedicado un amplio capítulo al "platonismo cristiano" en su comentario a los diálogos.

También aquí, como en el caso anterior, la actitud posee un doble aspecto. Cristo ha entrado en la historia. Su inserción en el tiempo se realiza en el ámbito cultural que llamamos "clásico". Visto éste desde la perspectiva cristiana, presenta muchos elementos afines que merecen ser considerados como una preparación del cristianismo. *Praeparatio evangelica*, παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν se llamaba a la antigüedad clásica en la primitiva especulación cristiana. El historiador, por lo tanto, tiene perfecto derecho a investigar estos precedentes, pues puede haber, en verdad, un cierto paralelismo entre la búsqueda platónica de Dios a través de los fenómenos y la ascética cristiana, como quiere Festugière⁶, o entre la δύναμις ἀγαθοῦ del Platón de la última época y la caridad, como quiere Gauss⁷, por escoger unos ejemplos entre muchos.

Todavía más, la especulación teológica cristiana puede servirse lícitamente del pensamiento platónico para intentar penetrar el Misterio y expresarle. También lo humano puede acercarnos a lo divino y, aunque inadecuado, ser su medio de expresión. Pero esta utilización con fines teológicos o kerigmáticos en modo alguno nos autoriza a deformar o falsear el pensamiento de Platón en un afán de adaptación, por sugestivo que éste sea. Si éste nace del noble deseo de recapitular la historia en Cristo, no debemos olvidar que esta recapitulación no necesita que se relacionen directa o inmediatamente con El los hechos humanos y culturales. Hay en todo lo humano una raíz substancialmente cristiana, según la grandiosa concepción paulina del cristianismo cósmico. "Todo fue hecho por El y para El"⁸. Además, en el campo de la verdad, todavía podríamos hablar de otra relación. Las *verdades* no son más que reflejos y partes de la *Verdad* personal. El biólogo que, intentando desentrañar la naturaleza, descubre una verdad natural, ha encontrado ya algo cristiano, lo mismo que el historiador que, con la mayor objetividad, interpreta la verdad histórica. Poco importa que ésta diga relación directa o no con la economía de la Salvación. Es verdad y, por lo tanto, cristiana.

⁶ A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 1936, 369.

⁷ H. GAUSS, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*, I, 1952, 229-230.

⁸ *Col.* I 16.

Tal vez esta actitud histórica, auténticamente cristiana, pudiera purificar los criterios para interpretar a Platón sin hacer de él un profeta o un precursor.

Hacer la propia filosofía interpretando a Platón y convertir a éste en precedente inmediato del cristianismo, han sido viejas y permanentes actitudes, que no siempre han podido evitar el riesgo de la infidelidad. Ello no quiere decir que no se hayan basado en los textos y que sus resultados no merezcan consideración. Gracias a ellos, y especialmente a los investigadores que desde Zeller a Camp-Canart han querido atenerse más rigurosamente a los textos, contamos hoy con valiosos datos para comprender mejor la teología de Platón. Si aún no se ha llegado a una solución satisfactoria, se debe a los distintos puntos de vista adoptados y a la dificultad misma de los textos. Ambos hechos pueden justificar un nuevo intento.

5. Hoy en día, a cualquier investigación sobre el pasado exigimos dos cualidades indispensables: fidelidad y sentido de perspectiva histórica. Por de pronto, damos por sentado que entre los griegos y nosotros hay una distancia considerable, dentro de una estrecha proximidad. Comprender su vida y su pensamiento sólo es posible cuando partimos de su "propia situación". Así, nos vemos obligados a ceñirlos a los textos, a entenderlos en detalle y en conjunto, vistos siempre desde su contexto. Por ello, el criterio central de nuestro trabajo, que en todo momento hemos querido tener presente, ha sido el contacto continuado con ellos.

Ahora bien, este sentido histórico que nos obliga a trasladarnos al pasado y a entenderlo desde sus propias creaciones exige también atenernos a otros contextos de decisiva importancia, el personal y el ambiental. La teología astral del *Timeo* no se puede explicar sin tener en cuenta la concepción física del mundo alcanzada entonces. Además, hemos de considerar a la obra de Platón como "datada", hecha en momentos distintos de su vida, que guardan entre sí una relación orgánica de evolución. Esto se requiere, sobre todo, al querer acercarse familiarmente a Platón. Para él, la consecución de la verdad se logra en el desasosiego del amor, en la incansable búsqueda. Es preciso, por lo tanto, vivir con él, en contacto con cada una de sus páginas, las vicisitudes de la empresa. Seguramente entonces podemos comprender su mensaje, apasionadamente elaborado. Fidelidad constante a los textos, considerados en perspectiva histórica,

ha sido el *principio metodológico esencial* que ha guiado nuestro trabajo.

6. El tema de nuestro estudio requiere unas consideraciones previas sobre la religiosidad de Platón. El propósito de estudiar su pensamiento teológico de un modo vivo, nos obliga a alcanzar el origen personal de éste.

Con razón San Agustín entrega a Platón el cetro de toda la teología anterior al cristianismo, en el libro octavo de la *Ciudad de Dios*⁹, porque ha sido uno de los mayores genios religiosos de todos los tiempos y sin él, como afirmó Jaeger, no hubiera existido la teología en el mundo clásico "ni en cuanto a la cosa, ni en cuanto al nombre"¹⁰.

Las palabras θεολόγος, θεολογία, θεολογεῖν, θεολογικός fueron creadas en la lengua filosófica de Platón y Aristóteles. Platón fue el primero que usó la palabra "teología"¹¹, pero también supo construir "una interpretación religiosa y teológica del mundo"¹². Ante el problema acuciante del conflicto entre la tradición mitológica y la consideración racional de Dios, Platón, siguiendo en esto a Sócrates, pero formulándolo expresamente por vez primera, ha inaugurado lo que, en la acepción más exacta de la palabra, podemos llamar teología: "El acercamiento a Dios o a los dioses (*theoi*) por medio del *lógos*"¹³.

Hemos de tener en cuenta que cualquier otra zona del pensamiento hace menos referencia a la propia entraña individual que la teológica. Sobre todo en el caso de un hombre como Platón que cree que en su vida cuentan otras vigencias, además del puro pensamiento racional. La teología y la religiosidad de Platón no pueden desintegrarse a la hora de hacer un estudio de cualquiera de ellas. El método sería inválido y poco fecundo, porque, al amputar la creencia, desconoceríamos los grandes estímulos que, en muchos casos, provocaron su pensamiento teológico.

⁹ *De civit. Dei*, IV-VIII.

¹⁰ *Paideia*, trad. esp., II, 1944, 346.

¹¹ W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. esp., 1952, 10.

¹² A. TOVAR, *Un libro sobre Platón*, 1956, 156.

¹³ W. JAEGER, *La teología*, loc. cit.

La religiosidad de Platón debe ser un dato más, y no sin importancia, en el problema. Hasta hoy, no tenemos un estudio serio y completo de ella. Wilamowitz en su tratado de religión griega, intenta hacer más bien, en el caso de Platón, una interpretación de su teología¹⁴. Kern describe los elementos religiosos externos que aparecen en los diálogos¹⁵ y Nilsson¹⁶, si excluimos las referencias a las prácticas y ritos religiosos de las *Leyes*, a la doctrina de la inmortalidad del alma y a la influencia de nuestro filósofo en la religión astral posterior, desconoce en lo demás la teología y la religiosidad platónicas. De esta última se ocupó Nestle en su *Griechische Religiosität von Perikles bis Aristoteles*¹⁷ y, no con mucha fortuna, G. Rudberg en su breve artículo "Plato's Belief in God"¹⁸. Tampoco por parte nuestra podríamos hoy acometer esta empresa. Sin embargo, no hemos querido prescindir de las referencias oportunas a la religiosidad de Platón, pues con ellas muchos aspectos de su teología se aclaran más y se explican mejor. Platón teólogo y hombre religioso: dos aspectos de su persona que se fecundan y se explican mutuamente.

7. La aplicación sistemática del método histórico-filológico exige que no partamos de ningún supuesto previo, distinto de los textos mismos. Siguiendo este criterio, hemos recogido y expuesto cronológicamente, conforme a los últimos resultados de la crítica sobre la autenticidad y cronología de los diálogos, todos los testimonios sobre el demiurgo, todos los textos que revelan esta concepción, aunque no le nombren expresamente; añadiendo a continuación sumariamente la casi totalidad de las interpretaciones que la teología del demiurgo ha tenido en los últimos cien años. Usamos aquí un criterio cronológico porque permite observar a simple vista precedentes e influencias.

El capítulo segundo, está dedicado a estudiar el término *δημιουργός* con una breve referencia a sus distintas formas dialectales, a su etimología y a la historia preplatónica de la palabra. Luego, hacemos un estudio detallado del uso de esta palabra en los diálogos y

¹⁴ *Der Glaube der Hellenen*, II, 1932, 246-258.

¹⁵ *Die Religion der Griechen*, II, 1935, 14-28.

¹⁶ *Geschichte der griechischen Religion*, I, 1955, 819 ss. Cfr. su *Historia de la religiosidad griega*, trad. esp., 1953, 9-10.

¹⁷ 1933, 153-168.

¹⁸ *Platonica selecta*, 1956, 109 y 126.

lo completamos con una enumeración de las otras denominaciones del Dios Artesano, que ayudan a perfilar su personalidad.

Siguiendo la división platónica del mundo en ideal y sensible, enfrentamos al demiurgo con ambos en los capítulos tercero y cuarto. Precisar cuales sean las relaciones de Dios con las ideas exigía primero una interpretación de éstas, que hemos hecho, siguiendo el testimonio directo de los diálogos y el estado actual de su interpretación. Un estudio especial exigía la idea de Bien, porque un buen sector de la crítica platónica lo ha venido identificando con la divinidad. El resultado de nuestras investigaciones sobre este tema lo publicaremos en breve. Definidas así las realidades del mundo ideal, podemos decidir si las ideas se identifican con Dios, si son sus pensamientos o si más bien son el modelo que ha guiado y polariza la acción divina en el mundo.

A continuación se estudia la obra de Dios en el cosmos, en el macrocosmos y en el microcosmos; describimos las líneas metafísicas de la cosmología, la causalidad eficiente de Dios y la causalidad instrumental de la materia preexistente. En estrecha relación con la temática de este capítulo está el problema de las divinidades astrales, engendradas por el demiurgo y subordinadas a él. Platón ha sido el creador de una religión y una espiritualidad cósmicas. Es el punto genial en el que confluyen su teología y su religiosidad.

Finalmente, en el capítulo quinto, estudiamos los precedentes del demiurgo, los hitos que jalonan en la filosofía presocrática esta concepción de la divinidad *inteligente*, que *actúa* en el mundo con un proyecto de bien. Con ello queremos completar este nuevo intento de interpretación de la teología platónica, que no tiene otra ambición que aclarar un poco más aquellos viejos textos, todavía vivos hoy.

Sólo nos resta, por fin, hacer constar nuestro agradecimiento a D. Martín S. Ruipérez, que nos enseñó a conocer los griegos, y nos orientó en la elaboración del presente trabajo; a D. Antonio Tovar, que nos puso en contacto con la filosofía griega; a D. Miguel Cruz Hernández, que ha leído este trabajo, y nos ha hecho valiosas indicaciones; a D. Francisco Susinos, por su colaboración en la corrección de pruebas. Especialmente, queremos agradecer también desde aquí a D. José Luis de Oriol, fundador y presidente de la Fundación "Oriol-Urquijo". Pensionado por ella, pudimos recoger, en nuestra estancia

en Munich, buena parte de los materiales del trabajo que, de nuevo con su ayuda sale a la luz¹⁹.

Salamanca, 10 de noviembre de 1962.

MARCELINO LEGIDO

¹⁹ El presente trabajo comenzó a editarse en Madrid en 1960. Cuando la edición estaba ya avanzada, un fuego destruyó la imprenta. Ahora lo editamos de nuevo sin modificar el texto primitivo, que en algún punto accidental podría completarse.

I. EL DEMIURGO A TRAVES DE LOS DIALOGOS

1. SOBRE LA CRONOLOGÍA Y AUTENTICIDAD DE LOS DIÁLOGOS.

Cualquier estudio sobre el pensamiento filosófico de Platón debe comenzar por dos problemas previos: el de la autenticidad y el de la cronología de los diálogos. Desde comienzos del siglo XIX han adquirido ambos tal importancia y han merecido tanto interés por parte de los estudiosos de Platón que, hoy en día, contamos con una amplia bibliografía sobre el tema y unos hallazgos más o menos definitivos y aceptados por todos. En esta cuestión nuestro trabajo no permite otra cosa que recoger este estado de opinión como base para el estudio, con perspectiva histórica, de los distintos testimonios platónicos sobre el demiurgo.

Ya preocupó a los antiguos la autenticidad de los diálogos. Diógenes Laercio¹ y Olimpodoro² nos hablan de algunos considerados apócrifos³. Laercio, además, nos ha transmitido un catálogo que hizo Trasilo en tiempos de Tiberio, en el que aparecen ordenados en tetralogías los considerados auténticos⁴. Pero fue sobre todo en el siglo pasado, cuando estos problemas empezaron a estudiarse con rigor. Pocos datos seguros había para estructurar una cronología. Tan sólo sabemos que las *Leyes* fue la última obra de Platón por el testimonio de Aristóteles⁵ y de Diógenes Laercio⁶, quien nos transmite la tradición de que Filipo de Opunte las "transcribió" de unas tablas de cera en que Platón las había dejado escritas. A falta de otros datos, los inves-

¹ *Vitae et placita clarorum philosophorum*. III, 62.

² *Prolegomenos*. XXVI. *Platonis Dialogi*. *Prolegomenos*. XXVI.

³ *Erixias*, *Alción*, *Sisifo*, *Axioco*, *Demódoco*, *Definiciones*.

⁴ III, 56 ss.: I.—*Eutifrón*, *Apología*, *Critón* y *Fedón*; II.—*Cratilo*, *Teteto*, *Sofista* y *Político*; III.—*Parménides*, *Filebo*, *Banquete* y *Fedro*; IV.—*Primer Alcibiades*, *Segundo Alcibiades*, *Hiparco*, *Los Rivales*; V.—*Teages*, *Cármides*, *Laques* y *Lisis*; VI.—*Eutidemo*, *Protágoras*, *Gorgias* y *Menón*; VII.—*Hipias mayor*, *Hipias menor*, *Ión*, *Menéxeno*; VIII.—*Clitofonte*, *República*, *Timeo*, *Critias*; IX.—*Minos*, *Leyes*, *Epínomis* y *Cartas*.

⁵ *Pol.* II, 6.1264b.

⁶ *Ob. cit.* III, 37.

tigadores hubieron de atenerse a los mismos diálogos, con los cuales se enfrentaron no siempre con objetividad. Casi todos, como criterio de ordenación, partían de unos principios, en su mayor parte apriorísticos. F. Schleiermacher⁷ cree que los diálogos tienen un encadenamiento natural. Cada uno de ellos se funda sobre el precedente y sirve de base al que sigue. El *Fedro* que, en su opinión, representa el centro del pensamiento platónico, sería el primero y el *Sofista*, por ejemplo, el último. E. Munk⁸ considera la obra de Platón como una biografía completa de Sócrates, como un ciclo socrático. Según esto, el *Parménides*, en el que Sócrates aparece joven, inauguraría la serie de los diálogos y el *Fedón*, que nos describe su muerte, sería el último. Basten estos dos ejemplos para mostrar los criterios subjetivos, arbitrarios muchas veces, con que se intentó resolver el problema cronológico en la primera parte del siglo XIX.

L. Campbell en su obra *The Sophistes and the Politicus of Plato* publicada en 1867 emplea por primera vez un nuevo método que había de tener futuro fecundo. La observación y estadística de ciertos matices de estilo, era el criterio para establecer las afinidades y diferencias entre los diálogos. Sin conocer estos, otros filólogos llegaron a idénticos resultados por caminos semejantes: W. Dittenberger estudió los distintos empleos de μήν, el uso de ὄσπερ y de καθάπερ⁹; M. Schanz las expresiones para ser y verdad¹⁰; Ritter las fórmulas de respuesta¹¹ y H. von Arnim los modos de afirmación¹². Pero el que recogió los resultados de las investigaciones precedentes y divulgó el método estilístico fue W. Lutoslawski. Estudiado un grupo numeroso de particularidades de estilo (invención de palabras nuevas, empleo de términos especiales, poéticos o técnicos, partículas, hiato, etc.) se puede aplicar la ley de afinidad estilística. El mayor número de elementos comunes, respecto de un punto de referencia, será el criterio para establecer su situación cronológica. Según él, Lutoslawski clasifica cronológicamente así las obras de Platón¹³.

⁷ *Platons Werke*. Berlín. 1804.

⁸ *Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften*. Berlín. 1857.

⁹ "Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialogen". *Hermes*. XVI (1881) 321-345.

¹⁰ "Zur Entwicklung des platonischen Stils". *Hermes*. XXI (1886) 439-59.

¹¹ *Untersuchungen über Plato*. Stuttgart. 1888.

¹² *De Platonis dialogis quaestiones chronologicae*. Rostock. 1896.

¹³ *The Origin and Growth of Plato's Logic*. London. 1905. 162-83.

I. GRUPO SOCRÁTICO. *Apología, Eutifrón, Critón, Cármides, Laques, Protágoras, Menón, Eutidemo y Gorgias.*

II. PRIMER GRUPO PLATÓNICO. *Cratilo, Banquete, Fedón, República I.*

III. GRUPO MEDIO PLATÓNICO. *República II-X, Fedro, Teeteto, Parménides.*

IV. GRUPO ÚLTIMO. *Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias, Leyes.*

La novedad del método no dejó de despertar recelos, incluso entre investigadores de la seriedad y competencia de Zeller. Su disputa con Ritter quedó zanjada con el resultado de estudios semejantes hechos en las obras de Goethe. Esta confirmación y las obras posteriores de Ritter y Wilamowitz¹⁴ consagraron definitivamente el método.

Posteriormente merecen señalarse dos nuevos intentos. L. Stefanini uniendo al estilométrico un criterio basado en la forma narrativa o dramática de los diálogos, llega a conclusiones no muy dispares de las de Lutoslawski¹⁵. Por fin, J. Zürcher ha querido abordar ambos problemas, el de la autenticidad y el de la cronología, de una manera más radical¹⁶. Confiado en los resultados de sus estudios sobre el *Corpus Peripateticum*, ha intentado hacer algo semejante en el *Academicum*. Estudiando algunos elementos de lengua y estilo, y por la comparación de la doctrina de los diálogos con la peripatética, la estoica y la epicúrea, así como por ciertas alusiones históricas contenidas en aquéllos, intenta demostrar que el *Corpus Academicum* en su estado actual fue compuesto hacia el año 300 por Polemón. El tercer sucesor de Platón en la Academia se habría propuesto actualizar el platonismo en relación con las demás escuelas filosóficas y, tomando unos esbozos de los primeros diálogos que había dejado Platón, nos ha legado la redacción que hoy poseemos. Escasa ha sido la aceptación que ha merecido la opinión de Zürcher, más brillante que verosímil y bien fundamentada.

Especial interés tiene el problema de la autenticidad en el caso

¹⁴ C. RITTER, *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehren*. I-II. München 1910, 1923. U. WILAMOWITZ, *Platon. Leben und Werke*. I-II. Berlín, 1919.

¹⁵ *Platone*. I. Padova, 1933, LXII-LXXXI.

¹⁶ *Das Corpus Academicum*. Paderborn. 1954.

del *Alcibiades I*, la *Epínomis* y las *Cartas*. Hirzel, Raeder, Ritter, Wilamowitz, Stenzel, Burnet, Taylor, Shorey y Diès creen que el primero de éstos es apócrifo. En pro de la inautenticidad está también el artículo de P. E. de Strycker. *Platonica. I. L'authenticité du Premier Alcibiade*¹⁷, reproducido íntegramente y completado por J. Bidez¹⁸.

Sobre la *Epínomis* no ha existido una unanimidad semejante. Hermann, Stallbaum, Zeller, Jaeger, Robin, Wilamowitz, Friedländer, Müller y Ritter la consideran apócrifa; Grote, Gomperz, Raeder, Burnet, Taylor se la atribuyen a Platón. E. des Places, que se ha ocupado en los últimos años de este problema, acaba concluyendo que, aunque la obra no pueda atribuirse a Platón, "se encuentra en el diálogo la atmósfera de la Academia"¹⁹.

Muy discutida también ha sido la autenticidad de las cartas. Remitimos a la exposición de conjunto de M. Toranzo. En ella puede comprobarse que, excepto el caso de la carta VII, la paternidad platónica para las demás es muy inverosímil²⁰. Intentando ceñir nuestro estudio al pensamiento de Platón, a lo que ofrece garantías seguras de pertenecerle, excluimos el testimonio de las demás cartas, así como el del *Alcibiades I* y el de la *Epínomis*. Este ha sido el criterio predominante en las últimos estudios sobre Platón²¹.

2. TESTIMONIOS SOBRE EL DEMIURGO EN LOS DIÁLOGOS

La verdadera interpretación histórica no sólo requiere la recogida fiel de todos los documentos²², sino también su valoración previa

¹⁷ *Etudes Classiques*, XI (1942) 135-151.

¹⁸ *Eos ou Platon et l'Orient*. Bruxelles. 1945. 101-125.

¹⁹ Introducción a la *Epínomis*. *Oeuvres Complètes*. Col. Budé. XII, 2. París. 1956 109.

²⁰ PLATÓN, *Cartas*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1954, 7 ss.

²¹ Cfr. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*. Oxford. 1951; J. VAN CAMP-P. CA-NART, *Le sens du mot θεῖος chez Platon*. Louvain, 1956. H. M. WOLFF, *Plato. Der Kampf ums Sein*. Bern, 1957. H. GAUSS, *Philosophischer Handkommentar in den Dialogen Platons*. Bern, 1952-1958.

²² Citamos los textos por la edición de J. BURNET, *Platonis opera omnia*. Oxonii, 1900 ss. En los lugares de lección dudosa y difícil interpretación hemos tenido en cuenta las ediciones de G. STALLBAUM, *Platonis opera*, Lipsiae, 1821 ss; F. HERMANN, *Platonis opera omnia*, Lipsiae, 1856 ss.; *Collection des Universités de France, Oeuvres complètes*, París, 1920 ss.; *Loeb Classical Library, Plato's Work*, London, 1925 ss; las ediciones críticas de algunos diálogos del Instituto de Estudios Políticos, de Madrid. Por no disponer de una traducción científica en español de todas las obras de Platón y por ser necesaria para la reflexión filosófica una versión literal y fiel, hemos traducido personalmente los pasajes teológicos principales. En la traducción hemos buscado seguir de cerca el texto griego, procurando apurar el sentido de las pa-

antes de utilizarlos. Esta exigencia metodológica se hace más necesaria tratándose de los diálogos de Platón, en los que las posibilidades de expresión filosófica son numerosas y de valor distinto.

"Del mito al logos" ha sido el título que W. Nestle ha dado con acierto a su historia del pensamiento presocrático. Dos estadios distintos del espíritu humano, el mundo de la leyenda y el del logos, limitan esta etapa fecunda. Como el preso del mito de la caverna, el hombre griego ha despertado a una nueva realidad. Lentamente ha pasado a vivir y a ver en la luz, pero sus primeros pasos están dirigidos más por la oscuridad pretérita que por el resplandor nuevo. De aquí el carácter confuso y bidimensional de esta sabiduría en estado de despertar. Por una parte, se mueve en el ámbito de la verdad, aunque, en muchas ocasiones, esté interpretada con recuerdos de los viejos mitos²³. Por otra, éstos se hacen transparentes y descubren con mayor expresividad el pensamiento racional.

Platón, hombre profundamente arraigado en la tradición literaria y filosófica griega, logró sintetizar ambas actitudes. Μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξελθῶν; pregunta en cierta ocasión Protágoras a Sócrates²⁴. Mito y logos se han convertido en *méthodos*, en camino hacia la verdad. Su valor y su alcance, sin embargo, son distintos. No podemos aceptar sin más, con igual seguridad y amplitud, la doctrina de un pasaje dialéctico y la encubierta en el mito. Por de pronto hay que separar ambas clases de testimonios y valorarles aisladamente. Siguiendo este criterio, hemos dividido los pasajes en *dialécticos* y *míticos*. Entre los primeros agrupamos aquellos en los que Platón se expresa de un modo que pudiéramos llamar científico, en los que la verdad se alcanza en la *diánoia*, en el logos. Consideramos míticos aquellos en que la verdad se alcanza y se expresa en el μῦθος²⁵.

labras, aun a costa de renunciar a una construcción castellana brillante. De todas formas somos conscientes de la dificultad y el riesgo que supone traspasar el pensamiento de una lengua a otra, sobre todo, cuando éste persigue y penetra en el ser.

²³ ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, 1959, 163-4.

²⁴ *Prot.* 320c, cfr. *Tim.* 29b-d, *Fedr.* 246a, *Pol.* 268d.

²⁵ Una división semejante ha hecho Diès (*Autour de Platon*. París, 1927, 553) dando a una y otra clase las calificaciones de "pasajes narrativos" y "pasajes didácticos". Si por narración entendemos no sólo el "cuento" mítico, sino también el discurso largo, no dialogado, habríamos de llamar narrativos a pasajes dialécticos como *Fed.* 97 c ss. Por el contrario las largas descripciones míticas del *Timeo* habría que incluirlas entre los didácticos. Nuestra denominación intenta, al menos, evitar estos equívocos.

A) *Pasajes dialécticos*

1. En el *Cratilo* se interesa Platón por la filosofía del lenguaje. Hermógenes, Cratilo y Sócrates, dialogan animadamente examinando si éste representa y traduce la naturaleza de las cosas o si más bien es un producto de la convención humana. La parte más importante del diálogo está dedicada a estudiar distintas etimologías y, entre ellas, la de ψυχή. El método suele consistir en relaciones onomatopéyicas y complicados juegos de palabras que, por abreviaciones, contracciones y cambios de letras, originan la palabra en cuestión.

399 d "HERM. Sin duda, atribuimos al hombre alma y cuerpo.

SOC. ¿Cómo no?

HERM. Tratemos de explicar estas palabras, como las anteriores.

SOC. ¿Quieres que examinemos el alma, cómo tiene con razón este nombre; y después a su vez el cuerpo?

HERM. Sí.

SOC. Para decirlo en un momento, creo que los que la llamaron alma (ψυχή) pensaron esto: que, cuando está presente en el cuerpo, es para él causa de vida, le comunica la potencia de respirar y le *refresca* (ἀναψύχον); y al mismo tiempo que cesa el refrigerador, el cuerpo se destruye y termina. Por esto precisamente me parece que la llaman ψυχή. Y si quieres...
400 ¡Aguarda un momento! Me parece ver algo más persuasivo que esto para los que siguen a Eutifrón. Pues, a mi parecer, lo despreciarían y lo considerarían vulgar. Pero mira si esto también a ti te agrada.

HERM. Habla.

SOC. ¿Qué otra cosa sino el alma, te parece que mantiene la naturaleza de todo cuerpo y le conduce, de modo que viva y se mueva?

HERM. Ninguna otra.

SOC. ¿Y qué? ¿Crees, con Anaxágoras, que la inteligencia y el alma ordenan y mantienen la naturaleza de todas las demás cosas?

HERM. Yo lo creo.

b SOC. Bien podría ponerse este nombre φυσέχην al poder (δύναμις) que conduce y mantiene la naturaleza (φύσιν ὅχει καὶ ἔχει). Incluso es posible llamarla ingeniosamente ψυχή²⁶

²⁶ *Crat.* 399 d-400 b.

Platón utiliza dos procedimientos para la explicación etimológica. Ambos responden a funciones del alma en lo corporal. El alma "vivifica" el cuerpo, le permite respirar, le refresca (*ἀναψύχων* 339d). Aunque esta explicación se fundamente en un verdadero principio filosófico, Sócrates teme por la alusión un poco vulgar y cotidiana a la refrigeración, que los amigos de Eutifrón la desprecien y la juzguen demasiado vulgar y, por ello, recurre a un nuevo razonamiento. La *dýnamis* que mantiene la naturaleza de todo cuerpo y la conduce (*τὴν φύσιν παντὸς τοῦ σώματος... ἔχειν τε καὶ ὀχεῖν* 400a), la que es causa de su vida (*αἴτιον τοῦ ζῆν* 399d) es el alma. Y apelando a la autoridad de Anaxágoras, afirma una verdad que está en el centro de su pensamiento filosófico: "el gobierno de un poder racional divino en el mundo del ser"²⁷. La inteligencia y el alma ordenan y dominan todo, *τὴν τῶν ἄλλων ἀπάντων φύσιν... νοῦν καὶ ψυχὴν εἶναι τὴν διακοσμοῦσαν καὶ ἔχουσαν* (400a). Conviene subrayar dos hechos: primero, que esta *dýnamis* consiste en inteligencia y alma (*νοῦς καὶ ψυχὴ*); segundo, que su acción sobre el mundo es de ordenación y dominio (*κοσμέω, ἔχω*).

2. Cuando Sócrates en el *Fedón* intenta demostrar la inmortalidad del alma, sus argumentos no dejaron satisfecho a Cebes. Como antes lo había hecho Simmias, presenta al maestro una nueva objeción. El alma que se reencarna sucesivamente tiene por fuerza que desgastarse, si la inmortalidad no pertenece a su propia esencia. Para resolver esta grave objeción, Sócrates habla de las causas de la generación y de la destrucción, aludiendo en primer lugar a las opiniones de los físicos jonios, que, con su carácter mecanicista, no habían logrado satisfacer su inquietud por los problemas físicos. Estando preocupado con aquellos problemas, había caído en sus manos el libro de Anaxágoras.

97 b "Habiendo oído hablar en otro tiempo de un cierto libro
c que, según se decía, era de Anaxágoras, el cual reconoce y
dice que la inteligencia es la que ordena y causa todas las
cosas, quedé encantado con esta causa y me pareció en cierta
manera que estaba bien el que la inteligencia fuera la

²⁷ C. RITTER, *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*. München, 1931, 57, n. 1.

causa de todo (ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτη δὴ τῆ αἰτίᾳ ἦσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἰτίον). Y creía, si esto es así, que la inteligencia, que todo lo ordena, ordenaría y colocaría cada cosa del mejor modo posible (καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτη ὅπη ἂν βέλτιστα ἔχη). Si alguno quiere saber la causa de cada cosa, cómo nace o perece o existe, debe encontrar su mejor manera de existir, de experimentar cualquier cosa o de hacerla... Al considerar esto, sentía una gran alegría por haber encontrado maestro en Anaxágoras, que me explicaría, según mis deseos, la causa de todas las cosas; y me diría si la tierra es redonda o plana y después de decírmelo, me explicaría la causa y la necesidad de ello, diciendo qué es lo mejor y que es lo mejor que sea así. Y si dijera que está en el centro, me aclararía, cómo es lo mejor que esté en el centro. Y si me explicara esto, estaba dispuesto a no desear jamás otra clase de causa. Así también decidí informarme del mismo modo sobre el sol, la luna y los demás astros, sobre su velocidad respectiva, sobre sus movimientos y las demás cosas que les acontecen; por qué es mejor que cada uno haga y experimente, lo que experimenta. No creía ciertamente que, después de haber dicho que están ordenados por la inteligencia, me propondría para ellos otra causa que no fuera el que según están, están del mejor modo posible (φάσκοντά γε ὑπὸ νοῦ αὐτὰ κεκοσμηῖσθαι, ἄλλην τινὰ αὐτοῖς αἰτίαν ἐπενεγκεῖν ἢ ὅτι βέλτιστον αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἐστὶν ὡσπερ ἔχει). Creía que, después de haber dado su causa a cada uno de ellos y a todos en conjunto, me mostraría lo que es mejor a cada uno, y el bien común a todos (ἕκαστῷ οὖν αὐτῶν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἕκαστῷ βέλτιστον ᾧμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγῆσθαι ἀγαθόν). Por mucho no hubiera dado yo mis esperanzas, sino que, cogiendo los libros, con el mayor interés los leí lo más pronto que pude, para conocer con la mayor rapidez lo mejor y lo peor.

Marchaba, amigo, impulsado por esta admirable esperanza; después al avanzar en la lectura veo a un hombre que en nada usa de la inteligencia y que no establece ciertas causas

para ordenar las cosas, sino que coloca como causas al aire, c al éter, al agua y otras muchas cosas extrañas. Me pareció que le había sucedido, como si alguien dijera: Sócrates hace por la inteligencia todo lo que hace, y después, intentando dar razón de cada cosa que hago, dijera en primer lugar que estoy aquí sentado ahora, porque mi cuerpo está compuesto de huesos y nervios, y los huesos son duros y están separados unos de otros por junturas, y los nervios, que envuel-

d ven los huesos con la carne y la piel que la retiene, son capaces de alargarse y encogerse... O también, como si para explicarnos la causa de esta conversación no os presentara e más que causas tales como la voz, el aire, el oído y otras diez mil parecidas, pasando por alto las verdaderas causas: que, porque los atenienses no han encontrado nada mejor que condenarme a muerte, también yo por la misma razón, he considerado que lo mejor para mí es estar sentado en esta cama, y que lo más justo es soportar, permaneciendo

99 aquí, la pena que me han impuesto. Porque os juro por el perro, que estos nervios y estos huesos que tengo aquí, estarían hace ya mucho tiempo en Mégara o Beocia, llevados por la opinión de lo mejor, si no hubiera considerado más justo y más hermoso padecer para la ciudad la pena que ella me ha impuesto, que huir y escaparme. Pero llamar causa a aquélla me parece demasiado extraño. Si alguno dijera que, si no tuviera huesos ni nervios y otras cosas parecidas, no podría hacer lo que juzgara conveniente, diría verdad. Pero decir que por esto hago lo que hago, y, si lo hago por la inteligencia, decir que no lo hago por la elección de lo mejor (καὶ ταῦτα νῦν πράττων, ἀλλ' οὐ τῆ τοῦ βελτίστου

b αἰρέσει) sería expresión muy insuficiente, pues no hay posibilidad de distinguir que una es realmente la causa y lo otro, aquello sin lo cual la causa no sería causa (τί ἐστὶ τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἴτιον), a lo que, según creo, la gente que siempre va a tientas como en tinieblas, usando de otro nombre, lo califica de causa. Por eso precisamente uno, poniendo un torbellino en torno a la tierra, la coloca inmóvil debajo del cielo; y c otro le da como sostén el aire, a modo de ancha artesa. Pero la fuerza de colocar a éstos del mejor modo posible, que yace así, a ésta, ni la buscan ni creen que tiene un poder demo-

νίaco (τὴν δὲ τοῦ ὡς οἶόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναιμι οὕτω νῦν κείσθαι, ταύτην οὔτε ζητοῦσιν οὔτε τινὰ οἶονται δαιμονίαν ἰσχὺν ἔχειν), sino que se imaginan haber encontrado un Atlas más fuerte, más inmortal, más capaz de sostener las cosas. Y verdaderamente creen que el bien y lo conveniente no atan ni sujetan (τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν). Yo de buena gana me habría hecho discípulo de todo el que hubiese podido enseñarme cómo es esta causa. Puesto que estoy privado de ella y ni yo mismo he sido capaz de encontrarla, ni aprenderla de otro, te mostraré, Cebes, si quieres, el segundo camino que he intentado para la investigación de la causa'²⁸.

En este pasaje encontramos un hecho que será una constante a través de los diálogos. La inteligencia, divina y humana, tiene una acción causal. Cuando se trata de la Inteligencia que gobierna el Universo (τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον 97 c.), esta acción causal posee tres particularidades esenciales

a) *Eficiencia*. El agua y el éter, la voz y el sonido, los nervios y los huesos tienen también su causalidad, pero es secundaria, subordinada, instrumental. Una cosa es la causa en sí, τὸ αἴτιον τῶ ὄντι (99 b) y otra, aquello "mediante lo cual" ésta actúa su energía causal, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἴτιον (ibid.). Por primera vez encontramos expresada con claridad una distinción de causas, eficiente e instrumental.

b) *Poder de ordenación*. El modo como la Inteligencia actúa en el mundo es ordenándole, τὸν νοῦν κοσμοῦντα πάντα (97c), ὑπὸ νοῦ αὐτὰ κεκοσμήσθαι (98 a). La meta que en ello persigue es el bien común del mundo y el bien de cada cosa, τίθεναι ταύτη ὅπη ἂν βέλτιστα ἔχη (97c), κοινῇ πᾶσι τὸ ἐκάστω βέλτιστον... καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν... ἀγαθόν (98a). En esta tendencia hacia un determinado fin se nos presenta la causalidad final, la teleología del bien, en estrecha unión con la causalidad eficiente del νοῦς.

c) *Carácter divino*. La *dýnamis* que coloca a todo del mejor mo-

²⁸ Fed., 97 b-99 d.

do posible posee "fuerza demoníaca", δαιμονίαν ἰσχύιν ἔχειν (99c). El adjetivo δαιμόνιος atribuye a la Inteligencia, que actúa en el cosmos, carácter divino. Δαίμων en Platón ha perdido su sentido originario. Casi siempre que aparece en los diálogos designa seres divinos inferiores a los dioses o intermediarios entre éstos y los hombres²⁹. Sin embargo, en Homero δαίμων es sinónimo de θεός, θεοί, θεός τις, y designa, sin más, la divinidad en general. Originariamente tendría el valor de "distribuidor", el que reparte a cada uno su μοῖρα, pero pronto pasó a ser el nombre común para designar a dios³⁰. A partir de este uso, el adjetivo δαιμόνιος pasaría a significar simplemente "divino", significación que parece conservar en este pasaje que comentamos.

Conviene, por fin, notar la afirmación de 99 c-d. Después de haber hablado con entusiasmo de la teleología del bien, realizada por la inteligencia, pasa a explicar, como si las afirmaciones anteriores hubieran sido inválidas, la inmortalidad del alma por la participación en las ideas. Sin embargo, esta "incapacidad" para descubrir la verdadera causalidad es claramente una ironía, puesto que su descubrimiento ha quedado expuesto de modo claro y orgánico un momento antes. Se trata de un expediente irónico, corriente por lo demás en los diálogos, cuando se intenta cambiar el tema de la conversación o resaltar algún aspecto de la misma.

3. Platón en el fluir del diálogo vivo nos permite asistir a la creación de sus propias concepciones. Por eso se hace necesario seguir hasta las huellas más pequeñas de la evolución de su pensamiento. En nuestro caso, recoger no sólo los textos definitivos, sino también las alusiones al Demiurgo. En la *República* encontramos dos alusiones incidentales.

Un momento antes de exponer la acción del bien, mediante la comparación entre el sol y el sentido de la vista, Platón alude al "artífice" de los sentidos.

Ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ἐννεόηκας τὸν τῶν αἰσθήσεων

²⁹ Cfr. *Fed.* 107 d, 108 b; *Banq.* 202 e ss.; *Rep.* 392 a, 617 e, 620 d; *Crat.* 397 d; *Apol.* 271 d; *Fedr.* 246 e; *Pol.* 271 d; *Ley.* 713 c, 717 b, 738 d.

³⁰ WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*. I, Berlín, 1931, 362-66. P. CHANTRAINE, *La notion de divin depuis Homère jusqu'à Platon*. Genève, 1954, 50 ss.

δημιουργὸν ὄσφ πολυτελεστάτην τὴν τοῦ ὄρᾶν τε καὶ ὄρᾶσθαι δύναμιν ἐδημιούργησεν⁸¹.

En el libro VII vuelve a aludir a él. Entre los conocimientos que acercan al filósofo a la contemplación del mundo ideal, está la astronomía, en cuanto ésta nos muestra el perfecto orden de los astros que el “artesano del cielo” ha ordenado lo mejor posible.

Τῶ ὄντι δὴ ἀστρονομικόν, ἦν δ' ἐγώ, ὄντα οὐκ οἶει ταύτων πείσεσθαι εἰς τὰς τῶν ἀστρων φορὰς ἀπροβλέποντα; νομῖεν μὲν ὡς οἶόν τε κάλλιστα τὰ τοιαῦτα ἔργα συστήσασθαι, οὕτω συνεστάναι τῶ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῶ αὐτόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῶ⁸².

La primera de estas dos alusiones, por su brevedad y su carácter incidental, no aporta en sí nada especial. En la segunda, en cambio, encontramos un hecho importante. Se nos habla de un “demiurgo del cielo” (ὁ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργός) que ha realizado su obra del mejor modo posible. Existe un claro paralelismo con el pasaje del *Fedón*⁸³ en que se describe la acción de la Inteligencia divina.

Al hablar en el libro X de la poesía imitativa, Platón hace referencia a la imitación del mundo inteligible, realizada en el sensible, recurriendo a su habitual comparación con los artesanos.

596 b “¿No es cierto que acostumbramos a decir también que el artesano de cada uno de los instrumentos, mirando a la idea, hace el uno las camas, el otro las mesas de que nos servimos y las demás cosas? A la idea misma no la fabrica ninguno de los artesanos, ¿no es así?

—En modo alguno.

—Pero mira cómo has de llamar a este artesano.

c —¿A cuál?

—Al que hace todas las cosas, cuantas hacen cada uno de los trabajadores manuales.

—Hablas de un hombre formidable y admirable.

—Aún no, pero quizá le ponderarás más todavía. Ὁ αὐτὸς γὰρ οὗτος χειροτέχνης οὐ μόνον πάντα οἶός τε σκεύη

⁸¹ *Rep.* 507 c.

⁸² *Rep.* 530 a.

⁸³ *Fed.* 97 c ss.

ποιῆσαι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐκ τῆς γῆς φύμενα ἅπαντα ποιεῖ καὶ ζῶα πάντα ἐργάζεται, τὰ τε ἄλλα καὶ ἑαυτὸν, καὶ πρὸς τούτοις γῆν καὶ οὐρανὸν καὶ θεοὺς καὶ πάντα τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν Ἄιδου ὑπὸ γῆς ἅπαντα ἐργάζεται.

—Hablas de un sofista extraordinariamente admirable, dijo.

d —¿No lo crees?, dije yo. ¿Crees que no existe absolutamente un obrero semejante, o crees que uno solo fabrica todas estas cosas en cierta manera, pero en otra no?...³⁴.

La pregunta es una diyuntiva. Sócrates al ver que su interlocutor se asusta al presentarle un χειροτέχνης que ha hecho todo lo que la tierra engendra, todos los vivientes, los cielos, todo lo que hay en el cielo y en el Hades e incluso los mismos dioses, le habla de la segunda posibilidad. Tú coges un espejo y en él puede verse todo, hasta ti mismo. “Pero todo esto son realidades aparentes, no verdaderas” (φαινόμενα, οὐ μέντοι ὄντα γέ που τῇ ἀληθείᾳ)³⁵. Hay algo, sin embargo, que se afirma rotundamente. Dios mismo es el que hace la idea de cama³⁶.

“Dios, ya lo haya querido o haya sido una necesidad para él hacer una sola cama esencial, no ha hecho más que una cama, la cama en sí (ὃ ἔστιν κλίνη)”³⁷.

Dos partes hemos de distinguir en la valoración de este pasaje. En primer lugar Platón nos describe la acción creadora de Dios en el cielo, en la tierra y en los infiernos, pero pronto el giro del diálogo reduce estas afirmaciones a una dimensión analógica. La fluidez espontánea del diálogo presenta, en momentos como éste, una seria dificultad al historiador. Falta la expresión precisa y, en su lugar, encontramos la sugerencia, el tanteo, la proposición y la retractación sucesivas. A pesar de todo, no tenemos derecho a despreciar estos testimonios. También en su situación indecisa, podemos encontrar datos interesantes del problema. Pensemos, por un momento, en la discusión del *Parménides* sobre la participación de las cosas sensibles en las ideas, donde las hipótesis se suceden, como intentos fallidos, por encontrar una solución definitiva³⁸; o el caso paralelo, al que aho-

³⁴ *Rep.* 596 b-d.

³⁵ *Ibid.*, 596 e.

³⁶ *Ibid.*, 597 b s.

³⁷ *Ibid.*, 597 c.

³⁸ *Parm.* 130 a ss.

ra comentamos, en la descripción del Alma y la Inteligencia divina en el *Filebo*³⁹, en donde se niega una primera proposición sobre la actuación del alma en el cosmos, para precisar después ésta y atribuírsela a Zeus, que posee un alma e inteligencia reales. Parece, pues, que se trata de un procedimiento usado por Platón para exponer una gran intuición, que no ha madurado todavía y, por consiguiente, no es demostrable.

Un carácter semejante posee la segunda parte del pasaje que presenta a Dios como "artesano de las ideas". La afirmación es segura y decidida, pero, por otra parte, es la única vez que se dice esto en todos los diálogos. Aceptada seriamente, estaría en contraposición con otros muchos testimonios que nos hablan de las ideas como seres eternos, increados e incluso anteriores a la acción ordenadora de Dios en el mundo. Hay una segunda posibilidad. Platón, intentando definir la esencia de la poesía imitativa, se ha dejado llevar por la comparación y ha desbordado sus límites. En este sentido, compartimos la opinión de Frutiger. "El *φυτουργός τῆς κλίνης* no es una hipótesis mítica, destinada a fundar empíricamente la existencia del mundo inteligible, ni tampoco un mito propiamente dicho; es una simple figura del lenguaje que, si la tomáramos más en serio que lo hizo el mismo Platón, incurriríamos en culpa"⁴⁰.

La primera parte del pasaje, en cambio, se articula perfectamente en todo el pensamiento posterior. El Artesano del *Timeo*, por poner el ejemplo más significativo, posee un poder creador idéntico al que Platón nos expone en este pasaje de la *República*. Por otra parte, aquí encontramos al gobernante como "demiurgo de la virtud política", que realiza en el Estado y en las almas de los ciudadanos el ejemplar eterno del mundo ideal y, en especial, la Idea de Bien⁴¹. El proceso de gobierno político guarda un paralelismo estrecho con la acción que, en un plano cósmico, realiza el gran Demiurgo del *Timeo*.

A la luz de estos hechos, adquieren sentido las dos alusiones primeras de carácter general. Dos valores distintos podríamos dar a

³⁹ *Fil.* 30 a ss.

⁴⁰ *Les mythes de Platon*. París, 1930, 106. GAUSS (o. c., II/2, 226) cree que Platón en este pasaje habla "ad captum vulgi". En cambio, los que identifican el Dios de Platón con el bien, creen que Platón está hablando "en lenguaje teológico de lo mismo que en el libro VI y VII había hablado en lenguaje filosófico". J. ADAM, *The Republic of Plato*. Cambridge, 1921, 390-1. Cfr. RAEDER, *Platons philosophische Entwicklung*. Leipzig, 1905, 237. Sobre este problema ver el capítulo tercero de nuestro estudio.

⁴¹ *Rep.* 500 d ss.

éstas: o tomarlas como expresiones vagas e intrascendentes o, por el contrario, como alusiones a una cosa conocida que, basta sugerirla, para que los oyentes la recuerden y la entiendan. Reunidos y comparados los tres pasajes hacen más verosímil esta segunda interpretación. Ha aparecido, pues, por vez primera en los diálogos el nombre del Demiurgo, δημιουργός, aunque su ser y su actividad no se nos definen con exactitud. A pesar de ello, no sería muy aventurado pensar que, por el tiempo en que Platón escribió la *República*, ya era familiar en la Academia esta concepción de la divinidad creadora que todo lo ordena del mejor modo posible.

4. El *Sofista* nos ofrece un pasaje de interés excepcional. Al hablar sobre el arte de hacer humano y divino, el extranjero alude al "Dios artífice" en términos tan claros y precisos que es innecesaria toda interpretación.

265 b "EXTRANJERO. El arte de producir se divide en dos partes.

TEETETO. ¿Cuáles?

EXT. Una divina, la otra humana.

TEET. Aún no he comprendido.

EXTR. Productor decíamos que es, si nos acordamos de lo dicho al principio, todo poder que es causa de que lo que no existía antes, exista después.

TEET. Nos acordamos.

c EXTR. Todos los seres vivos que son mortales, todas las plantas, ya procedan de semillas o de raíces, todos los cuerpos inanimados, que hay en la tierra, sean fusibles o no, ¿afirmamos que han llegado a ser, no siendo antes, por obra de otro distinto del dios artesano? ¿o usando la opinión y el dicho de la gente... (Ζῶα δὴ πάντα θνητά, καὶ δὴ καὶ φυτὰ ὅσα τ' ἐπὶ γῆς ἐκ σπερμάτων καὶ ῥιζῶν φύεται, καὶ ὅσα ἄψυχα ἐν γῆ συνίσταται σώματα τηκτὰ καὶ ἄτηκτα, μῶν ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίγνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα; ἢ τῶ τῶν πολλῶν δόγματι καὶ ῥήματι χρώμενοι—)

TEET. ¿Cuál?

EXTR. Τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φυσούσης, ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης;

d TEET. Yo, por mi parte, a causa de mi poca edad, he pasado

muchas veces de una de estas opiniones a la otra. Ahora, viéndote a ti y sospechando que tú piensas que estas cosas han llegado al ser por dios, creo yo también en ello"⁴².

.....

266 b "EXTR. Nosotros mismos, todos los animales, y los elementos de los que han brotado, el fuego, el agua y sus hermanos, todo, como sabemos, es producción y obra de Dios. ¿No es verdad?

TEET. Así es"⁴³.

Lo que en el *Cratilo*, en el *Fedón* y en la *República* eran sugerencias o serios intentos por perfilar la acción divina en el mundo, adquiere en el *Sofista* por vez primera una perfecta concreción. La Inteligencia divina que persigue el bien, el Artífice del cielo, el Alma y la Inteligencia que dominan y ordenan el mundo, eran esbozos que prefiguraban al δημιουργός. Ahora es cuando aquéllos han adquirido la expresión definitiva, cuando han adquirido también "sublimación filosófica las viejas tradiciones que presentaban el mundo como obra de una divinidad ordenadora, de un "θεός"⁴⁴.

Notemos algunas cualidades del Demiurgo, que hemos de ver desarrolladas en los testimonios posteriores. a) Su obra en el mundo se describe como causación. El es causa de que lo que no era pase al ser, δύναμιν ἦτις ἄν αἰτία γίγνηται τοῖς μὴ πρότερον οὔσιν ὑστερον γίγνεσθαι (265b). Por eso engendra al mundo y todas las cosas que éste encierra son "engendro de Dios", θεοῦ γεννήματα πάντα (266b). b) Dios es causa racional. No obra por el azar o la necesidad, sino por una ciencia y razón divinas, μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπο θεοῦ γιγνομένης (265c). c) Su poder creador alcanza a los seres "animados" (ζῷα) y a los "inanimados" (ἄψυχα), lo cual concuerda con el testimonio de las *Leyes* y el *Timeo* sobre el carácter de "ser engendrado" que posee el alma.

5. El *Filebo* tiene esencialmente carácter metafísico. En él Platón estudia en profundidad los grandes problemas que le habían preocupado en los últimos años, las relaciones de ideas y cosas, la trascendencia del bien y la acción de la Inteligencia divina. El bien hay

⁴² *Sof.* 265 b-e.

⁴³ *Ibid.*, 266 b.

⁴⁴ CAMP-CANART., o. c., 211-12.

que buscarlo en la vida mezclada, en la que el placer y la inteligencia estén armónicamente fundidos. A propósito de esto, Platón hace un estudio de la mezcla en su dimensión metafísica y cósmica.

Todos los seres se pueden dividir en cuatro géneros. Lo "ilimitado", lo que comporta el más o el menos, lo que varía indefinidamente en un sentido o en otro sin experimentar detención alguna. Todo esto queda encuadrado en el ἄπειρον⁴⁵. Lo "limitado", πέρας, no experimenta ninguna de estas variaciones. Su ejemplificación más exacta sería el número. Lo igual, lo doble, etc., quedarían encuadrados en este género que se define por "la medida"⁴⁶. Por fin lo "mezclado", que abarca lo que participa del ἄπειρον y del πέρας, la mezcla de ambos, τὸ ἐκ τούτων τρίτον, τὸ μεικτόν⁴⁷. Por eso es la esencia mezclada y engendrada, μεικτή καὶ γεγενημένη οὐσία⁴⁸.

"Mira si te parece necesario que, todo lo que se produce, sea producido por alguna causa.

—Me parece que sí"⁴⁹.

.....

"Soc. Digamos, pues, que la causa productora (τὸ δὲ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν) de todos estos seres, constituye una cuarta especie y que está suficientemente demostrado que difiere de las otras tres."

.....

"Soc. Por lo tanto, pongo como primera el infinito; como segunda lo finito; después, como tercera, la sustancia producida por la mezcla de éstos. Y si digo que la causa de la mezcla y de la generación es la cuarta, ¿me equivocaré?"⁵⁰.

Es necesario, ahora, buscar el ser que ocupa este cuarto lugar, cuya actividad consiste esencialmente en causación. Sócrates lo hace recurriendo al testimonio de los sabios.

28 c "... Todos los sabios están conformes, ensalzándose verdaderamente a sí mismos, en que la Inteligencia es la reina del cielo y de la tierra (νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς οὐρανοῦ τε καὶ γῆς).

⁴⁵ *Fil.* 24 a-25 a.

⁴⁶ 25 a-b.

⁴⁷ 25 b.

⁴⁸ 27 b.

⁴⁹ 26 e.

⁵⁰ 27 b-c.

Y quizá tienen razón. Hagamos, si quieres, una investigación de su naturaleza con más detalle.

d PROT. Habla como te plazca, Sócrates, sin temer extenderte, porque, no nos has de molestar.

SOC. Muy bien, comencemos, pues, interrogándonos de esta manera.

PROT. ¿Cómo?

SOC. ¿Diremos, Protarco, que un poder, desprovisto de razón, temerario, y que obra al azar, gobierna todas las cosas que llamamos universo, o por el contrario, hay, como han dicho los que nos han precedido, una inteligencia y sabiduría admirable que lo gobierna ordenándole? (νοῦν καὶ φρόνησιν τινα θαυμαστήν συντάττουσαν διακυβεῖν).

e PROT. Nada de eso, admirable Sócrates. No me parece lícito lo que hace un momento tú decías. Pero decir que la inteligencia lo gobierna todo es cosa digna del aspecto del universo, y del sol y de la luna y de los astros y de toda la órbita. No podría yo hablar ni pensar de otra manera sobre este punto.

29 SOC. ¿Quieres que, uniéndonos a los que han sentado antes que nosotros esta doctrina, sostengamos su certeza y que, en lugar de limitarnos a exponer sin peligro las opiniones de otro, corramos el mismo riesgo y participemos del mismo desdén cuando un hombre hábil diga que esto no sucede así, sino que existe desordenadamente?

PROT. ¿Cómo no lo voy a querer?"⁵¹.

Alcanzado esto, Sócrates quiere exponer que la inteligencia pertenece al "género" de la causa. Todos los cuerpos están compuestos de fuego, agua, aire y tierra. En esto existe un paralelismo entre nuestro cuerpo y el cuerpo del mundo. ¿Existirá también entre las almas?

30 a "SOC. ¿No diremos que nuestro cuerpo tiene un alma?

PROT. Evidentemente, lo diremos.

SOC. ¿De dónde la ha sacado, mi querido Protarco, si el mismo cuerpo del universo no está animado y si no tiene las mismas cosas que el nuestro y otras más bellas aún?

⁵¹ 28 d - 29 a.

PROT. Es claro, Sócrates, que no ha podido salir de otra parte.

SOC. ¿No creemos, Protarco, respecto a aquellos cuatro géneros: lo limitado, y lo ilimitado y lo común y el género de la causa..., que ésta, que nos da el alma y la fuerza corporal..., se llama sabiduría universal y multiforme, y puesto que estos [elementos corporales] están en todo el cielo y con grandes masas y son además bellos y puros, no creemos que en éstos hace brotar las cosas más bellas y dignas de honor?

b PROT. En modo alguno se podría pensar esto.

SOC. Por lo tanto, puesto que esto no es posible, será mejor decir, siguiendo aquella argumentación, lo que hemos dicho muchas veces: que en este universo hay mucho de infinito y una cantidad suficiente de finito, a los que preside una causa, no de baja calidad, que ordena y dispone los años y las estaciones y los meses, a la que justamente se podría llamar Sabiduría e Inteligencia. (κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιοτάτ' ἔν).

PROT. Con la mayor justicia, ciertamente.

SOC. La sabiduría y la inteligencia no podrían existir sin un alma.

PROT. En efecto.

d SOC. Por consiguiente dirás que en la naturaleza de Zeus existe un Alma real y una Inteligencia real, por la fuerza de la causa. (Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν)⁵².

La teodicea occidental debe buena parte de sus argumentos a Platón. En este pasaje del *Filebo* la existencia de Dios aparece deducida por razones de orden y causalidad. El orden del cielo y la tierra, la perfecta sucesión de los años, las estaciones y los meses, nos elevan hacia una causa suprema, pues ninguna de las cosas que suceden se realizan sin causa. Πάντα τὰ γιγνόμενα διὰ τινὰ αἰτίαν γίγνεσθαι (26e)

Pero el orden denuncia siempre a la inteligencia, por ser su efec-

⁵² *Fil.* 30 a-d.

to connatural. En el origen del cosmos no podemos colocar un principio desprovisto de razón, obrando al azar, τὴν τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῆ δύναντιν (28d), sino a la Sabiduría y a la Inteligencia, σοφία καὶ νοῦς (30c), que reinan en el cielo y la tierra, βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς (28c). Es élla la que fabrica y ordena todas las cosas, πάντα ταῦτα δημιουργοῦν (27b), νοῦν πάντα διακοσμεῖν (28e).

Platón no concibe la inteligencia separada sino "existiendo en" un alma. Es así como acaba de perfilarse la persona del Dios ordenador. No se trata de un principio matemático, de una razón despersonalizada, sino de un Dios identificado, esta vez, con el Dios supremo de la religión tradicional, que posee un alma real y una inteligencia real. Hemos de guardarnos, pues, de reducir a puro mito la personalidad del Dios-Demiurgo del *Timeo*, que, aun antes de haberse escrito este diálogo, había sido perfectamente definida en este pasaje del *Filebo*.

6. Importancia y trascendencia semejantes tiene también el pasaje 887c ss. de las *Leyes*. Varias circunstancias concurren en él. Por una parte es el último texto teológico que con seguridad podemos atribuir a Platón. Ya hemos advertido que sobre la *Epínomis* está gravitando el pensamiento de la primera Academia y, por consiguiente, hemos de prescindir de su testimonio. Por otra, la teología nos viene dada en un pasaje plenamente dialéctico, desarrollado con un método que se había ido perfeccionando en las sutiles discusiones del *Parménides* y del *Sofista*. Resulta que poseemos en este pasaje la última expresión del pensamiento de Platón sobre la divinidad en forma clara y sencilla.

La carta VII, valioso documento de su biografía, nos descubre la gran preocupación política que, como a buen aristócrata ateniense, le inquietó desde su juventud. La actuación de los tiranos y el injusto proceso de Sócrates le apartaron de la acción política. Sin embargo, tan arraigada estaba en Platón la preocupación por la vida pública, que viene a fecundar toda una dimensión de su pensamiento filosófico. Tenía una conciencia viva de la misión social de la filosofía. Estaba convencido de que sólo cuando los filósofos fueran gobernantes, o éstos filosofaran verdaderamente, podría establecerse la justicia en la ciudad. Esto intentó con sus viajes a Sicilia y éste fue también su propósito cuando escribió la *República* y las *Leyes*.

Hemos hablado ya de la profunda religiosidad de Platón y ahora

vamos a comprobar cómo, para él, la vivencia religiosa desborda el ámbito de la vida privada y alcanza también la pública. La ciudad debe fundamentarse sobre la religión verdadera. Bastaría leer el libro II de la *República* para notar que uno de los afanes que mueven a Platón a trazar las líneas fundamentales de una teología es precisamente el deseo de dar a los ciudadanos un fundamento serio a sus creencias religiosas. En las *Leyes*, el primer discurso del legislador tratará de la reverencia y el culto a los dioses. Por otra parte, Platón quiere incluir en su gran código político una fundamentada demostración de la existencia, la providencia y la justicia de los dioses. Es así como se funden su teología y su teoría política. La unión de religión y ciudad es, por tanto, la inquietud que preside el pasaje teológico que nos ocupa. Es necesario dar una ley contra los ateos y los irreverentes para con los dioses, pero ésta debe ir precedida de un preámbulo que la justifique.

La razón más importante que presentan los ateos para negar la existencia de dios es que todo está regido por el azar, *τύχη δὲ φερόμενα*⁵³, *κατὰ τύχην ἕξ ἀνάγκης συνεκεράσθη*⁵⁴.

889 b “Dicen que el fuego, el agua, la tierra y el aire son producciones de la naturaleza y del azar (*φύσει... καὶ τύχῃ*) y que el arte no tiene en esto ninguna parte; y que los cuerpos formados después, que están en torno a la tierra, al sol, la luna y los astros, han surgido de éstos que son totalmente inanimados; que, impulsados cada uno por su fuerza casual, por la que se han encontrado en familiar adaptación, lo caliente con lo frío o lo seco con lo húmedo y lo blando con lo duro y todas las cosas, que por la mezcla de contrarios se han fundido al azar a consecuencia de la necesidad c (*κατὰ τύχην ἕξ ἀνάγκης*) —que de esta manera y por esto han surgido así el cielo entero y todo lo que hay en él, los animales y las plantas todas... no por la inteligencia, dicen, ni por dios alguno, ni por arte sino... por la naturaleza y el azar (*οὐ διὰ νοῦν, φασίν, οὐδὲ διὰ τινα θεὸν οὐδὲ διὰ τέχνην, ἀλλά... φύσει καὶ τύχῃ*).⁵⁵

No es tan fácil combatir el argumento de los ateos, pues se

⁵³ *Ley.* 889 b.

⁵⁴ 889 c.

⁵⁵ 889 b-c.

trata de una actitud radical ante la vida, nacida de la simple observación de la injusticia y el mal en el mundo. Pero si el legislador tiene una cierta persuasión de las cosas divinas, por pequeña que ésta sea, debe ir en auxilio del *nomos*, (τῷ παλαιῷ νόμῳ ἐπίκουρον), afirmando que los dioses existen; “que existen por naturaleza o por algo no menor que la naturaleza, si es que son engendrados por la inteligencia”. (λόγῳ ὡς εἰσὶν θεοί... ὡς ἔστων φύσει ἢ φύσεως οὐχ ἦτον, εἴπερ νοῦ γέ ἐστιν γεννήματα)⁵⁶.

Platón va a la raíz de esta actitud para enjuiciarla y rebatirla. Todos estos pensadores han cometido un error lógico, un ὕστερον πρότερον. Y resulta que este cambio lógico lleva consigo consecuencias éticas, metafísicas e incluso teológicas.

“Clínias, ...el que dice ésto corre el riesgo de creer que el fuego y el agua y la tierra y el aire son lo primero de todo y de llamarles naturaleza; y de considerar que el alma ha existido después a causa de éstos”⁵⁷.

.....

“Corren el riesgo, amigo, casi todos de ignorar el alma, cómo es y qué poder tiene; y entre las cosas relativas a ella, su nacimiento, que está entre los seres primeros, por haber sido engendrada antes que todos los cuerpos, y que preside más que todo los cambios y transformaciones de éstos”. (σωμάτων ἔμπροσθεν πάντων γενομένη, καὶ μεταβολῆς τε αὐτῶν καὶ μετακοσμήσεως ἀπάσης ἄρχει)⁵⁸.

Platón se esforzará en demostrar que “el alma es más anciana que el cuerpo”⁵⁹. En esto radicará el fundamento de su refutación. Por ello, como en los momentos más apurados y trascendentales de los diálogos, el ateniense dirige una oración a Dios y un momento después comienza la argumentación.

Es un hecho que las cosas se mueven. Sin embargo hay que analizar con más precisión esta experiencia. Por de pronto hay varias clases de movimiento que se pueden clasificar en ocho grupos: el movimiento circular, περιφορά⁶⁰, la traslación local, μετάβασις⁶¹, la

⁵⁶ 890 d.

⁵⁷ 891 b-c.

⁵⁸ 892 a-b.

⁵⁹ 892 c.

⁶⁰ 893 c.

⁶¹ 893 d.

división, διάκρισις, y la composición, σύγκρισις⁶², el aumento, αὔξισις⁶³, y la disminución, φθίσις⁶⁴, la generación, γένεσις, y la destrucción, φθορά. Hay, por último, otros dos tipos de movimiento que vienen a completar éstos: el que siendo incapaz de moverse a sí mismo, es capaz de mover a los demás, ἡ μὲν ἕτερα δυναμένη κινεῖν κίνησις, ἑαυτὴν δὲ ἄδυνατοῦσα⁶⁵, y el que es capaz de moverse a sí mismo y a los demás, ἡ δὲ αὐτὴν τ' αἰεὶ καὶ ἕτερα δυναμένη. De todos estos movimientos el más vigoroso, el que ocupa el primer lugar por su energía y generación, πρῶτον γενέσει τέ ἐστιν καὶ ῥώμῃ⁶⁶, es el décimo. El noveno, que, movido por éste, mueve a los demás, ocuparía el segundo lugar.

El primer movimiento se define por su vitalidad originaria, por la vida nacida de su propia mismidad⁶⁷. Sin embargo, para dar una definición precisa de él, Platón recurre a un procedimiento lógico, cuyo mecanismo aparece también en la carta VII. Consiste en distinguir en cada cosa tres elementos: οὐσία, λόγος οὐσίας, ὄνομα, la esencia, la concepción de la esencia y el nombre. El nombre es alma, ψυχή. Su concepción es el movimiento capaz de moverse a sí mismo, τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν⁶⁸. La esencia es la causa de todos los movimientos, pasados y futuros, y de sus contrarios, γενομένη γε ἀρχὴ κινήσεως⁶⁹. De donde el alma y sus operaciones son anteriores al cuerpo y a las operaciones de éste; aquélla es la primera, éste, el segundo; aquélla manda, éste obedece⁷⁰.

Como le ocurrió en el *Timeo*, también aquí, al tratar de hacer una cosmología le sale al encuentro el problema del mal.

896 d "Ατ. ¿Acaso, después de esto, es necesario confesar que el alma es la causa de los bienes y de los males, de las cosas hermosas y vergonzosas, de las justas y de las injustas y de todos los contrarios, si es que la colocamos como causa de todo?

CLIN. ¿Cómo no?

Ατ. El alma que gobierna y habita en todas las cosas que por

⁶² 893 e.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ 894 a.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ 894 d.

⁶⁷ 895 c.

⁶⁸ 896 a.

⁶⁹ 896 b.

⁷⁰ 896 c.

e todas partes se mueven, ¿no hay que decir también necesariamente que gobierna el cielo?

CLIN. ¿Y cómo no?

AT. ¿Una o más? Yo contestaré por vosotros: mas. Coloquemos no menos de dos: la que obra el bien y la que es capaz de obrar lo contrario.

CLIN. Has hablado perfectamente bien.

AT. Bien. El alma, en efecto, gobierna todo en el cielo, en la tierra y en el mar con los movimientos propios, cuyos nombres son "querer", "observar", "prevenir", "deliberar", "juzgar recta o equivocadamente", de "alegría", "dolor", "confianza", "miedo", "odio", "amor" y todos los demás movimientos congéneres con éstos y primarios (πρωτουργοί), los cuales a su vez, tomando los movimientos del cuerpo, los secundarios (δευτερουργούς), conducen todo hacia el aumento y la consunción, y a la separación y a la mezcla, así como a lo derivado de esto: calores, fríos, pesadez, ligereza, dureza y suavidad, blancura y negrura, aspereza y dulzura.

b Con todas estas cosas que el alma usa, cuando toma la inteligencia, dios eterno entre los que son verdaderamente dioses, conduce todo en la rectitud y en la felicidad; pero cuando está unida con la insensatez, obra todo lo contrario a esto"... (νοῦν μὲν προσλαβοῦσα ἀεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς, ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα, ἀνοίᾳ δὲ συγγενομένη πάντα αὐτὰνάντια τοῦτοις ἀπεργάζεται...)

“¿Cuál de las dos almas domina el cielo, la tierra y toda la órbita? ¿la racional y llena de virtud (φρόνιμον καὶ ἀρετῆς πλήρες) o la que no posee ninguna de estas cosas?”⁷¹.

⁷¹ 896 d-897 b. El texto 897 b es uno de los más discutidos por la crítica textual. Por tener una importancia decisiva en la teología platónica, los comentaristas y editores han vuelto una y otra vez sobre él, adoptando distintas lecciones. Respecto de θεόν los manuscritos presentan las siguientes variantes: El *Parisinus* (A) y el *Vaticanus* (O) leen θεόν; el *Laurentianus* 80, 17 (L) y Eusebio leen θεῖον. Los editores han variado en sus decisiones. Stallbaum en su edición completa de las obras de Platón (Leipzig, 1823, V) lee νοῦν μὲν προσλαβοῦσα ἀεὶ θεῖν ὀρθῶς, θεὸς οὔσα, pero más tarde en su edición comentada (III, 178) lee θεῖον ὀρθῶς θεὸς οὔσα y traduce "quibus utens anima, si semper mentem adsciscit sociam sibi divinam". Hermann (Leipzig, 1906, V) νοῦν μὲν προσλαβοῦσα ἀεὶ θεῖον ὀρθῶς θεούσα. Esta lección ha sido adoptada también por Pabón y Fernández Galiano en su edición de *Las Leyes*. Instituto de estudios políticos. Madrid, 1960, 166. Burnet (Oxford, 1907, V) νοῦν μὲν προσλαβοῦσα ἀεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς. Wilamowitz (*Platon*, II, 317) supone, sin

Hay un medio para discernirlo. El "alma mejor" cuida del cosmos, si el camino del cielo y su giro y todos los seres que estén en él, se mueven con los movimientos propios de la inteligencia, νοῦ κινήσει καὶ περιφορᾷ καὶ λογισμοῖς⁷². Ahora bien, el movimiento "que es más familiar y semejante" al giro de la inteligencia es la περιφορά⁷³.

Por consiguiente, si se mira el cielo "no es santo decir otra cosa, sino que es el alma, una o más, que posee toda virtud, la que le conduce"⁷⁴.

La expresión "una o más" va a motivar un nuevo desarrollo del pensamiento. El alma que conduce a todos los astros, conduce también a cada uno, bien actuando desde dentro, bien moviéndoles desde fuera, bien prescindiendo de sus cuerpos. De cualquiera manera que esto suceda (Platón no quiere estudiar en este momento las relaciones entre el cuerpo y el alma de los astros) es preciso que todo

dar razón de ello, que θεόν es variante de ὀρθόν y lee αἰ ὀρθόν. England en su excelente edición de las *Leyes* adopta, justificándola, la lección de Burnet (*The laws of Plato*. Manchester, 1921, II, 474-5). Por fin Des Places (*Les Lois*. Coll. Univ. Franc. XII, 1. París, 1956, 1607) lee νοῦν μὲν προσλαμβάνουσα αἰ θεῖον ὀρθῶς θεὸς οὐσα. La decisión por una lección u otra no podemos adoptarla por la concordancia del texto con una interpretación determinada de la teología de Platón. El principal criterio es la misma crítica textual, la valoración de la tradición manuscrita. Veamos primero el valor de los manuscritos que transmiten θεόν. El A es un manuscrito del siglo IX, realizado por un copista vivamente interesado en la filosofía y con una gran escrupulosidad gramatical. Alline le llama un "manuscrito filosófico" y asegura que es de todos los manuscritos platónicos el que conserva con mayor fidelidad el dialecto ático (*Histoire du texte de Platon*. París, 1915, 210 ss.). El O, descubierto a comienzos de siglo en la Biblioteca Vaticana, es del siglo IX-X y depende del A. En ambos se refleja la labor de crítica y recensión hecha en los textos platónicos durante el renacimiento bizantino del siglo IX, en torno al patriarca Focio. La autoridad de ambos es, por tanto muy respetable. Frente a ellos el L lee θεῖον. Ahora bien se trata en este caso de un manuscrito tardío, que apenas tiene más valor que por las innovaciones conjeturales (Pabón-Galiano, I, LXXXIV-LXXXV). El testimonio de Eusebio aparece en la *Praeparatio evangelica* XII. Se trata de mostrar en este capítulo la concordancia entre las doctrinas de los hebreos y las de Platón (cfr. PG. XXI, 951, 1057). Eusebio cree que es precisamente el libro X de las *Leyes* el que ofrece un sólido fundamento para ello, por lo cual copia de él amplios pasajes. Entre ellos está el nuestro que transcribe así: νοῦν μὲν προσλαμβάνουσα, αἰ θεόν, θεὸς οὐσα, ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγῆι πάντα (*ibid.* 1040). Los aparatos críticos de nuestras ediciones no han tenido en cuenta suficientemente este texto que no dice θεῖον, sino θεός. De todas formas aunque el testimonio de Eusebio coincida con la lección nuestra su valor está menguado por sus intenciones apoloéticas. Por todo ello ante esta valoración de las distintas lecciones, hemos elegido, con Burnet, como más justificada θεόν ὀρθῶς θεοῖς.

⁷² 897 e.

⁷³ 898 a.

⁷⁴ 898 c.

hombre considere a este alma como dios, ταύτην τὴν ψυχὴν... θεὸν ἡγεῖσθαι χρεῶν πάντα ἄνδρα⁷⁵.

“Acerca de todos los astros y de la luna, de los años, de los meses y de todas las estaciones, ¿qué otra razón daríamos, sino ésta misma: que, puesto que el alma o las almas se nos han aparecido como causas de todo esto y buenas en toda virtud, decimos que son dioses, ya sea que, estando en los cuerpos, siendo seres vivos, ordenen todo el cielo, ya sea que estén en cualquier otro sitio o de cualquiera otra manera? Alguien, al confesar todas estas cosas ¿no aceptaría que todo está lleno de dioses?”⁷⁶.

A simple vista el testimonio de las *Leyes* parece disentir de los que nos proporciona el resto de los diálogos. La función atribuida en los demás a la Inteligencia divina, parece haber pasado a las almas creadas de los astros. Sin embargo una observación más profunda de los textos nos descubre que a este respecto el pensamiento de las *Leyes* continúa en la misma línea que el de los diálogos anteriores.

La demostración de la existencia, providencia y equidad de los dioses se presenta como un nuevo evangelio: el de la religión cósmica de los dioses astrales. A probar la existencia de éstos está destinada toda la exposición de la esencia y movimientos del alma. Hay que convencer a los ateos de que en el origen de las cosas no estaban el fuego, el agua y el éter, guiados por el azar, sino el alma primogénita y guía de todos los seres creados. Este alma, buena y racional, mueve y gobierna los astros, todos y cada uno. Por eso podemos hablar de una o de muchas almas divinas que todo lo llenan.

El carácter exotérico de las *Leyes* obliga a Platón a presentar en primer plano la divinidad de los astros, pero no por esto olvida al dios supremo, la Inteligencia divina, eterna e increada, que está en el origen de toda alma y de todo movimiento. Unos cuantos hechos pueden comprobarlo: a) El alma que vivifica y mueve el cielo es “engendrada”, ψυχὴ τῶν πάντων πρεσβυτάτη, γενομένη γε ἀρχὴ κινήσεως (896b); ἀρχὴν ἄρα κινήσεων πασῶν καὶ πρώτην ἐν τε ἐστῶσιν γενομένην... (895b); ψυχὴν... πρεσβυτέραν οὔσαν σώματος (892c). b) Este alma guía con rectitud al mundo en la medida que se une con la

⁷⁵ 899 a.

⁷⁶ 899 b.

Inteligencia, dios eterno entre los dioses, νοῦν... θεὸν ὀρθῶς θεοῖς (897b). Es entonces cuando sus giros son circulares e imitan de cerca la περιφορά propia de la Inteligencia. c) La Inteligencia divina aparece en otros pasajes de las *Leyes* con atribuciones idénticas a las de los diálogos anteriores: ἄγει μὲν δὴ πάντα ψυχὴ (966e); τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ (903b).

Como veremos con más detalle, Platón en las *Leyes* ha querido poner un sólido fundamento religioso a la vida de la ciudad. Para ello, bajo el aspecto de los dioses tradicionales, ha creado una nueva religión, unos nuevos dioses, los astros, que son "engendros de la inteligencia"⁷⁷. Por encima de ellos, como principio anterior, está la Inteligencia divina, el Demiurgo, aunque por motivos pedagógicos quede un poco velado en el transfondo.

B) Pasajes míticos

La valoración de los pasajes míticos referentes al demiurgo exige previamente valorar el mito en cuanto instrumento filosófico. Los numerosos estudios consagrados a este tema desde el pasado siglo⁷⁸ han servido, al menos, para centrar el problema. Couturat, usando un criterio racionalista y matemático, creyó que había de negarse todo contenido filosófico serio a estas narraciones, que para él no eran más que "cuentos de viejas". Pero no pasó mucho tiempo sin que la crítica adoptara un nuevo punto de vista que, todavía hoy, está inspirando la investigación. Los mitos no son puras narraciones fantásticas, sino medios de expresión filosófica.

En todo momento se exige al historiador el esfuerzo por adquirir conciencia histórica del tiempo y la persona que intenta conocer. Sin embargo, no es menos cierto que la personal situación histórica puede facilitar o dificultar este salto. El positivismo y el racionalismo,

⁷⁷ 890 b.

⁷⁸ F. COUTURAT, *De platonis mythis*. Paris, 1886. W. WILLI, *Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoie*. 1925. J. A. STEWART, *The Myths of Plato*. London, 1905. P. FRIEDLÄNDER, *Platon I*. Berlin/Leipzig, 1928, 199-241. K. REINHART, *Platons Mythen*. Bonn, 1927. P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*. París, 1930 (excelente trabajo que sintetiza y critica los criterios de interpretación anteriores e intenta dar una interpretación y clasificación general de los mitos). Posteriormente P. STÖCKLEIN, *Über die philosophische Bedeutung von Platons Mythen*. *Philologus*. Suppl. XXX, 1937. H. W. THOMAS, *Epekeina. Untersuchungen über das Überlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons*. München, 1938. P. M. SCHUHL, *Études sur la fabrication platonicienne*. París, 1947. L. EDELSTEIN "The Function of the Myth in Plato's Philosophy". *Journ. Hist. of Ideas*. X (1949), 463 ss.

no eran buenos puntos de partida para enjuiciar un pensamiento filosófico vivo y multiforme. En cambio, la concepción actual del conocimiento como actividad "humana" más bien que como pura y exclusivamente racional, nos permite acercarnos más al verdadero carácter de la obra platónica.

Pocos pensadores han dado tanta variedad y riqueza a los caminos de acceso a la verdad. No habríamos alcanzado a comprender en toda su amplitud la gnoseología platónica si la redujéramos exclusivamente a la *διόνοια* y a la *αἴσθησις*. Este es, ciertamente el esquema esencial de su teoría del conocimiento; pero también hay que incluir en él el camino del amor y el del mito. La ascensión amorosa a la belleza suprema que nos presenta el *Banquete*, o las numerosas narraciones míticas esparcidas por los diálogos, son también verdaderos "métodos" que conducen a la verdad. El hombre puede entender con toda su *dýnamis* humana; puede sentir, opinar, razonar, amar, vivir la inspiración poética y, en todos estos actos, ir conquistando la verdad. De este hecho hay que partir para penetrar radicalmente en la creación mítica de Platón, que, siendo filósofo era también hombre y poeta.

Los mitos poseen funciones distintas. Zeller cree que indican casi siempre un vacío de conocimiento científico. "En la medida en que les aplicamos el criterio científico son más una muestra de debilidad que de fortaleza, muestran el punto en el que se manifiesta que (Platón) no puede ser totalmente filósofo, porque hay en él demasiado de poeta"⁷⁹. Sin llegar a este extremo de reducir a poesía buena parte del contenido de los mitos, Brochard cree que el mito se sitúa en el plano de la probabilidad, de la *εἰκασία*, intermedio entre la ciencia y la ignorancia⁸⁰. Esta observación es cierta, con tal de que no sea exclusiva. Los mitos expresan en muchas ocasiones "acontecimientos" que "suceden", inaccesibles a la *dianoia*, a una comprensión y explicación racionales. Pero si redujéramos a esto su función, mutilaríamos en partes importantes el pensamiento platónico.

En los libros VI y VII de la *República* expone Platón la metafísica del bien recurriendo al mito. El bien "esencializa" a las demás ideas, como el sol alimenta las plantas. Hace posible con su luz el conocimiento de las cosas, como el lejano fuego permite a los presos de la

⁷⁹ ZELLER, o. c., 581.

⁸⁰ BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Trad. esp. Buenos Aires, 1945², 34.

caverna distinguir las sombras que se proyectan en las rocas del fondo. Si hay algo que esté por encima de la opinión, del devenir, es el bien que se encuentra "más allá de la esencia"⁸¹. Platón, al usar aquí el mito y la metáfora, no lo hace por la baja calidad de un objeto del conocimiento que no puede ser percibido por el logos, sino porque intenta conseguir con ellos una claridad y grafismo especiales. Esta sería otra importante función del mito en el proceso del conocimiento: desvelar el campo a las grandes intuiciones, hacer más luminosos y asequibles los objetos del conocer.

Además de las funciones noéticas que acabamos de notar y en estrecha unión con ellas, el mito posee una función didáctica. "La forma del mito, dice Jaeger, no significa que Platón apele a una fuerza irracional en nosotros como fuente especial e incluso como la verdadera fuente de conocimiento, pero nos hace reconocer como una imagen completa, a través de figuras físicas y sucesos de bulto, como en una pantalla, las líneas trazadas antes por el análisis racional. Por lo tanto, el mito tiene una función de resumen y síntesis dentro de la obra de arte. Platón se apropia así una de las formas de enseñanza sofística, pero trasformándola e incorporándola orgánicamente al diálogo socrático"⁸². En unos casos, escenificando en el espacio y en el tiempo profundas concepciones filosóficas, nos presenta a éstas como un drama lleno de vida y de color; en otros, cuando los argumentos racionales fallan, es el estímulo, la sugerencia que despierta en nosotros un horizonte nuevo por explorar. En todos, el mito es propedéutica, parábola, medio de expresión y método de enseñanza⁸³.

La clasificación de los mitos tiene únicamente interés en la medida que nos ayuda a penetrar en ellos. Frutiger, siguiendo unos criterios que él llama "funcionales", distingue tres especies: *mitos alegóricos* que desempeñan el papel de apólogos o alegorías, *mitos genéticos* en los cuales el devenir que expresan, se encuentre dibujado según un orden lógico y no según una sucesión temporal. *Mitos paracientíficos*, expuestos al margen de las exposiciones científicas⁸⁴. Por nuestra parte, encontramos más aceptable la clasificación de R. Simeterre, tomada directamente de los textos. 1. *Alegorías* cuyo significado se nos da a conocer enseguida: La alegoría de la caverna del

⁸¹ *Rep.* 509 b.

⁸² PAIDEIA, Trad. esp., II, 186.

⁸³ L. ROBIN, *Platon*. París, 1938, 192-3.

⁸⁴ *O. c.*, 180.

libro VII de la República viene seguida del paralelismo entre el mundo inteligible y el sensible. 2. *Mitos* que sirven de ilustración literaria a teorías filosóficas expuestas antes. En el *Banquete* el amor es rico y al mismo tiempo menesteroso, porque busca la belleza. Por eso *Eros* ha nacido de *Poros y Penía*. 3. Hay un tercer tipo de mitos en los que la verdad y el mito se confunden; la verdad nos es sugerida por medio de la ficción. Estas verdades no pertenecen por completo al dominio de la ciencia y, cuando la dialéctica no puede alcanzar una certeza definitiva, queda el recurso al símbolo. Tal sería el caso de los relatos escatológicos del *Gorgias*, del *Fedón* y de la *República* y la cosmogonía del *Timeo*⁸⁵.

El punto central de la interpretación de los mitos está en separar la verdad de la ficción, sobre todo cuando, como en el caso precedente, están indisolublemente fundidas. Para intentar resolverlo no podemos acudir a criterios subjetivos y apriorísticos. Hay que penetrarlos desde dentro. Buscamos una interpretación interna y objetiva, y por ella entendemos: 1. El encuadramiento del mito en su respectivo contexto. El mito es una parte orgánica del drama platónico, exigido por las necesidades de conocimiento y exposición en la contextura misma del diálogo. 2. La comparación y contraposición con los pasajes dialécticos y míticos de otros diálogos que traten el mismo tema. Cuando un texto científico y otro mítico coinciden en algunos elementos, éstos no pertenecen a la ficción. Este método interno puede completarse con referencias a elementos externos, hechos históricos, precedentes literarios e incluso estudios de mitología comparada⁸⁶. Todo esto puede ayudarnos a perfilar algunos puntos de la interpretación. 3. Por fin el estudio objetivo y comprensivo de los textos míticos mismos.

Dado el carácter puramente expositivo que nos hemos propuesto dar a este capítulo, prescindimos en él de la interpretación de los mitos. Esta la reservaremos para los capítulos siguientes, donde tendremos ocasión de ver sus relaciones con el conjunto del pensamiento platónico y las principales interpretaciones de que aquellos han sido objeto. Aquí nos limitaremos a encuadrar los mitos que se refieren al demiurgo en el contexto de sus diálogos respectivos.

⁸⁵ O. c., 19 ss.

⁸⁶ Merece citarse la ejemplar obra de A. OLERUD, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*. Uppsala, 1951, en el que se hace un estudio de la cosmogonía del *Timeo* a la luz de los mitos orientales.

1. El mito del *Fedro* 245c-249c es un inciso en la exposición de las distintas clases de delirio divino. Platón intenta hacer lo que hoy llamaríamos una teoría del conocimiento, exponiendo míticamente cómo el alma vuelve a recobrar el recuerdo de las esencias que en su existencia preterrena había contemplado participando en el divino cortejo. Se trata de una alegoría para explicar que el proceso del conocer consiste en la ἀνάμνησις, mediante la cual se consigue una verdadera “iniciación” y “entusiasmo”.

245 c “Por lo tanto, es preciso determinar exactamente la naturaleza del alma divina y humana por medio de la observación de sus efectos y obras. Partiremos de este principio: toda alma es inmortal, porque todo lo que se mueve siempre es inmortal. El ser que comunica el movimiento a otro o el que lo recibe de otro, en el momento en que cesa el movimiento, cesa de vivir; sólo el que se mueve por sí mismo, como no puede dejar de ser el mismo, no cesa jamás de moverse; y aún más, es, para todos los otros seres que se mueven, fuente y principio del movimiento. (τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται, τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως).

d Por principio es ingénito, porque todo lo engendrado debe ser necesariamente engendrado por un principio, y el principio mismo no serlo por nadie, porque si lo fuera, dejaría de ser principio. Pero si nunca ha empezado a existir, no puede tampoco ser destruido. Porque si un principio pudiese ser destruido, no podría él mismo renacer de nada, ni tampoco otra cosa podría surgir de él, si es necesario que todo sea producido por un principio. Así el ser que se mueve por sí mismo, es el principio del movimiento y no puede ni nacer ni perecer, porque de otra manera el cielo entero e y toda la tierra cayendo en un punto permanecerían inmóviles y no tendrían de donde brotar en movimiento. Demostrado que lo que se mueve a sí mismo es inmortal, nadie se avergonzaría al decir que esto mismo es la esencia y la concepción del alma. Pues todo cuerpo que tiene movimiento desde fuera es inanimado, pero el que lo tiene desde dentro, desde sí mismo, es animado, puesto que ésta es la naturaleza del alma (ὅτι δὲ ἐνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὐσης φύσεως ψυχῆς). Si es cierto que lo que se mueve por sí mismo es el alma, se sigue necesariamente que el alma

246 es ingénita e inmortal (ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον). Pero basta ya de su inmortalidad.

Ocupémonos ahora de su idea misma. Para decir lo que ella es sería totalmente preciso un discurso divino y largo; para decir a qué se parece, bastaría uno humano y más corto. Digamos, pues, que el alma se parece a las fuerzas combinadas de un tronco de caballos y un cochero; los corceles y los cocheros de las almas divinas son excelentes y de buena
b raza, pero los de las demás están mezclados. En primer lugar, nuestro guía conduce un tronco; después, de los caballos, uno es hermoso y bueno y de buena raza y el otro muy diferente del primero y diferente también en su origen. Nuestro tronco no puede dejar de ser penoso y difícil de guiar.

Hay que intentar decir en qué sentido al viviente se le llama mortal e inmortal. Toda alma tiene a su cargo todo lo inanimado y recorre todo el cielo, encontrándose en los distintos momentos con formas distintas. Cuando es perfecta y alada se eleva en los cielos y gobierna todo el cosmos
c (τελέα μὲν οὖν οὔσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ), pero cuando ha perdido sus alas, se precipita hasta que se adhiere a alguna cosa sólida, donde fija su morada, y toma un cuerpo terreno, que parece moverse a sí mismo por la fuerza de aquella; y a este todo, alma y cuerpo unidos, se le llama ser vivo y recibe el sobrenombre de mortal. En cuanto al nombre de inmortal no se puede definir con un razonamiento, pero nosotros nos lo imaginamos, sin haber visto ni conocido suficientemente
d a Dios, como un viviente inmortal que tiene alma y que tiene cuerpo, unidos desde toda la eternidad. (ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἰκανῶς νοήσαντες θεὸν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν αἰεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα). Pero que ésto sea y se diga, como Dios quiera. Nosotros vamos a ocuparnos de la causa de la pérdida de las alas, por qué se desprenden del alma. Es ésta.

La virtud de las alas consiste en levantar lo pesado, elevándolo hasta donde vive la raza de los dioses y donde el alma comulga más con lo divino que todas las cosas temporales. Lo bello, lo bueno y todo lo semejante es divino. Con

e estas cosas, precisamente, las alas del alma se alimentan y crecen en grado sumo; pero con lo vengonzoso, lo malo y las cosas contrarias a aquéllas se consumen y perecen.

247 El gran guía que está en el cielo, Zeus, se adelanta el primero conduciendo su carro alado, ordenando y vigilando todo (ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς, ἐλαύνων πτηνὸν ἄρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος). Le sigue el ejército de los dioses y demonios, ordenado en once partes, pues solamente Estía permanece en la morada de los dioses. Todos los demás dioses, ordenados en número de doce, andan y guían según la orden que cada uno tiene. Muchas, efectivamente, y llenas de felicidad son las contemplaciones de los giros que en el cielo realiza la bienaventurada raza de los dioses, cuando hace cada uno lo que le corresponde y le sigue siempre el que quiere y puede, pues la envidia no existe en el coro divino.

Quando van al festín y al banquete que les espera, avanzan por camino escarpado hasta la cima más elevada de la bóveda de los cielos. Los carros de los dioses, mantenidos siempre en equilibrio por corceles dóciles al freno, suben sin esfuerzo; los otros caminan con dificultad, porque el corcel malo pesa sobre el carro inclinado y le arrastra hacia la tierra, si no ha sido sujetado por su cochero. Entonces se le presenta al alma un esfuerzo y una prueba definitiva. Las llamadas inmortales, cuando llegan a la cumbre del cielo, caminan por fuera, se ponen de pie sobre las espaldas del cielo, el giro circular les hace girar y contemplan lo que está fuera del cielo.

d La región supraceleste no la ha celebrado ni la celebrará nunca ningún poeta. Así es: (hay que atreverse, en efecto, a decir lo verdadero, sobre todo al hablar de la verdad) la esencia que esencialmente existe, sin color, sin forma, impalpable, visible únicamente para la razón, piloto del alma, en torno a la cual está la verdadera ciencia, ocupa este lugar. Del mismo modo que la razón de Dios se alimenta de contemplación y ciencia sin mezcla, la razón de toda alma, que quiere recibir lo que le conviene, gusta de ver después de algún tiempo el ser y, viendo la verdad, se alimenta y goza hasta que el giro circular en su vuelta le conduce al

mismo lugar. En esta revolución contempla la justicia en sí, la sabiduría, la ciencia, pero no aquélla en la que existe cambio, la que es distinta en cada uno de los que nosotros e llamamos seres, sino la ciencia de lo que es esencialmente ser. Y después de estar saciada, se sumerge de nuevo dentro del cielo y marcha a su morada...

248 Tal es la vida de los dioses. Entre las almas, la que sigue mejor a Dios y le imita levanta la cabeza de su cochero hasta las regiones exteriores y se ve arrastrada por el movimiento circular, pero molestanda por sus corceles, apenas puede entrever las esencias. Hay otras que tanto suben como bajan y que, arrastradas acá y allá por sus corceles, aperci-ben ciertas esencias y no pueden contemplarlas todas. En fin, otras almas siguen de lejos, como las primeras, aspirando a elevarse hacia las regiones superiores, pero sus esfuerzos son impotentes; están sumergidas y errantes en los espacios inferiores y, pisando y empujándose unas a otras, intentando una adelantar a la otra. Entonces ya no hay más que confusión, combate y lucha desesperada y, por la poca maña de sus cocheros, muchas de estas almas se ven lisiadas y otras ven caer una a una sus alas; todas, después de esfuerzos inútiles e impotentes para elevarse a la contemplación del ser absoluto, se alejan y apartándose se alimentan de alimento aparente. Todo el esfuerzo tiende a contemplar la llanura de la verdad, donde está; y el pasto adecuado a la parte mejor del alma procede de aquella pradera; y la fuerza de las alas, por la que el alma se eleva, se alimenta de él⁸⁷.

349 b “Es preciso, por tanto, que el hombre comprenda lo expresado por la idea; que vaya de la multitud de las sensaciones a la unidad percibida por la razón. Este es el recuerdo (ἀνάμνησις) de lo que nuestra alma vio, cuando acompañaba a Dios, y cuando, despreciando lo que nosotros llamamos seres, se elevaba hacia el ser esencial. Por eso, en justicia, solamente la razón del filósofo es alada, ya que, en la medida de sus fuerzas, recuerda aquellas cosas en relación a las cuales Dios, siendo Dios, es divino⁸⁸.”

⁸⁷ 245 d-248 c.

⁸⁸ 249 b-c.

Por el momento nos interesa subrayar unos cuantos hechos que se refieren a Zeus, el dios supremo que encabeza la procesión de los dioses y de las almas para contemplar la realidad inteligible.

a) Zeus es un alma divina, dotada de inteligencia, unida a un cuerpo. La primera clase de almas "perfecta y alada que se eleva en los cielos y gobierna el cosmos" (246b-c) comprende el alma de los dioses subordinados y la de Zeus. Basta observar que este alma μετεωροπορεῖ y para acercarse a los dioses el alma humana debe ser también, δύναμις μετεορίζουσα (246d). Además, este género de almas "gobierna todo el cosmos", πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ, (246c) y Zeus también, διακοσμῶν πάντα (246e), tiene a los demás dioses a sus órdenes. El alma de Zeus posee razón que le sirve de piloto y le permite contemplar la suprema realidad inteligible. (247c). En 246c-d se nos dice que está unida eternamente con un cuerpo, pero, dadas las precauciones que toma Platón⁸⁹, parece que se trata de una concesión al paralelismo entre el viviente mortal e inmortal, un desbordamiento de la comparación semejante al que hemos encontrado en el libro X de la *República*.

b) Este ser viviente, eterno, racional, tiene con el mundo unas relaciones. *Vivificación*: Si el alma no existiera "el cielo entero y todos los seres que han recibido la existencia, se postrarían en una profunda inmovilidad" (245d), pues el alma es "principio y fuente de todo movimiento" (245c). *Ordenación y cuidado*: "Gobierna todo el cosmos" (246c), "ordena y cuida de todo" (246e).

2. El mito del *Fedro*, según hemos visto, tenía por misión explicar la *anámnesis*, procedimiento mediante el cual el alma conoce. Describiendo su existencia preterrena, su caída a este mundo y su encarnación, presentaba el fundamento que obliga al hombre, cuando quiere conocer, a recordar las realidades ideales que contempló siguiendo el cortejo de los dioses. El mito del *Político* tiene también una función semejante. En él se trata de proponer un ejemplo para una mejor definición del gobernante. Igual que en el *Sofista*, Platón ensaya aquí sucesivas definiciones y, entre otras, la que cualifica al político como "pastor de hombres". Importa mucho señalar el contexto de la narración mítica, que Platón mismo subraya con especial interés. Antes de comenzarla nos habla de su utilidad "para explicar

⁸⁹ 246 c, πλάττομεν; 246 d. ταῦτα μὲν δὴ, ὅπη τῷ θεῷ φίλον, ταύτη ἐχέτω τε καὶ λεγέσθω.

la naturaleza del rey" y, al acabarla, recoge sus enseñanzas y las aplica al gobierno de la ciudad. "Por esto hemos introducido el mito", εἰς γὰρ τὴν τοῦ βασιλέως ἀπόδειξιν⁹⁰. Todo el drama de la acción está dirigido en este sentido. Interesa, sobre todo, resaltar que sobre el desorden del mundo, sobre sus ciclos de destrucción y restauración hay un poder divino que lo cuida y lo ordena providentemente.

"Tomemos una buena parte de una extensa fábula y, enseguida, separando siempre como en las indagaciones precedentes, una parte de otra, hagamos de manera que encontremos el último objeto de nuestra indagación"⁹¹. El extranjero recuerda el prodigio que ocurrió con ocasión de la querrela de Atreo y Tiestes: el cambio de salida y puesta del sol y de los demás astros. Ahora salen por un lugar opuesto al que salían antes. Dios, queriendo atestiguar su presencia a Atreo, determinó hacer este prodigio, pero nadie ha hablado todavía de cuál sea la causa de estos fenómenos. El extranjero lo va a intentar.

269 c "Escucha. Este universo es unas veces dirigido en su marcha por Dios mismo que le imprime un movimiento circular (ὁ θεὸς συμποδηγεῖ πορευόμενον καὶ συγκυκλεῖ) y otras lo abandona, como cuando sus revoluciones han llenado la medida del tiempo marcado. El mundo, entonces, dueño de su movimiento, describe un círculo contrario al primero porque d es un ser vivo y ha recibido la inteligencia de aquél que desde el principio le ordenó con armonía (ἐκ τοῦ συναρμόσαντος αὐτὸ κατ' ἀρχάς). Este retroceder es necesariamente innato en él, por esta causa.

Soc. ¿Por cuál?

Ext. Ser siempre, de la misma manera, en igual forma y en mismo ser, es privilegio único de los seres más divinos. La naturaleza del cuerpo no pertenece a este orden. Lo que hemos llamado cielo y mundo ha sido dotado de una multitud de cualidades admirables por parte de aquél que lo engendró (παρὰ τοῦ γεννήσαντος), pero participa al mismo tiempo de la naturaleza del cuerpo. De aquí procede que le es absolutamente imposible escapar a toda especie de mudanza, pero, por lo menos, en cuanto es posible, se mueve en el mismo

⁹⁰ 269 c.

⁹¹ 268 d.

lugar, en el mismo sentido y siguiendo un solo movimiento. He aquí por qué el movimiento circular es en él propio, porque es el que se aleja menos del movimiento de lo que se mueve por sí mismo. Moverse por sí mismo desde toda la eternidad sólo puede hacerlo aquél que conduce todo lo que se mueve (αὐτὸ δὲ ἑαυτὸ στρέφειν αἰεὶ σχεδὸν οὐδενὶ δυνατὸν πλὴν τῷ τῶν κινουμένων αὐ πάντων ἡγουμένῳ) y este ser no puede mover tan pronto de una manera como de otra contraria.

270 Todo esto prueba que ni se puede decir que el mundo se da a sí mismo el movimiento desde toda la eternidad, ni que recibe de la divinidad dos impulsos contrarios, ni que es puesto alternativamente en movimiento por dos divinidades de opiniones opuestas. Sino que, como decíamos antes y es la única hipótesis que nos queda, tan pronto, dirigido por una causa divina superior a su naturaleza, recobra vida y recibe del Artesano nueva inmortalidad (τότε μὲν ὑπ' ἄλλης συμποδηγεῖσθαι θείας αἰτίας, τὸ ζῆν πάλιν ἐπικτώμενον καὶ λαμβάνοντα ἀθανασίαν ἐπισκευαστήν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ), como, cesando de ser conducido, se mueve por sí mismo y se ve de este modo abandonado para realizar miles de revoluciones retrógradas, ya que su masa inmensa, suspendida igualmente por todas partes, gira sobre un punto de apoyo muy estrecho⁹².

El mundo, por consiguiente, tan pronto describe un círculo en el sentido actual como en sentido contrario; hecho, que constituye la más grande y completa de las revoluciones celestes. También entonces se realizan los cambios más trascendentales para los que habitamos en este mundo. En frases llenas de plasticidad habla Platón de cómo los cabellos blancos de los ancianos se volvieron negros; las mejillas de los que tenían barba, al recobrar su tersura, restituían la pasada juventud; y los miembros y el cuerpo de los jóvenes, al disminuir de talla, quedaban reducidos a las dimensiones de un recién nacido. Fue cuando el hombre perdió la facultad de engendrar y surgieron unas generaciones surgidas de las entrañas de la tierra.

⁹² 269 c-270 a.

Todo esto sucedía cuando Dios, vigilando sobre el universo entero, presidía su primer movimiento (αὐτῆς πρώτον τῆς κυκλήσεως ἦρχεν ἐπιμελούμενος ὅλης ὁ θεός). Como hoy, las diferentes partes del mundo estaban divididas por regiones entre los dioses que las dirigían. Los animales, divididos en géneros y en grupos, eran dirigidos por los demonios que, como pastores divinos, sabían proveer todas las necesidades del rebaño que les estaba encomendado, de suerte que ni veían bestias feroces, ni los animales se devoraban unos a otros, ni había guerra ni riña de ninguna clase. Todos los demás bienes que resultaban de este orden de cosas serían infinitos si se fueran a contar. Entre ellos, la facilidad que los hombres tenían para proporcionarse el alimento, se debía a que Dios mismo conducía y vigilaba a los hombres en la misma forma que hoy los hombres, a título de naturaleza más divina, conducen las especies inferiores⁹³.

272 d “Cuando terminó la época que comprende todas estas cosas y sobrevino una revolución, y la raza nacida de la tierra e hubo perecido toda entera, y cada alma hubo pasado por todas sus generaciones y entregado a la tierra las semillas que le debía, sucedió que el Piloto del Todo (τοῦ παντός ὁ κυβερνήτης), soltando el agarro del timón, se apartó a su puesto de observación, y la necesidad y su impulso congénito arrastraron al mundo en dirección contraria. Todos los dioses que, de acuerdo con la divinidad suprema, gobernaban las diversas regiones, testigos de estos hechos, abandonaron a su vez las partes del universo, a ellos confiadas.

273 Éste recobrado sobre sí mismo, en un movimiento retrógrado, arrastrado en dos direcciones opuestas, la del orden de cosas que comenzaba y la del que concluía, produciendo en sí mismo una gran conmoción, causó una nueva destrucción. Después de esto, una vez que pasó el tiempo suficiente, y cesaron las turbaciones y la agitación, y de las convulsiones se obtuvo la calma, marchaba con orden en su carrera acostumbrada, teniendo cuidado y dominio de sí y de lo suyo, recordando en la medida de sus fuerzas la enseñanza b de su Autor y Padre (τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς ἀπομνημονεύων διδαχὴν). En un principio se ajustaba a éstas con

⁹³ Cfr. 271 d-e.

exactitud, pero después ya con negligencia. La causa de esto era el elemento material de su constitución, que tiene su origen en la antigua naturaleza, que participó en un gran desorden, antes de llegar al orden actual.

En efecto, todo lo que el mundo tiene de bello, lo ha recibido de aquél que le ha dispuesto (παρὰ τοῦ συνθέντος); y todo lo malo e injusto que sucede en la extensión de los cielos, procede de su estado anterior, del cual lo recibe para transmitirlo a los vivientes. En compañía de su Piloto (μετὰ μὲν οὖν τοῦ κυβερνήτου) engendra en los vivientes, que alimenta en su seno, poco mal y mucho bien. Mas cuando se separa de él, durante el tiempo próximo a la separación, conduce todo muy bien, pero a medida que el tiempo pasa y el olvido llega, el estado del antiguo desorden domina más en él; y al fin del tiempo florece tanto, que, haciendo una mezcla de poco bien y una gran parte de lo contrario, llega al peligro de la destrucción de sí mismo y de las cosas que hay en él. Por esto, precisamente, también entonces el Dios ordenador (θεὸς ὁ κοσμησῶν) dándose cuenta de que estaba en dificultades, preocupado de que agitado por la turbación, disuelto, se sumergiera en el mar sin límites de la semejanza, sentándose de nuevo sobre su timón, volviendo lo que estaba enfermo y disuelto al giro primero en torno a sí mismo, ordena y, restaurándole, le hace inmortal e imperecedero. Este se dice que fue el fin de todas las cosas⁹⁴.

Prescindiendo de los detalles de la actuación de Dios en la vida del mundo, vamos a señalar unos rasgos que lo caracterizan, paralelos a los que hemos encontrado en los pasajes dialécticos y en el Dios supremo del mito del *Fedro*.

Este divino *Piloto* es causa que engendra (270a, 269a). El mundo con relación a él es un "efecto engendrado", obra, producto. El modo como se realiza esta generación tiene tres aspectos: a) Su ser divino, capaz de moverse desde toda la eternidad (269e), le ha dado el impulso para que él también comenzara a moverse con giros circulares (269c). Estos dos hechos nos prueban indirectamente que *Dios es alma racional*. Alma porque solamente ésta posee el movimiento in-

⁹⁴ 272 d-273 e.

trínseco y eterno. Racional porque los giros circulares del mundo se asemejan al movimiento de Dios (269e), y sabemos que en Platón el movimiento en círculo corresponde a un origen inteligente. b) Cuando el mundo está a punto de sumergirse en el desorden, Dios interviene y *lo ordena*, κοσμεῖ (273e), ἐκ τοῦ συναρμόσσαντος (269d). c) Dios es también el pastor divino que *cuida* de los hombres, ἐπιμελούμενος (271d), οἷον νομῆς θεῖοι (271d).

3. El *Timeo* nos presenta definitivamente perfiladas la persona y la obra del Demiurgo. Platón ha querido sintetizar en él toda la teología del Dios-Artesano que en los diálogos anteriores había sido expuesta en sus detalles, ya dialéctica ya míticamente. Y ha preferido hacerlo en un mito. Sin embargo, hay un hecho que le cualifica y le distingue de los dos que hasta ahora hemos anotado. Los mitos del *Fedro* y del *Político* no tienen en sí mismos su razón de ser; están ordenados a explicar otro elemento del diálogo. En un caso se tratará de precisar el proceso del conocimiento, en otro de definir el político; pero en uno y otro se trata de simples métodos de explicación. En cambio el mito del *Timeo* tiene una unidad orgánica y una función propia. Pretende, sencillamente, ser una cosmología. En el conjunto de la obra se integra como una de tantas partes del *Timeo*: la astronomía, la física, la higiene, etc. Todas ellas están unidas bajo el denominador común del hombre que viene a ser el vínculo que da unidad a esta variada enciclopedia. También en la descripción cosmológica ocupa el hombre un lugar de excepción como microcosmos, pero esto no priva al mito de su personalidad propia.

Buena muestra de la trascendencia que Platón quiere dar a la doctrina expuesta en el mito, es la oración que al comienzo dirige Timeo a Dios para que le inspire palabras oportunas e ilumine a los oyentes en su comprensión. Además, y esto no ha sido siempre subrayado suficientemente, el mito está precedido de una breve y clara exposición dialéctica en la que se sintetizan todos los elementos que más tarde aparecerán dramatizados en la gran escena cósmica. No sería preciso recurrir a la comparación de otros diálogos para valorar lo que de verdad se encierra en este mito. La misma contraposición dentro del diálogo, entre la exposición dialéctica y la mítica, resalta suficientemente lo verdadero de lo imaginado, el esquema doctrinal del ropaje mítico.

27 d "En mi opinión hay que distinguir en primer lugar estas co-

28 sas: lo que existe siempre sin haber nacido y lo que nace siempre sin existir nunca. Lo primero es comprendido por el pensamiento acompañado de razonamiento, porque subsiste lo mismo; lo segundo es representado por la opinión acompañada de la sensación, porque nace y parece sin existir jamás verdaderamente.

Todo lo que nace proviene necesariamente de una causa, pues es imposible que todo lo que no tiene causa, tenga generación. Su artesano, con la vista fija en lo que no cambia, usando este modelo, realiza su idea y virtud, todo lo lleva a buen término, por necesidad, pero cuando mira a lo engendrado, utilizándolo como modelo, lo realiza mal. (Πάν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι παντί γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτ' ἔχον βλέπων αἰεὶ, τοιοῦτ' ἂν τι προσχρῶμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν· οὐ δ' ἂν εἰς γεγονός, γεννητῶ παραδείγματι προσχρῶμενος, οὐ καλόν). El cielo todo o el cosmos..., hay que investigar sobre él en primer lugar lo que hay que investigar en todo caso al principio, si existía siempre, sin tener comienzo alguno de generación o si llegó a ser partiendo de algún principio. Llegó a ser, pues es visible y tangible y tiene cuerpo; y todas las cosas tales, son sensibles; y las sensibles, c que se perciben por la opinión con la sensación, aparecen como llegadas al ser y engendradas. De lo engendrado decimos además, que es necesario que proceda de una causa. Encontrar al Autor y Padre de este Todo es difícil y es imposible que el que le encuentre, le dé a conocer a los demás. (Ὁ δὲ πᾶς οὐρανὸς ἢ κόσμος... σκεπτέον δ' οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν αἰεὶ, γένεσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. γέγονεν· ὁρατὸς γὰρ ἀπτόσ τε ἔστιν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δ' αἰσθητά, δόξη περιληπτά μετ' αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη. Τῶ δ' αὖ γενομένῳ φάμεν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν).

Esto hemos de investigar a su vez sobre él: conforme a
 29 qué modelo el que ha fabricado [el universo] lo ha construido; si ha sido conforme a lo que es de la misma manera e igual o según lo que ha llegado a existir. Si el mundo es bello y su artesano es bueno, claramente tuvo fijos los ojos en lo eterno... En efecto aquél es la más bella de las cosas creadas; y éste la mejor de las causas. Engendrado así ha sido fabricado según lo que se percibe por el razonamiento y la inteligencia y que es lo mismo. Siendo esto así, el cosmos
 b de toda necesidad es copia de algo. (Τόδε δ' οὖν πάλιν ἐπισκεπτέον περὶ αὐτοῦ, πρὸς πρότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταίνόμενος αὐτὸν ἀπηργάζετο, πρότερον πρὸς τὸ κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός. εἰ μὲν δὴ καλὸς ἔστιν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίων ἔβλεπεν... ὁ μὲν γὰρ κάλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων. οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτά ἔχον δεδημιούργηται· τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὐτῶν πάσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι).⁹⁵

Un momento antes de continuar su exposición, Platón nos hace una advertencia. Ha partido de una diferencia fundamental, la separación entre "lo que es" y "lo que llega a ser". A esta división en el orden del ser, sucede otra en el orden del conocer: la verdad y la opinión. Es un paso hacia el mito, que viene a continuación.

"No te admires, Sócrates, de que nosotros en mucho de muchas cosas, como los dioses y el origen del Todo, no lleguemos a ser capaces de establecer razonamientos que concuerden de todo en todo consigo mismos y que estén exactamente determinados. Debeis contentaros, si los damos con no menos probabilidad que otro, acordándoos de que yo, que hablo, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana; de modo que, aceptando en estas cosas un mito probable, conviene que no traspasemos estos límites"⁹⁶.

29 d "Digamos por qué causa el Ordenador ha organizado la generación y este Todo. Era bueno y para el bueno, no exis-

⁹⁵ 27 d-29 b.

⁹⁶ 29 c-d.

te ninguna envidia jamás respecto de nada. Extraño a este e sentimiento, quiso que todas las cosas, en cuanto fuera posible, fueran semejantes a él mismo. (Λέγωμεν δὴ δι' ἦντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστάς συνέστησεν. Ἄγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδείς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ).

- 30 Queriendo, pues, Dios que todo fuera bueno y, en lo posible, nada malo, tomando así todo lo visible, que no tenía tranquilidad, sino que se movía sin cuidado y sin orden, lo pasó del desorden al orden, considerando que esto era absolutamente mejor que aquello. (Βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἠγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον). No era ni es lícito al que es el mejor hacer otra cosa que lo más hermoso. Razonando, pues, encontró que de los seres que tienen naturaleza visible, ninguna obra que carezca de b inteligencia puede ser más hermosa que todo lo que tenga inteligencia completa; que es imposible que la inteligencia esté presente en alguien sin el alma. Según este razonamiento, poniendo la inteligencia en el alma y el alma en el cuerpo, formó el Todo, de modo que al acabarlo fuera la obra más bella y buena, según su naturaleza. Así, pues, probablemente es preciso decir que este cosmos viviente, animado, verdaderamente dotado de razón ha sido engendrado c por la providencia divina. (Οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔνουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν).
- Aceptado esto, hemos de decir a continuación, a semejanza de qué viviente el ordenador le ordenó. A ninguno de los comprendidos por su naturaleza bajo el concepto de parte le reconocemos esta dignidad, pues nada de lo que se parece a lo imperfecto puede ser bello. El ser que comprende como partes todos los vivientes, tomados individualmente o por géneros, he aquí diremos, el modelo del universo. Este encierra en sí todos los vivientes inteligibles, como este mundo nos abraza a nosotros mismos y a todos los seres visibles. d

(Τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιώσαι βουληθεὶς ζῷον ἐν ὄρατόν, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε). Porque Dios, queriendo hacerlo lo más semejante posible a lo más bello y a lo más perfecto entre las cosas inteligibles, ha hecho un solo animal visible, el

31 cual envuelve a su vez todos los animales particulares congéneres⁹⁷.

El texto dialéctico que ha iniciado la cosmología y el comienzo del relato mítico que acabamos de transcribir, nos han mostrado un hecho fundamental: las dos coordenadas en las que ha de realizarse la acción creadora de Dios son la causalidad eficiente del Obrero que "forma" y la causalidad ejemplar del "modelo" adoptado. Ambos elementos aparecen descritos, con mayor perfección que en diálogo alguno, a través de los numerosos incidentes de la acción cosmogónica. Puesto que todo el relato, en su conjunto y en sus partes, ha de ser objeto especial de nuestro estudio, prescindimos ahora del resto de la narración que transcribiremos e interpretaremos, en su momento oportuno, a lo largo de nuestro trabajo.

3. INTERPRETACIONES DEL DEMIURGO

La teología de Platón ha permanecido siempre viva e inquietante. Teólogo y maestro de espiritualidad ha atraído, y continúa atrayendo la atención de los hombres de Occidente. Por ello, si quisiéramos ver con perspectiva histórica la interpretación que ha merecido su concepción de Dios desde los primeros discípulos de la Academia hasta los trabajos más recientes de los últimos años, deberíamos hacer la historia entera de toda la crítica platónica. Sin embargo, esto no prestaría demasiada utilidad a nuestro intento. Por razones que expusimos en la introducción, los testimonios de los críticos antiguos ofrecen escasas aportaciones a una interpretación científica de la teología platónica. Por el contrario, los modernos historiadores de la Filosofía griega han dado el paso primero hacia una seria interpretación. En más o en menos se han atendido a los textos. Lo que no han podido evitar han sido las perspectivas de los distintos mo-

⁹⁷ 29 d-31 a.

mentos históricos en que han vivido y que han podido en algún momento enturbiar su punto de partida. A pesar de ello, sus intentos han de ser tenidos en cuenta para aprovechar sus hallazgos y aprender objetividad en sus planteamientos. Ninguna de sus opiniones ha pasado en vano. Todas, positiva o negativamente, han colaborado a construir la interpretación actual de la teología de Platón. Con ellas, ha de contar, como factor importante al lado de los textos, quienquiera que pretenda, a la altura de nuestro tiempo, plantear de nuevo el viejo problema.

El primer punto obligado de referencia es la obra de E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*. Hoy, casi a cien años de distancia, se presenta ésta como el primer ejemplo de historia científica del pensamiento griego. El contacto continuado con los textos, la prudente ponderación de sus juicios y la amplitud y seriedad con que Zeller la acometió, han hecho de ella una obra clásica a la que es preciso acudir. Para entender su interpretación de la teología platónica, hay que notar su punto de partida. Basándose, entre otros, en los textos del *Sof.* 248 ss. y *Fed.* 95e-99, cree que las ideas son *causas inmanentes* de las cosas. Esta causalidad que las caracteriza hace de ellas no simples formas o géneros, sino "fuerzas vivientes creadoras"⁹⁸. La Idea de Bien, cima suprema del mundo ideal, causa del ser y del conocer, es el "único Dios invisible, el Formador y Padre de todas las cosas"⁹⁹. El Demiurgo del *Timeo* no es otra cosa que la presentación mítica de esta Realidad creadora. Es que para Platón la filosofía no es una actividad teórica, sino eminentemente práctica, es amor, vida, religión. El principio más alto de su filosofía es el ser supremo de su teología, su Dios. Platón "se tranquilizaba con los pensamientos generales de que ambas cosas expresaban lo mismo; que las ideas eran la verdadera divinidad y que la Idea más alta se unía con la Divinidad más alta"¹⁰⁰.

La excelente tesis doctoral de K. Stumpf intenta confirmar la interpretación de Zeller, dándole un serio fundamento. Ambos coinciden en el origen del planteamiento. La idea es "el ser que se mueve a sí mismo por su vida y pensamiento"¹⁰¹. Dios es ciertamente el al-

⁹⁸ o. c., 688.

⁹⁹ *Ibid.*, 927.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 717.

¹⁰¹ *Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten*. Diss. Göttingen. Halle, 1896, 20.

tísimo νοῦς que, como Principio del orden racional, domina el Todo; es el δημιουργός, como principio actuante en el mundo; es el Alma primera, como causa del movimiento. Además de estos nombres, tiene otro que en todo se corresponde con los anteriores, Idea de Bien, entre la cual y la divinidad hay "una identidad perfecta"¹⁰².

Un punto de vista nuevo de excepcional interés ofrece la obra de J. Burnet, *Greek Philosophy I: Tales to Plato* publicada en Londres en 1892. Su interpretación ha trazado, en buena parte, el camino que más tarde había de seguir la crítica inglesa. Platón ha roto con el concepto tradicional de la divinidad al afirmar que "Dios era un alma viviente y que Dios era bueno"¹⁰³, aunque no hemos de identificar su concepción de la divinidad con la de los modernos teístas. Se trata de "una Inteligencia (νοῦς) que existe en un alma"¹⁰⁴. No se identifica con la idea de Bien porque "el Bien no es un alma, sino una "forma"¹⁰⁵.

T. Gomperz sigue el mismo camino de Zeller. La causalidad de las ideas y, concretamente, de la idea de Bien, le conduce a considerar a ésta como la divinidad más alta¹⁰⁶. El Demiurgo es "el mismo principio que en la "República" se presenta como "Idea de Bien"". La única diferencia es que en el *Timeo* adquiere una cierta personalidad¹⁰⁷.

En el pensamiento teológico de Platón, cree Lutoslawski, hay dos etapas bien definidas. La *República* significaría el momento de transición. Si, hasta ahora, la Idea de Bien había tenido carácter de divinidad, a partir del pasaje 596 b ss., esta idea se ha convertido en el Demiurgo y las demás ideas en "pensamientos de Dios"¹⁰⁸. Este Demiurgo es un alma que reina sobre la jerarquía de los dioses. La causa de esta evolución hay que buscarla en una honda transformación que se ha operado en la teoría del conocimiento. Ahora ya no son las ideas, sino el alma, el punto central¹⁰⁹ y, paralelo al cambio gnoseológico, corre el teológico.

¹⁰² *Ibid.*, 84, cfr. 90.

¹⁰³ 336.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ 337.

¹⁰⁶ *Griechische Denker*. Leipzig, 1903, II, 386, 87.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 485, cfr. 486-7, 605.

¹⁰⁸ W. LUTOSLAWSKI, *The Origin and Growth of Plato's Logic*. London, 1905. 477, 501.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 494.

Tanto el demiurgo como el alma del mundo, según V. Brochard, pertenecen al mundo del devenir y están en situación de inferioridad con relación al mundo de las esencias perfectas, que está presidido por la idea de Bien. Aquél ha de ser considerado "como un ser inferior y derivado, subordinado a las ideas, como el Zeus de la Religión griega está subordinado al *fatum*, con la diferencia de que en el sistema del filósofo griego lo que domina a la divinidad no es ya una fuerza ciega y sorda, sino al contrario, lo supremo inteligible y la suprema perfección"¹¹⁰. Su ser incluso está compuesto, participa "de las Ideas, de la Idea de Bien, de la Idea de la Perfección, quizás hasta de la de Viviente en sí, ἀποζῶον, mencionado en el *Timeo*"¹¹¹.

P. Bovet en su tesis doctoral *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues*, publicada en Ginebra en 1903, sigue de cerca el pensamiento de Lutoslawski. Durante la primera parte de la enseñanza platónica, que abarca el estudio de las cuestiones morales de los diálogos socráticos y de la problemática de las ideas en los de madurez, Dios es extraño a su sistema filosófico. "Nada autoriza a identificarle, como se hace corrientemente, con la idea suprema de bien; nada obliga a hacer de él, ni un principio destinado a explicar las ideas mismas, ni una realidad substancial subordinada o yuxtapuesta a las ideas para explicar el mundo sensible"¹¹². En la segunda etapa de su pensamiento las ideas pasan a ser nociones del alma. Entonces Dios es el Alma perfecta y al propio tiempo causa universal y primera de todo, el creador del mundo¹¹³.

C. Edwar ha interpretado la teología de Platón en su obra *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* publicada en Glasgow en 1904. Dos son los puntos a los que dedica especial atención y estudia a través de los diálogos: las ideas y el alma. La idea está por encima de las diferencias de sujeto y objeto, de pensamiento y esencia y se expresa en ambos¹¹⁴. Partiendo de que el παντελῶς ὄν sintetiza y expresa en sí el ser y el pensar, encuentra el Dios de Platón en la idea de Bien que viene a ser la cúspide de uno y otro. Es en la *República* en donde encontramos fundada la teología especulativa,

¹¹⁰ *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Buenos Aires, 1945. Colección de artículos publicados a comienzos de siglo en *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie* (1900) y en *L'Année Philosophique* (1901-1908) 38-39.

¹¹¹ *Ibid.*, 85.

¹¹² *Ibid.*, 177.

¹¹³ *Ibid.*, 178.

¹¹⁴ Utilizamos la traducción alemana. *Die Entwicklung der Theologie in der griechischen Philosophie*. Halle, 1909, 134 ss.

cuando se nos describe aquella Idea suprema que más tarde aparecerá en el *Filebo* como el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ θεῖος y en el *Timeo* como Dios creador¹¹⁵. El demiurgo, dios bueno, es, entonces, la forma mítica que expresa la actuación de este Ser en el cosmos.

En O. Apelt no encontramos pensamiento distinto del de Zeller. "Dios es el formador del mundo (*causa efficiens*)"¹¹⁶ pero no se distingue del poder originario de creación que tienen las ideas. El *nous* divino del *Filebo* viene a representar la totalidad de las ideas y es el mismo ser que en forma mítica aparece como dios en el *Timeo*¹¹⁷.

Taylor sigue la orientación de Burnet. La Belleza y el Bien, que se identifican, aunque posean el grado sumo de realidad, no son considerados por Platón como la divinidad. Esta está atribuida al alma del mundo¹¹⁸. En el *Timeo* encontramos una contraposición entre *causa efficiens*, creadora del mundo en el pleno sentido de la palabra, y una *causa formalis* constituida por el mundo de las ideas¹¹⁹. "Dios, según Platón, es una ψυχή y las εἶδη no son estados o actividades de las ψυχῶν, son objetos que las ψυχῶν piensan y conocen"... "El demiurgo del *Timeo* es exactamente la "ψυχή mejor" de la cual se dice en las *Leyes* que es la fuente de los grandes movimientos cósmicos ordenados"¹²⁰.

Los presupuestos neokantianos inspiran la interpretación que da Natorp de la teoría de las ideas y también de la teología platónica. El Demiurgo, el Dios creador del mundo, no significa otra cosa que "das Prinzip der Gesetzlichkeit". Este principio es la causa de todo lo bueno y lo bello que hay en el mundo. Como lo bueno y lo bello pueden reducirse al principio de la medida, se identifican expresamente con el divino Formador del mundo¹²¹. La esencia de la divinidad consiste en ser la realizadora del orden y, en la medida que lo realice, adquiere la categoría divina. Por ello afirma Natorp que "la idea de Bien no es Dios, sino que Dios es la idea de Bien"¹²².

Wilamowitz cree que, de la misma manera que el devenir es un todo animado por un alma, en el mundo de las esencias hay una que abarca a las demás: la idea de Bien, la divinidad suprema. Su acción,

¹¹⁵ *Ibid.*, 121-2, 154.

¹¹⁶ *Platonische Aufsätze*. Leipzig/Berlin, 1912, 20

¹¹⁷ *Ibid.*, 30.

¹¹⁸ *Plato, The Man and his Work*. London, 1917, 231-2.

¹¹⁹ *Ibid.*, 441-2.

¹²⁰ A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, 1928, 82.

¹²¹ P. NATORP, *Platons Ideenlehre*. Leipzig, 1903, 336.

¹²² *Ibid.*, 315.

como "causa y fin del devenir", la explica Platón diciendo que Dios ha formado el mundo. "Sin embargo su Dios ha sido siempre el Bien, lo Verdadero, lo Bello, que penetra, mueve y anima todo"¹²³. Para esta realidad divina ha evitado el nombre de θεός porque en griego posee solamente valor predicativo y, al aplicarle tal nombre, lo hubiera profanado¹²⁴. El Demiurgo, Creador y Padre de todo es "la Idea de Bien personificada"¹²⁵. Por consiguiente el relato cosmológico del *Timeo* es un puro mito¹²⁶.

Para More no existe una identificación de Dios con el alma del mundo¹²⁷ ni tampoco con el mundo ideal. Para Platón, hay que subrayarlo con énfasis, "Dios no es una entidad ilusoria, mucho menos una abstracción metafísica, sino verdaderamente el autor y padre del mundo"¹²⁸. Al hablar del pasaje del libro VI de la *República*, cree que se identifican Dios y la idea de Bien, pero inmediatamente advierte que en la madurez de su pensamiento los distingue. "Dios, como bueno, es la causa eficiente; el mundo Ideal, incluido el Bien, es la causa final"¹²⁹.

La persona y la obra de Platón fue la gran preocupación de Constantin Ritter. A él debemos importantes análisis lingüísticos que han ayudado a precisar la cronología de los diálogos y a matizar el significado de algunos términos difíciles por su variado uso. Mérito suyo es también la gran obra de conjunto sobre la vida y la doctrina platónicas, *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehren*, que posteriormente resumió en una de sus últimas obras, *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*. Si Dios ha hecho el mundo a semejanza suya y del modelo eterno, cree Ritter que "él mismo es claramente el modelo, según el cual ha formado el mundo"¹³⁰. El Bien, pues, que es la idea más alta, se identifica con Dios¹³¹. Pero, por otra parte, Dios es "el Poder espiritual que actúa sobre el mundo y lo gobierna"¹³². En este sentido, el Demiurgo se identifica con el alma

¹²³ U. VON WILAMOWITZ MÖLLENDORF. *Platon, Leben und Werke*. Berlín, 1919, I, 583; *Der Glaube der Hellenen*. Berlín, 1931, I, 415-20.

¹²⁴ *Platon*. I, 418, cfr. 439.

¹²⁵ *Ibid.*, 589.

¹²⁶ II, 260.

¹²⁷ P. E. MORE, *The Religion of Plato*. Princeton, 1921, 223.

¹²⁸ *Ibid.*, 120.

¹²⁹ *Ibid.*, 170, n. 4.

¹³⁰ *Kern*, 318; cfr. *Platon*. II, 755 ss.

¹³¹ *Kern*, 321.

¹³² *Plat.* II, 746.

del mundo¹³³. Claramente se deja entrever en esta identificación de Demiurgo y Modelo la propia filosofía monístico-idealista de Ritter que hace también de Platón un monoteísta¹³⁴.

El Bien, opina Frank, es el *Mysterium summum* que constituye el punto más alto y substancial de toda la filosofía de Platón.¹³⁵ Su potencia causal se desborda sobre el mundo. A la última causa originaria de la formación del mundo, Platón la llama el "bien", el agathon. Es idéntica con la idea más alta, con la "unidad" (monas); el Formador del mundo es para él solamente una comparación mítica para esta idea del bien. A partir de esta intuición hay que comprender lo más profundo de su filosofía¹³⁶.

Seguramente el estudio sobre Platón que ha ejercido más influencia en la crítica posterior, por su solidez y por sus atinados juicios, ha sido la obra de A. Diès. Para éste en el pensamiento platónico, el mundo inteligible y el intelecto, emanado y alimentado por él, son las dos fuentes desde las cuales la divinidad desciende y se propaga en el mundo¹³⁷. Frente a las ideas, el modelo, está el Dios-Demiurgo que las realiza en el devenir. En cuanto representan o simbolizan la divinidad suprema, podemos identificarlos, pero hay que distinguirlos en cuanto uno representa el lado objetivo y el otro el subjetivo del mundo ideal. Así, lo divino aparece en dos formas. "1. En tanto que objeto de nuestro intelecto o del Intelecto, designa el mundo inteligible, la unidad que encierra y sintetiza todas las especies ideales de vivientes y se llama un Dios Inteligible. 2. En tanto que sujeto que contempla y reproduce este modelo divino, se llama el Demiurgo o Dios"¹³⁸.

René Mugnier ha intentado precisar los distintos valores del adjetivo θεῖος en Platón y como conclusión de su estudio nos ha dado también una interpretación de su teología. "El Alma del mundo es Dios. No hay duda posible a este respecto y, como ha sido engendrada por Dios mismo, hay que admitir que es una emanación de Dios; mientras la Idea de Bien y el Demiurgo son principios no engendra-

¹³³ Kern. 317.

¹³⁴ *Ibid.*, 325.

¹³⁵ E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*. Halle, 1933, 109.

¹³⁶ *Ibid.*, 108.

¹³⁷ *Autour de Platon*. París, 1927, 542.

¹³⁸ *Ibid.*, 554. En esta misma línea su interpretación expuesta en *Introd. a las Leyes*. Col. Budé. XI, 1. París, 1951, 70-83 y en su reciente trabajo "Le Dieu de Platon" en *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur M. Mansion*. Louvain, 1955, 61-7.

dos, el Alma del mundo es un principio engendrado. Y con ella nos encontramos una tercera función, un tercer aspecto de la Divinidad: es no solamente el modelo del universo y la ordenadora suprema, es, además, la animadora del mundo, la que le gobierna, le dirige y vela sobre él por su providencia"¹³⁹.

Considera Festugière que es una gran mutilación reducir la Forma, εἶδος, a pura realidad inteligible, privándola de su cualidad divina, objeto de amor¹⁴⁰. Por otra parte, reconoce que Platón en el *Filipo* (28d ss., 30c ss., 31a), ha hecho a la causa universal inteligente y sabia. "Está uno inclinado a concluir que este Intelecto que es Causa suprema es idéntico al Uno, idéntico por consecuencia al Bien de la República, el cual estaba definido como principio no solamente de la inteligibilidad, sino también de la inteligencia. Esta asimilación de lo divino al Intelecto-Uno-Causa no presenta ninguna dificultad metafísica"¹⁴¹. Sin embargo, Festugière encuentra dificultades cuando trata de llevar este esquema teológico a los últimos diálogos, para cuya teología propone la explicación siguiente: Las necesidades cosmológicas del *Timeo* y el hecho de que el vulgo no sería capaz de alcanzar esta divinidad tan alta, ha movido a Platón a proponer como Dios el Alma del Mundo, en el *Timeo* y las *Leyes*. "El Demiurgo no es en verdad más que un doble mítico del Alma del Mundo la cual, no lo olvidemos, está provista de un intelecto (νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ 30b5)"¹⁴².

El Dios de Platón, según la interpretación de Hackforth, tiene una existencia independiente, no derivada de ningún otro ser. En cambio, si observamos algunos pasajes del *Timeo* (28b) y de las *Leyes* (892c, 896a, 892a, 967d) vemos que la naturaleza del alma es "engendrada"¹⁴³. Por ello, concluye Hackforth: "(a) El Demiurgo ha de ser identificado con νοῦς, es decir, es el equivalente mítico del νοῦς, (b) νοῦς es un principio más último que la ψυχὴ τοῦ κόσμου"¹⁴⁴. La actuación del "alma buena" de las *Leyes* parece contradecir la interpretación; sin embargo, hay que tener en cuenta que esta alma al

¹³⁹ *Le sens du mot θεῖος chez Platon*. París, 1930, 136.

¹⁴⁰ *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. París, 1936, 15, 44.

¹⁴¹ *Ibid.*, 204-5, cfr. 259.

¹⁴² *Révélation d'Hermès Trimégiste*, II (Le Dieu cosmique). París, 1949, 105. Cfr. 156 ss. *Contempl.* 478. "El Demiurgo es una especie de *deus ex machina* para explicar lo γιγνόμενον".

¹⁴³ R. HACKFORTH, "Plato's Theism". *Class. Quart.* XXX (1936), 5.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 4.

actuar sobre el mundo, se une con la inteligencia que es el Dios entre los dioses¹⁴⁵.

Léon Robin sigue el mismo camino que Diès. El Demiurgo simboliza el intelecto que contempla el Inteligible y organiza la copia¹⁴⁶. "Una cosa es, al menos, incontestable, que si se hace abstracción de la forma mítica y, por consiguiente, de la *personalidad del demiurgo*, resulta muy difícil distinguir su acción de la del modelo: son las ideas mismas las que obran como causas ejemplares... Platón ha simbolizado este poder generador y motor en el Demiurgo"¹⁴⁷.

En la opinión de J. Moreau el Demiurgo, las ideas y el alma del mundo se identifican. Las ideas no son solamente el modelo de la organización, sino que también tienen inteligencia. "La Idea del Todo contiene *objetivamente* la organización y la inteligencia absolutas"¹⁴⁸. Atribuída al mundo ideal causalidad e inteligencia, le identifica con el Demiurgo, considerando que el relato del *Timeo* es mítico. "Su causalidad inteligente se expresa en el mito del Demiurgo"¹⁴⁹.

F. Solmsem nos ha dado una interpretación de la teología platónica basada, sobre todo, en el libro X de las *Leyes*. El dios de Platón no es una idea, ni las ideas son dioses; por el contrario, es en el alma donde, además de la bondad y racionalidad, encierra Platón la vida y la divinidad¹⁵⁰. El relato del *Timeo* no hay que tomarlo al pie de la letra, sin embargo el Demiurgo encubre una Inteligencia. El alma del mundo es una creación de éste. "La impresión que recibe un lector del *Timeo* es que la Inteligencia es el principio básico... y que el alma del mundo es uno de los instrumentos creados y empleados por la divina Inteligencia en la persecución de sus propósitos"¹⁵¹. Aunque en líneas generales coincide con la interpretación de Hackforth, sin embargo, se aparta de ella, en una nota¹⁵² en la que intenta aclarar la dualidad Demiurgo-Alma del mundo usando el pasaje 323d de la carta VII. Pero acaba reconociendo, por fin, que este pasaje es oscuro y no permite ir demasiado lejos.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 7.

¹⁴⁶ L. ROBIN, *Platon*. París, 1938, 249.

¹⁴⁷ *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*. París, 1957, 139. (Se trata de un curso dado en la Sorbona en 1932-3 y publicado posteriormente por P. M. Schuhl). Cfr. 151, 155. Cfr. *Le pensée grecque*. París 1928², 272.

¹⁴⁸ *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*. París, 1939, 38.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Plato's Theology*. Ithaca, 1942, 92.

¹⁵¹ *Ibid.*, 116.

¹⁵² 147, n. 18.

Recogiendo el punto de vista de Diès, piensa Schaerer que el Demiurgo es la faz de Dios vuelta hacia nosotros. Traducción particular, pero no exclusiva, del bien, ordena la materia de la misma manera que en el plano inteligible la Unidad suprema engendra las ideas¹⁵³. "Dios y Bien aparecen así como las dos caras de una misma realidad, sin que se pueda decidir si la una es más importante que la otra"¹⁵⁴.

W. Jaeger sigue la línea de la crítica alemana. El Dios de Platón es la Idea de Bien, como lo muestra la posición solar que le concede al hacerle rey del mundo inteligible, aunque no le aplique nunca la palabra dios. "Se abstiene, a lo que parece, deliberadamente de emplearla aquí, por entender que el propio lector se encargará por sí mismo de representarse esta idea y, además, porque a él le interesaba, seguramente, que su principio no se confundiera con la divinidad de la religión popular"¹⁵⁵. Los tres argumentos que usa Jaeger son que el sol, hijo del Bien, es Dios; que el bien posee el carácter de medida de todo, atribuido a Dios en las *Leyes*; y que es "lo más feliz" del ser, cualidad que tradicionalmente se venía aplicando a los dioses¹⁵⁶.

E. Gilson ha distinguido con acierto la metafísica platónica de su religión. La idea es ciertamente lo más real y, si dedujéramos lógicamente, habíamos de concluir que es también lo más divino, especialmente la idea de Bien que es la cumbre del mundo ideal¹⁵⁷. Pero en la interpretación histórica poco importa la lógica. Las ideas no son personas, ni siquiera almas. Platón al bien nunca le llama Dios. Los dioses en los que Platón cree e invoca al escribir el *Timeo* "son individuos vivos dotados de todos los atributos fundamentales de las Ideas"¹⁵⁸.

El librito de V. Goldschmidt *La Religión de Platón* publicado en la colección *Mythes et Religions* en 1949 quiere ser un pequeño trabajo de divulgación del pensamiento teológico de Platón. Sobrevalorando el mundo de las ideas, llega a creer que la religión de Platón se confunde con la dialéctica. Frente a ellas, el Demiurgo no tiene apenas valor, pues se ve obligado a una obediencia filial a la "voluntad de la Forma"¹⁵⁹. En último término, se identifica con el modelo.

¹⁵³ R. SCHAERER, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*. París, 1938, 20.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 173.

¹⁵⁵ *Paideia* II, 347-8.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 349.

¹⁵⁷ E. GILSON, *Dios y la filosofía*. Trad. esp. Buenos Aires, 1945, 46-47.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 49.

¹⁵⁹ 44.

“El artesano divino forma el Universo a semejanza del modelo. Pero, por otra parte, aparece como “el padre” del Universo y quiere que “las cosas nazcan lo más semejante posible a sí mismo”. Por su función de modelo y de padre, parece identificarse con las Formas”¹⁶⁰.

Loenen, en su tesis doctoral, ha estudiado la función de la Inteligencia en la filosofía de Platón. Al observar la teología del mundo, encuentra dos causas, una trascendente, el Demiurgo que se identifica con la Idea de Bien y otra inmanente, la inteligencia del alma cósmica. El Bien de la *República*, por ser el Ser supremo y la última causa, es la divinidad. El Dios trascendente del que nos habla el *Sofista*, 265c θεὸς δημιουργῶν sería la continuación de la Idea de Bien¹⁶¹. El demiurgo del *Timeo*, a pesar de sus actividades racionales, no se identifica con el νοῦς¹⁶². Esta inteligencia no sería otra cosa que el conocimiento del alma inmanente al mundo, la que en el *Filipo* se llama θεῖος νοῦς.

Platón, cree Verdenius, ha tomado el concepto de Dios de la tradición y le ha dado una acuñación sistemática. Las distintas apariencias de lo divino son escalones que corresponden jerárquicamente a la estructura de la realidad. El principio más alto de ésta constituye, por lo tanto, la personificación más alta de lo divino¹⁶³. Platón llama dios al Demiurgo solamente desde el punto de vista de su actividad cósmica. “El Demiurgo es, pues, no tanto un creador como un ordenador. El principio universal del orden es la idea de Bien. Considerado desde este punto de vista universal, el Demiurgo aparece como un aspecto especial, es decir, como el aspecto cosmogónico del Dios más alto”¹⁶⁴.

Si no podemos negar que desde Zeller el pensamiento teológico de Platón ha tenido un estudio científico, sin embargo, el método filosófico moderno no se ha aplicado a él con toda seriedad por vez primera, hasta la obra de Litsenburg *God en het goddelijke in de dialogen van Plato*, publicada en Utrecht en 1954. En ella el autor hace un estudio detallado de todos los textos que considera de contenido teológico y recoge y critica las principales interpretaciones que desde el pasado siglo ha tenido la teología de Platón. La obje-

¹⁶⁰ 50.

¹⁶¹ J. H. M. M. LOENEN, *De Nous in het systeem van Plato's philosophie*. Amsterdam, 1951, 28.

¹⁶² *Ibid.*, 283.

¹⁶³ “Platon Gottesbegriff” en *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*. Genève, 1952, 245.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 248.

tividad de criterio utilizado y el contacto constante con los textos, dan a sus conclusiones un notable valor. Hay dos seres a los que Platón llama Dios con toda propiedad; el alma del mundo y el Demiurgo. En la descripción mítica de la acción de éste en el mundo, no todo es puramente imaginativo, sino que los rasgos personales que lo caracterizan, dibujan la personalidad de Dios. Por lo que al παντελῶς ὄν y a la Idea de Bien se refiere, no se les puede considerar como Dios, aunque constituyan el ápice del sistema platónico^{164a}.

En 1955 apareció en Milán el libro de A. Manno *Il Teismo di Platone*, en el que pesa demasiado el interés por hacer de Platón un precedente del cristianismo. En la lucha por buscar una solución al problema de las relaciones ideas-cosas, y ante la impotencia de poder explicar desde Idea la génesis del mundo sensible, Platón hace entrar en filosofía la obra de un Artífice, que queda definitivamente configurado en el *Timeo*¹⁶⁵. Pero "la Idea y el Demiurgo constituyen dos aspectos del mismo ser"¹⁶⁶.

Frente a esta interpretación y con el deseo de explorar a fondo la base textual en que se apoya, escribió poco después un pequeño trabajo G. Reale. Examinados sobre todo los pasajes de interpretación dudosa, cree que las ideas platónicas "no son ni cosas, ni sustancias, ni espíritus, ni pensamientos humanos y divinos... sino la estructura metafísica de lo real"¹⁶⁷. Además no se puede demostrar filológicamente la identificación de éstas con el Demiurgo. Son dos cosas "bien distintas"¹⁶⁸.

Entre nosotros, el P. G. Fraile, se ha preocupado de estudiar con detalle la teología de Platón. Su trabajo, que apareció primero en *Ciencia Tomista* en el año 1955, y que posteriormente ha sido incorporado a su *Historia de la filosofía*, representa una de las pocas aportaciones españolas a esta cuestión del pensamiento platónico. En su opinión, "ser viviente y ser divino son para Platón equivalentes"¹⁶⁹. Existe una escala perfectamente jerarquizada de seres divinos, o de personificaciones de lo divino, que corresponde a los grados distintos del ser. Según esto, la Idea de Bien sería la personificación más alta de Dios. Por otra parte, desde los diálogos de ma-

^{164a} O. c., 211-212.

¹⁶⁵ O. c., 123.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 228.

¹⁶⁷ "A proposito di una ripresa dell'interpretazione teistica di Platone". *Rev. di Fil. neo-scolastica*. XLVIII (1956), 220.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 228.

¹⁶⁹ *Historia de la Filosofía. I. Grecia y Roma*. Madrid, 1956, 319.

durez, comienza a perfilarse una divinidad que encuentra su mejor expresión en el *Timeo*; el demiurgo. "Quizá podríamos ver en este Demiurgo, una concepción más poética que filosófica, un nuevo mito inventado por Platón para explicar la existencia de un Universo sensible, carente de razón de ser una vez que existe desde toda la eternidad el Universo superior de las Ideas subsistentes y perfectísimas"¹⁷⁰. El Demiurgo es, pues, el personaje travieso, responsable de la culpa de la creación.

Recientemente G. Soleri se ha ocupado de la teología Platónica. Parte de un concepto previo de Dios como "lo absoluto y lo personal". Según esto, los tres principios absolutos (Idea, Bien, Uno) no son Dios, porque no son personales¹⁷¹. En cambio, el Demiurgo, personal, no es Dios porque no es absoluto¹⁷². El verdadero principio teológico de Platón es el παντελῶς ὄν¹⁷³. Platón distingue la metafísica de la teología y subordina ésta a aquélla.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 330.

¹⁷¹ "Le dottrine teologiche di Platone". *Rassegna di Scienze filosofiche*, XI (1958), 26.

¹⁷² *Ibid.*, 142.

¹⁷³ *Ibid.*, 146, cfr. 158.

II

LA PALABRA "DEMIURGO"

Cuando nace el pensamiento filosófico, el habla del guerrero, del artesano y del campesino había de experimentar una profunda y lenta transformación. La "materia", que hoy para nosotros está cargada de sentido metafísico, para un griego del siglo V no era más que el bosque o la madera sin labrar. Por eso tiene especial interés el proceso semántico de la palabra al ser adoptada por el filósofo. Un caso ejemplar puede ser la palabra δημιουργός. Describir su sentido originario, su evolución preplatónica y el uso que de ella hace Platón, es la tarea que al presente nos ocupa. Ello puede contribuir a perfilar el propio pensamiento filosófico.

La verdadera explicación etimológica es una consecuencia de la historia fonética, morfológica y semántica de la palabra. Es así como, excluida toda fantasía, mediante un método empírico y objetivo, podemos alcanzar el origen formal y el contenido conceptual de la palabra.

La palabra δημιουργός presenta las formas siguientes:

δημοεργός: *Od.* XVII 383, XIX 135.

δαμωργός: *IG XII 3*, 174 (Astipalea).

δαμιουργός: *IG XII 3*, 1270 (Sime).

δαμοργός: *IG V 1*, 1390 (Andania); VII 41 y 223 (Mégara).

δαμιεργός: *IG XII 3*, 168 (Astipalea).

δημοργός: *IG XII 7*, 241 (Amorgos).

Todas estas formas dialectales se explican partiendo de una forma originaria δαμιο-φεργος, con pérdida de φ δημιουργός; con contracción δαμωργός, δαμιουργός, δημοουργός; con hiféresis δαμοργός, δαμιεργός, δημοργός¹.

¹ Cfr. M. LEJEUNE, *Traité de phonétique grecque*, 1947, 223. Han explicado también los hechos lingüísticos: R. MEISTER, *Die griechischen Dialekte*, 1889, 41-42; O. HOFFMANN, *Die griechischen Dialekte*, I, 1891, 151; F. BECHTEL, *Die griechischen Dialekte*, I, 1921, 341, II, 1924, 100-101; E. SCHWYZER,

I.—HISTORIA PREPLATÓNICA DE LA PALABRA “DEMIURGO”

En los últimos años este tema ha sido objeto de estudio especial. Aparte de los dos excelentes artículos, lejanos ya, de E. Caillemer en el *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*² y el de Schoeffer en Pauly-Wissowa³, y otros más modernos, merece especial mención el artículo de W. Theiler en el *Reallexikon für Antike und Christentum*⁴ y el de K. Murakawa⁵. Con ello tenemos ya una perspectiva histórica para estudiar con más detalle el valor del término en Platón.

En Homero, *Odisea* XVII, 382 ss., encontramos alusiones a los *demiourgoi* antes del reconocimiento de Ulises, cuando Antínoo reprende a Eumeo por haber traído al banquete al extranjero desconocido y el porquero en su contestación se refiere a ellos.

τίς γὰρ δὴ ξείνον καλεῖ ἄλλοθεν αὐτὸς ἐπελθὼν
ἄλλον γ', εἰ μὴ τῶν οἱ δημοεργοὶ ἕασι
μάντιν ἢ ἱητῆρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων
ἢ καὶ θέσπιν ἀοιδῆν, ὃ κεν τέρπησιν ἀείδω

En *Od.* XIX, 134-5, Penélope habla ante el extranjero de su despego a todas las cosas, desde que Ulises marchó con los aqueos a Troya.

τῶ οὔτε ξείνων ἐμπάζομαι, οὔθ' ἱκετῶν
οὔτε τι κηρύκων, οἱ δημοεργοὶ ἕασιν.

Médicos, adivinos, aedos y heraldos caen bajo la denominación de *δημιουργοί*. Parece, pues, que los primeros *demiurgos* formaban parte del estrato social de categoría inferior a los *λαοί*⁶. Entre todos ellos merecen especial consideración los heraldos para nuestro estudio. Agamenón tenía dos, Taltibios y Euríbrates; Ulises uno, Euríbrates. Su función era doble. Por una parte eran *ἄγγελοι*, mensajeros, de Zeus y de los hombres y, seguramente, cuando la ciudad alcanzó una organización más perfecta, desempeñaban el oficio de embajadores, *πρέσβεις*. Por otra asistían a los ritos religiosos, sacrificios y

Griechische Grammatik, I, 1939, 252-253; C. D. BUCK, *The Greek Dialects*, 1955, 134; P. CHANTRAINE, *Rev. de Philol.* XXIX. (1955), 27-28.

² DAREMBERG-SAGLIO, II, 1892, s. v. *Demiourgoi*, 66-67.

³ *RE*, IV 2, 1901, col. 2856-2862, s. v. *Demiourgoi*.

⁴ III, 1955, 694-711.

⁵ *Historia*, VI, (1957), 409.

⁶ KENTAURO MURAKAWA. *l. c.* 409.

libaciones. Que no siempre pertenecían a una clase humilde, parece estar indicado en el hecho de que en los tiempos históricos los *kérykes* de Eleusis y los Taltybiadas de Esparta formaban parte de la nobleza.

Descendientes de estos demiurgos homéricos, como quiere Schoeffer⁷, serían los demiurgos que constituían la tercera clase social de la primitiva sociedad de Atenas. Esta clase, según Diodoro⁸ habría sido creada por Solón... Σόλωνά ἐν Αἰγύπτῳ μαθόντα νόμον Ἀθηναίοις γράψαι τοιοῦτον ὥστε εἰς τρεῖς μοίρας τὴν πολιτείαν διατάττεσθαι, εἰς εὐπατρίδας..., δεύτεραν δὲ τὴν γεωργικὴν ἅμα καὶ πρόμαχον, τρίτην τὴν βάνανσον καὶ τεχνουργόν. Plutarco, en cambio, atribuye su creación a Teseo⁹ πρῶτος ἀποκρίνας χωρὶς εὐπατρίδας: καὶ γεωμόρους καὶ δημιουργούς. Estaba constituida por los que se dedicaban a la industria, al comercio y a los trabajos manuales. Como consecuencia de los movimientos sociales de la época arcaica, los demiurgos, a la caída de Damasio, obtuvieron el derecho a ocupar dos puestos entre los diez magistrados que constituían el arcontado¹⁰.

Al lado de las fuentes literarias, disponemos del testimonio de las inscripciones. Por una inscripción de finales del siglo VI o comienzos del V, sabemos que los magistrados de las distintas ciudades de Elide, reunidos en consejo general, formaban la Ζαμιοργία, órgano de gobierno que estaba a la cabeza de la liga¹¹.

En Argos encontramos también demiurgos al lado del estratego. Esta institución debía ser antigua, porque en las inscripciones de Petelia y Crimisa, íntimamente asociadas a Crotona, colonia aquea de fines del siglo VIII, encontramos demiurgos como magistrados epónimos.

En Corinto las inscripciones coinciden con el testimonio de Tucídides¹², quien no habla de los Ἐπιδημιουργοί que venían a equivaler a los harmostas espartanos. Ambos testimonios vuelven a coincidir¹³ en el caso de los *damiorgoi* de Mantinea, donde se había realizado

⁷ I. c. 2856-57.

⁸ *Biblioth. Hist.* IX, 18.

⁹ *Thest.* 25.

¹⁰ H. BENGTON. *Griechische Geschichte*. H. d. A. W. III, 4. München. 1950, 115-6.

¹¹ Para éstos y los testimonios siguientes cfr. R. E. 2858-62; *Historia*, 389-394.

¹² I, 56.

¹³ V, 47, cfr. I. G. 5, 2, 261.

un sinecismo de cinco *damos*. Así se podrían multiplicar los ejemplos a propósito de Fócide, Argólide, Tesalia, Cirene, Epiro, etc.

Confirmación de ambos significados fundamentales, artesano y gobernante, es la glosa de Hesiquio¹⁴ δημιουργός· ἐπὶ μὲν τῶν ἀνδρῶν τὸ ἔθνος ἐκλήθη, ὅτι χειροτέχναι ἦσαν καὶ βάνουσοι· καὶ παρὰ τοῖς Δοριεῦσιν οἱ ἄρχοντες τὰ δημόσια πράττοντες, ὥσπερ Ἀθήνησιν οἱ δήμαρχοι. Demiurgo es el que trabaja manualmente para el pueblo, el artesano, y también el que hace "lo público", el magistrado. Los dos significados se relacionan bastante, como a simple vista puede observarse. Seguramente hemos de partir del significado más concreto para explicar el segundo que supone una transposición abstracta.

El proceso que ha conducido a la evolución semántica y a su repartición geográfica le desconocemos. Cualquier contrucción se mueve en el terreno de la hipótesis, porque ni siquiera los textos micénicos nos proporcionan datos para hacerla con solidez¹⁵. Sin embargo, contamos afortunadamente con un hecho que puede aclarar algo el problema. Jenofonte nos dice que la tienda militar del Rey espartano se llama δαμοσία¹⁶ y llama a los que estaban a su lado οἱ περὶ δαμοσίαν¹⁷. Εἰσὶ δὲ οὗτοι ὄσοι ἄν σύσκηνοι ᾧσι τῶν ὁμοίων, καὶ μάντις καὶ ἰατροὶ καὶ αὐληταὶ καὶ οἱ τοῦ στρατοῦ ἄρχοντες.

V. Ehrenberg en su artículo *Der Damos in archaischen Sparta*¹⁸ ha interpretado agudamente el pasaje. En la tienda del Rey tomaban parte los polemarcos y otros tres espartanos con la misión de cuidar del aprovisionamiento y del servicio; uno de ellos posiblemente se llamaba ὁ κρεοδαίτης. Estos σύσκηνοι, junto con los adivinos, médicos, flautistas y demás oficiales, son los que Jenofonte incluye bajo el nombre de οἱ περὶ δαμοσίαν, nombre que se les atribuye porque el Rey y sus compañeros de tienda representan al pueblo en la guerra¹⁹. Basado en esto cree Murakawa que en esta institución espartana se conserva la herencia de los demiurgos de la *Odisea* que, no sólo eran adivinos y médicos, sino también heraldos y distribuidores de carne en los sacrificios²⁰. Tal vez sea éste el documento más expresivo en el que el carácter de artesano y de gobernante, que encontramos en

¹⁴ KURT LATTE, *Hesychii Lexicon*. Hauniae. 1953, 425-6

¹⁵ Cfr. L. R. PALMER. "Mycenaean Greek Texts from Pylos". *Trans. of the Philol. Soc.* (1955) 37-45, K. Murakawa. *I. c.* 412-415.

¹⁶ *Resp. Lac.* XV, 4.

¹⁷ *Ibid.* XIII, 1, 7.

¹⁸ *Hermes*, LXVIII (1933), 293 ss.

¹⁹ *Ibid.* 294.

²⁰ *I. c.* 406.

los demiurgos de plena época histórica, se presenta en unión estrecha y poco diferenciada. Hasta aquí permiten llegar los textos. Más allá está el terreno de las explicaciones hipotéticas, con mayor o menor probabilidad²¹.

2. EL USO PLATÓNICO

Conocidos los significados fundamentales de *demiourgós* en su uso preplatónico, intentaremos precisar los que se encuentran en los diálogos. El mismo intento ha sido realizado ya por F. Ast y por Van den Oudenrijn. El primero nos dice que *δημιουργός* en Platón significa "*opifex, artifex* (etiam qui *artem profitetur*, opp. *ιδιώτης*), et in univ. *effector, fabricator, etiam aedificator* (v. c. mundi)"²². Van den Oudenrijn resume los valores del término en cuatro significados: *ambachtsman, vakman, maker* y *Schepper*²³. Nuestro estudio de los textos y su sistematización, aunque en lo esencial coincide con las conclusiones de éste, intenta presentar todo el contenido significativo que para Platón encerraba la palabra, cuando la aplicaba al Dios ordenador.

El uso platónico se clasifica fácilmente en tres significados distintos demiurgo-artesano, demiurgo-gobernante, demiurgo-fabricante en general con valor metafórico, y Demiurgo-Artesano del mundo.

A) Artesano

La simple lectura de los diálogos nos muestra que es en este sentido en el que Platón usa con más frecuencia la palabra. En unos casos, alude simplemente a los artesanos, en otros alude a sus cualidades y situación social. Por fin, hay rasgos de su trabajo que Platón recalca de modo especial, porque son un buen término de comparación para exponer sus ideas filosóficas.

Τούτων γὰρ ποριστικὸν εἶναι ἢ κάπελον ὄντα ἢ ἔμπορον ἢ δημιουργόν του αὐτῶν τούτων, σιτοποιόν ἢ ὄψοποιόν ἢ ὑφάντην ἢ σκυτοτόμον ἢ σκυτοδέψον²⁴. Con este texto hemos querido ejemplificar las alusiones que se refieren a los distintos tipos profesionales, encuadrados en el término: *Rep.* 346 (médico, piloto, arquitecto),

²¹ Para el uso del término en los trágicos, Heródoto, Aristófanes y el *Corpus hippocraticum* cfr. VAN DEN OUDEMRIJN. *o. c.* 119 ss.

²² F. ASTIUS. *Lexicon Platonicum*, Lipsiae. 1835. I, 453-4; s. v. *δημιουργός*.

²³ *ob. cit.* 123-132.

²⁴ *Gorg.* 517d-e.

360e (piloto, médico), 373b (citarista, pintor), 406c (médico), 434a (zapatero, carpintero), 340e (médico, gramático), 396a (forjador), 398b-c (pintor, zapatero, carpintero), 529e (pintor), 598b (pintor, zapatero, escultor); *Político* 281e (tejedor); *Teeteto* 146d (zapatero); *Filebo* 396b (pintor); *Protágoras* 312b (citarista, gramático), 319c (arquitecto, constructor de navíos); *Gorgias* 452c (comerciante); *Banquete* 215b (escultor); *Eutidemo* 292d (zapatero, carpintero); *Cármides* 164b (médico); *Leyes* 416b (médico). En todos vemos, por tanto, cómo el ζωγράφος, el τέκτων y el σκυτοτόμος, el χαλκεύς y el οἰκοδόμος, el χρηματιστής, el ναυπηγός y el κυβερνήτης, el ἱατρός y el γραμματιστής, entre otros, constituían los llamados δημιουργοί.

Platón nos aporta también, aunque breves e incidentales, algunos datos sobre su condición social. El Estado nace de la impotencia del propio individuo para satisfacer sus necesidades. La comida, la habitación, el calzado están exigiendo en la ciudad la presencia de los artesanos que, por realizar una obra pública, ἔργον... κοινόν²⁵, serán llamados verdaderamente δημιουργοί. “Los albañiles, los forjadores y muchos artesanos semejantes asociándose a nuestro pequeño estado, lo aumentarán”²⁶ y solamente, “si se aumenta el número de agricultores y demás artesanos”, se podrán satisfacer las necesidades públicas²⁷. Los artesanos, junto con los cultivadores de la tierra, se nos presentan como la clase productora de la ciudad. Son los que proporcionan los “instrumentos” para la vida cotidiana²⁸, pues, hasta si se quiere tocar un instrumento musical, hay que estar pendiente de sus productos²⁹.

Su condición es inferior a la de los guerreros. Si uno de éstos abandona la fila o las armas, δημιουργόν τινα δεῖ καθιστάναι ἢ γεωργόν³⁰. Esta inferioridad queda confirmada cuando en las *Leyes* 848a, al reglamentar la distribución de los productos, se destina en tercer lugar una parte “para los artesanos y extranjeros”. En ambos casos Platón nos está hablando de la ciudad ideal, pero es seguro que estas disposiciones respondían a una base real, al δημιουργικὸν ἔθνος del que nos habla en el *Gorg.* 455b. A este grupo social hemos de atri-

²⁵ *Rep.* 269e.

²⁶ 370d.

²⁷ 371a.

²⁸ *Pol.* 281e.

²⁹ *Rep.* 399c-d.

³⁰ 468a.

buir las simples alusiones a δημιουργοί que encontramos en *Apol.* 23e; *Cárm.* 162e; *Banq.* 187d, 205b-c.

Estudiadas las alusiones al demiurgo, vamos a detenernos en los aspectos de este grupo profesional que más atraían a Platón. La predilección por los artesanos en los diálogos filosóficos, la heredó de Sócrates. Era una cuestión de fidelidad al maestro, cuando le reproducía conversando, rodearle de su propio ambiente y poner en su boca sus mismas palabras³¹. Por otra parte, se adaptaban bien al lenguaje plástico de sus mitos las metáforas y las comparaciones de la vida real. En este caso, al tratar de presentar la Inteligencia divina, que forma el mundo modelándole según el proyecto del Bien, la comparación con el carpintero y el forjador, con el pintor y el arquitecto estaban llenas de expresividad. Así nos explicamos por qué, de todos los aspectos profesionales de los artesanos, elige Platón preferentemente el hecho de que fabriquen sus obras siguiendo un modelo. En el fondo está latente una de las raíces metafísicas más profundas de su pensamiento: el carácter paradigmático de las Ideas.

Hay que obligar a todos los artesanos, al pintor, al arquitecto, al poeta, a que imiten la Belleza y el Bien³²; ζητητέον τοὺς δημιουργοὺς τοὺς εὐφυῶς δυναμένους ἰχνεύειν τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος³³. En el libro X de la *República*, el estudio del carácter imitativo de la poesía está precedido de una larga comparación con los artesanos³⁴ que comienza así: Οὐκοῦν καὶ εἰώθαμεν λέγειν ὅτι ὁ δημιουργὸς ἑκάτερον τοῦ σκεύους πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων οὕτω ποιεῖ ὁ μὲν τὰς κλίνας, ὁ δὲ τὰς τραπέζας, αἷς ἡμεῖς χρώμεθα, καὶ τᾶλλα κατὰ ταῦτα³⁵. El hombre venturoso, debe tender a una meta, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες δημιουργοὶ βλέποντες πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον ἕκαστος οὐκ εἰκῆ ἐκλεγόμενος... ἀλλ' ὅπως ἂν εἶδος τι αὐτῶν σχῆμα τοῦτο ὃ ἐργάζεται. "Mira, si quieres, por ejemplo, los pintores, los arquitectos, los constructores de navíos y todos los demás artesanos, al que quieras de éstos, cómo cada uno coloca en orden lo que coloca y fuerza a que una cosa concuerde con otra y se ensamble hasta que el todo esté dispuesto y ordenado"³⁶.

³¹ Cfr. P. M. SCHUHL, *Platon et la Technologie*. R. E. G. (1953) 465-472.

³² *Rep.* 401 a-b.

³³ 401 c.

³⁴ 596a ss.

³⁵ 596b.

³⁶ *Gorg.* 503d-504a. Cfr. *Fil.* 59d-c; *Ley.* 903d y especialmente *Tim.* 28a.

B) *Gobernante*

También conoce Platón al demiurgo-gobernante. Afortunadamente poseemos un pasaje en el que se nos da la razón de esta acepción de la palabra. Se trata de un inciso al exponer las leyes sobre los contratos (*Ley*, 920 d ss.). En él se habla especialmente de los artesanos, "que sirven al país y al pueblo". Οὔτοι δὴ πάντες χώραν καὶ δῆμον θεραπεύοντες διατελοῦσιν, οἱ μὲν ἄρχοντες τῶν κατὰ πόλεμον ἀγώνων, οἱ δὲ ὀργάνων τε καὶ ἔργων ἀποτελοῦντες γένεσιν ἔμμισθον³⁷. Claramente tenemos expresadas, con un acierto y un laconismo semejante al de la glosa de Hesiquio, las dos clases de artesanos, los trabajadores manuales y los generales y gobernantes. También éstos realizan una obra pública (δημόσιον ἔργον) al ser artífices de la salvación de la ciudad, δημιουργῶν ὄντων σωτηρίας, στρατηγῶν³⁸, τοὺς φύλακας... δημιουργοὺς ἐλευθερίας τῆς πόλεως³⁹. Con estos hechos concuerda perfectamente el pasaje *Ley* 902e, donde al hacer una enumeración de *artesanos* aparece al lado del ἱατρός y el κυβερνήτης, el στρατηγός y el πολιτικός.

C) *Uso metafórico*

Al lado del uso propio, encontramos el metafórico: *Carm.* 175 a ἡ σωφροσύνη, οὐδεμιᾶς ὠφελίας οὔσα δημιουργός; *Gorg.* 453 a πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορική; *Banq.* 188 d ἡ μαντική φιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων δημιουργός⁴⁰. En estos casos, δημιουργός significa simplemente el que hace, ὁ ποιῶν.

En otras ocasiones la metáfora adquiere mayor desarrollo. De la misma manera que el tejedor y el carpintero tienen sus instrumentos y su técnica, así el legislador también tiene la suya⁴¹: "No es propio, Hermógenes, de todo hombre el dar nombres, sino de un cierto fabricante de nombres (ὀνοματουργοῦ). Este es, según parece, el legislador, el que escasea más de todos los artesanos entre los hombres"⁴².

D) *Demiurgo, Artesano del mundo*

El ejemplo del δημιουργός ὀνομάτων⁴³ nos ayuda a comprender la

³⁷ *Ley*. 920e.

³⁸ *Ibid.* 921d.

³⁹ *Rep.* 395b-c.

⁴⁰ Cfr. *Banq.* 186d; *Prot.* 372c; *Tim.* 59a.

⁴¹ *Crat.* 387d-388e.

⁴² 388e-389a.

⁴³ Cfr. *Crat.* 390, *Ley.* 746c-d.

aplicación del término al *Gran Artesano*, al *Artífice del mundo*. Tal vez es éste un significado nuevo que, partiendo del uso metafórico, ha sido creado por Platón en los diálogos de última época y con el que ha venido a enriquecerse el significado tradicional de la palabra. Veamos su historia.

En la *República* encontramos los primeros ejemplos. En 507 c se habla del Artífice de los sentidos, τῶν αἰσθήσεων δημιουργόν y en 530a del Artífice del cielo, τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῶ. Son simples alusiones, sin que se haga referencia alguna a aspectos profesionales de los artesanos o se concreten las razones del uso de la metáfora. Mayor interés ofrece el pasaje, ya citado, en donde, después de aludir expresamente a los trabajadores manuales, se habla de un gran δημιουργός, de un obrero, ἰχειροτέχνης, que hace todo lo que produce la tierra y fabrica todos los seres vivos, las demás cosas y a sí mismo, y, además de esto, la tierra, el cielo, los dioses y todo lo que hay en el cielo y en el Hades, bajo la tierra⁴⁴.

En el mito de los ciclos cósmicos del *Político* se llama δημιουργός al Dios que les preside, al κυβερνήτης que les guía o les abandona. Después del cataclismo, el mundo “recobra una nueva vida y recibe del Artesano (παρά τοῦ δημιουργοῦ) una nueva inmortalidad”⁴⁵. Continúa su marcha recordando las lecciones de su Artesano y Padre (τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρός)⁴⁶.

Finalmente en el *Timeo* encontramos el uso más frecuente y matizado. “Cuando un artesano, con la vista fija en lo que no cambia, usando de ello como modelo, realiza su forma y su virtud...”⁴⁷. La comparación, situada en el comienzo de la cosmogonía, encuadra el relato. Platón intenta descubrir la acción ordenadora del Padre y Artesano (ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων 41 a) que, según el modelo eterno del mundo ideal, (ὁ τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου δημιουργός 68 e), ha organizado el cosmos. El ha fabricado el cuerpo y el alma del mundo, el hombre y los dioses engendrados, (τῶν θείων αὐτὸς... δημιουργός 69 c), los cuales, a su vez, han colaborado como artesanos a la perfecta realización de sus planes, (τοῖς περὶ τὴν ἡμετέραν γένεσιν δημιουργοῖς 75 b).

En este uso de *demourgós* para el Gran Artesano, Platón ha que-

⁴⁴ *Rep.* 596c.

⁴⁵ *Pol.* 270a.

⁴⁶ *Pol.* 273b.

⁴⁷ *Tim.* 28a-b.

ruido sintetizar, como repetidamente nos lo ha dicho, un rasgo peculiar de estos profesionales. Ellos no fabrican sus instrumentos de la nada, toman la materia preexistente, el hilo, la madera, el cuero, y lo estructuran ordenadamente según un proyecto. Dios no crea, forma, ordena; por eso le conviene perfectamente el nombre de artesano. Hemos tenido ocasión de comprobarlo en los pasajes dialécticos. La Inteligencia divina "ordena": *Crat.* 400 a; *Fed.* 97 c, 98 a; *Fedr.* 246 e; *Sof.* 265 c; *Polit.* 269 c; *Tim.* 53 b, 69 b.

El contenido significativo de δημιουργός aplicado a Dios, no se agota en esta referencia a la técnica manual. Hay una serie de términos que caracterizan también su acción como "mando" y "gobierno": ἐπιμελούμενος *Fedr.* 246e; συμποδηγεῖ *Polit.* 269c; ἤρχεν ἐπιμελούμενος *ibid.*: 271 d. Todo ello nos induce a creer que, cuando Platón llamaba a Dios *demiourgós*, no sólo quería con ello indicar su acción ordenadora, sino también su "gobierno" sobre el cosmos. Lo que comenzó siendo una metáfora cómoda, parece haber adquirido valor propio, al pasar a designar una nueva realidad, el Gran Artesano del mundo.

E) Otras denominaciones del Demiurgo

Es de gran interés considerar las otras denominaciones del Dios-demiurgo, porque contribuyen poderosamente a matizar su personalidad. La contraposición en citas simultáneas de los testimonios dialécticos y míticos puede contribuir a resaltar y esclarecer más el verdadero pensamiento de Platón.

Conviene anotar, en primer lugar, la naturaleza divina y racional del demiurgo. Para ello vamos a enumerar paralelamente los pasajes en que se le considera como Dios y los que se le considera como Inteligencia.

—ὁ θεός: *Fedr.* 247, 248 a, 249 c; *Sof.* 265 d, 266 b; *Pol.* 269 c, e, 271 d, e; *Tim.* 30 a, c, d, 31 b, 32 b, 34 a, b, c, 39 b, 44 e, 47 b, 69 b; *Ley.* 902 e.

—νοῦς: *Crat.* 400 a, νοῦς καὶ ψυχῆ; *Fed.* 97 c, νοῦς, 98 a; *Fedr.* 247 d, θεοῦ διάνοια; *Sof.* 265 c, λόγος καὶ ἐπιστήμη; *Fil.* 28 d, νοῦς καὶ φρόνησις, 30 c, σοφία καὶ νοῦς; *Tim.* 30 a, λογισάμενος, 38 c, λόγος καὶ διάνοια θεοῦ; *Ley.* 966 e, νοῦς, 967 d, νοῦς ἡγεμών.

Bastarían estos ejemplos, entresacados de unos mismos pasajes,

para mostrar que Platón ponía en Dios una inteligencia divina o que hacía consistir en ella su divinidad, ya que la obra de ordenación del mundo se ha hecho μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης⁴⁸. Sin embargo, por ser éste un punto de capital importancia en la interpretación del Demiurgo, vamos a presentar unos hechos que lo confirmen con toda claridad.

a) En el *Sofista* 266 b dice Platón que nosotros, los animales y las cosas somos θεοῦ γεννήματα, mientras en las *Leyes* 890 d, al hablar de los dioses “engendrados”, les llama νοῦ γεννήματα. No podemos alegar razones míticas, porque ambos pasajes son claramente dialécticos. Es que, como bien ha observado Diès, “en las obras o partes propiamente didácticas el Demiurgo está claramente identificado con el Intelecto”⁴⁹ y la realidad que encarna es la Inteligencia divina⁵⁰.

b) En las *Leyes* esta verdad adquiere una expresión definitiva νοῦν... ἀεὶ θεὸν ὁρθῶς θεοῖς. La Inteligencia es verdaderamente el Dios eterno entre los dioses. Por encima de los dioses que forman su cortejo, está el Zeus del *Fedro*; y, por encima de los dioses engendrados, está el Demiurgo del *Timeo* y la Inteligencia divina de las *Leyes*. Con gran acierto nota Hackforth en su artículo, citado ya⁵¹ “El Demiurgo ha de ser indentificado con el νοῦς, es decir, el equivalente ‘mítico’ del νοῦς”.

Otra calificación del Demiurgo de gran trascendencia metafísica es “causa divina”, θεῖα αἰτία: *Fed.* 97 c; *Pol.* 270 a; *Tim.* 29 a, 68 e. Platón, como tendremos ocasión de ver, ha elaborado una teoría de la causalidad, aunque su terminología carezca del sistematismo y la fijeza que posee en Aristóteles. Entre los distintos modos de causalidad, la eficiente le corresponde al Dios-demiurgo que actúa sobre el mundo, *fabricándole y gobernándole*. Ambos modos de actuación se reflejan también en los epítetos que recibe. A) *Rep.* 597d, φητοῦργός;

⁴⁸ *Sof.* 265c. “En ciertos tratados del fin de su vida, Platón ha empleado a veces (ὁ) θεός en singular con un sentido muy particular. Esta palabra aparece claramente en el *Timeo* y el *Político* —concurriendo por otra parte con otras expresiones— para designar un dios supremo y personal que ha ordenado el universo y dirige su marcha”. G. FRANÇOIS, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός, δαίμων*. París. 1957, 301.

⁴⁹ *Ob. cit.* 553.

⁵⁰ L. ROBIN, *Platon*. 249. S. SAMBURY, *The Physical World of the Greeks*. London. 1956, 49.

⁵¹ l. c. 4.

Pol. 273b, ὁ συνθεῖς; *Tim.* 28c, 68e, τεκταινόμενος, 29e, 30c, ὁ συνιστάς, 31 b, ὁ ποιῶν, 33 d, ὁ συνθεῖς. B) *Pol.* 269 e, ἡγούμενος; 273 c, κυβερνήτης; *Fedr.* 246 e, ὁ μέγας ἡγεμών; *Fil.* 28 c, βασιλεὺς... οὐρανοῦ τε καὶ γῆς; *Ley.* 904 b, ἡμῶν ὁ βασιλεὺς.

Ambos aspectos aparecen reunidos en las fórmulas ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός *Tim.* 28 c, δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων *ibid.* 41 a; *Pol.* δημιουργὸς καὶ πατήρ. Estas últimas calificaciones del demiurgo nos conducen a los epítetos de la paternidad divina que, a su vez, nos abocan al problema de la personalidad de Dios.

El problema es delicado y arriesgado en su mismo planteamiento. Cualquier hombre occidental, por la influencia medular de la revelación cristiana, tiene siempre una categoría con la que comprende la realidad de Dios. Tal vez para un budista, carezca de sentido la pregunta por la personalidad divina. El se enfrenta en su vida religiosa con el Absoluto, con el Todo, pero no con una Persona. Por este mismo hecho, nos arriesgamos al estudiar esta cuestión en el pensamiento de Platón. Estamos justificados en el intento, pero nada nos justificaría para llevar a nuestro estudio el concepto actual de persona.

“Buscar al Autor y Padre de este todo”, ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν⁵². Hasta ahora los epítetos de Dios nos han conducido a la dimensión metafísica de la causalidad divina e inteligente. Ya esto en sí, no deja de ser argumento valioso para mostrar que el Demiurgo no es una realidad matemática o mecánica. La inteligencia caracteriza a la persona y, cuando ésta ordena y gobierna, su carácter personal queda más pronunciado. Pero los textos nos descubren además un entorno más íntimo de Dios. No sólo es Inteligencia, Causa, Ordenador, Rey, sino ante todo *Padre*. Que Platón debía tener cierta predilección por el término, parecen sugerirlo los pasajes en que aparece: *Pol.* 273 b; *Tim.* 28 c, 41 a. Su función paternal queda bien manifiesta: *Pol.* 269 d, ὁ γεννήσας; *Sof.* 266 b, θεοῦ γεννήματα; *Tim.* 37 c, ὁ γεννήσας πατήρ; 41 a, τὸ πᾶν γεννήσας.

Este Padre no es un ser privado de la entraña y actividad íntima de la persona. En dos ocasiones, durante el discurso que dirige a los dioses engendrados, nos habla en primera persona, pronunciando incluso el pronombre “yo”: ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ *Tim.* 41 a; ἐγὼ παρὰδῶσω *ibid.* 41 d. Su subjetividad queda expresada en muchas ocasio-

⁵² *Tim.* 28c. Este texto está en el pasaje dialéctico que precede al mito.

nes: *Tim.* 30 a, βουληθεὶς ὁ θεὸς, 41 b, τῆς ἐμῆς βουλήσεως, 30 d, λογισάμενος, 33 d, ἡγήσατο, 37 c, ἐνόησεν; *Pol.* 273 d, κηδόμενος. Todos los pasajes que acabamos de citar tienen carácter mítico. Conviene observar, sin embargo, que corresponden plenamente al pasaje dialéctico de las *Leyes* 902 e, que hace referencia al Demiurgo. Así lo confirman dos hechos: 1) inmediatamente antes, se ha comparado su acción a la de los artesanos (902 e). 2) Inmediatamente después se le llama con el conocido epíteto τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ (903 b). El texto es la conclusión de la prueba de la providencia divina: θεὸν ὄντα τε σοφώτατον βουλόμενον τ' ἐπιμελεῖσθαι καὶ δυνάμενον... Lejos de toda fantasía mítica, queda claramente expresada la sabiduría, el querer y el poder de Dios. En este sentido aceptamos la conclusión de Litsenburg, "Los rasgos personales que le caracterizan (al demiurgo) no deben considerarse de naturaleza puramente mítica, sino que dibujan la propia personalidad de Dios"⁵³.

Un último rasgo de la paternidad de Dios quisiéramos subrayar especialmente, porque así lo hizo el mismo Platón, hasta el punto de considerarlo uno de los principios primeros de su teología. Dios es el Artesano bueno, δημιουργὸς ἀγαθός *Tim.* 29a, la mejor de las causas, ὁ ἄριστος τῶν αἰτίων *Ibid.* 37 a. En el momento de preguntarse por la causa de la génesis del mundo, nos responde con una de las expresiones más profundas de toda la teología universal: *Tim.* 29 c, Ἄγαθός ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. Dios es bueno y, por ello, se desborda sobre el mundo para que el mundo sea y se acerque a él, a realizar en sí el proyecto del bien. Ha quedado atrás la "envidia divina" de la época arcaica que nivelaba a los hombres y sentía celos de su felicidad⁵⁴. Platón ha hecho consistir la esencia misma de Dios en su bondadosa paternidad. Claramente nos lo dice en la *República* 379 b, al trazar las líneas fundamentales de la teología, para fundamentar la religiosidad de la ciudad ideal. Y ha querido que Sócrates, en el trance de la muerte, expresara su fe viva en Dios, Padre bueno (*Fed.* 80 d).

⁵³ O. c. 211.

⁵⁴ Cfr. F. B. ANDERSON. "A note on the *Timaeus* of Plato". *Classical Weekly* XL (1947), 27 ss.

III. DEMIURGO Y MUNDO IDEAL

I. PUNTO DE PARTIDA

Hay una condición indispensable para comprender en toda su amplitud y profundidad el pensamiento de Platón, tomar a Sócrates como punto de partida. Esta exigencia no surge de simples razones cronológicas. Si la historia de la filosofía se limitara a encuadrar en el tiempo unos nombres o unas obras, no habría hecho más que rozar la entraña de su problemática. Una de sus importantes tareas es descubrir la *génesis* del pensamiento, la historia subterránea, no escrita, que aclara el mensaje de cada pensador. En muchas ocasiones hay que alcanzar el punto en que confluyen el estímulo del maestro y la energía creadora del discípulo para explicarse todo un proceso filosófico. En el caso presente, comprenderemos mejor el origen y la evolución de la teoría platónica de las ideas, si, por un momento, hacemos referencia a Sócrates.

Hoy en día nos parece indudable que Sócrates tenía conciencia clara de una misión. Su mensaje, disfrazado en el método a veces incómodo de la mayeútica, consistía en ayudar a los hombres a descubrirse a sí mismos. Acostumbraba a recordar el $\gamma\upsilon\omega\theta\iota\ \sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ¹ de Delfos, aunque este proverbio tuviera en sus enseñanzas un matiz un poco distinto. La sentencia grabada en piedra a la entrada del oráculo, tenía un fin primariamente ascético, en estrecha relación con la religiosidad de la época arcaica, cuando el gran pecado del hombre era la $\upsilon\beta\epsilon\rho\iota\varsigma$. "Conócete a ti mismo", date cuenta que eres hombre y disponte en humildad de corazón a acercarte a la divinidad. Sócrates, sin excluir esto, pretendía otra cosa. Cuando abandonó sus preocupaciones cosmológicas de juventud para dedicarse a la filosofía del hombre, seguramente se sintió impulsado, en medida no pequeña, por la actitud y las enseñanzas de los sofistas. También ellos buscaban al hombre de la democracia ateniense para enseñarle a hablar, a argumentar y a triunfar. Pero la frívola actitud de los sofistas

¹ *Apol.* 30a.

había cometido a los ojos de Sócrates un gran error, el error del desarraigo. El hombre se sentía inseguro. La divinidad y las normas morales pertenecían al *nomos*. La verdad era inasequible porque el hombre había sobrevalorado su subjetividad. Sócrates comprendió que su empresa de salvación había de consistir en dar al hombre un nuevo arraigo, en que éste se sintiera apoyado en las realidades morales y racionales. Así descubrió, como acertadamente resume Aristóteles, el concepto y la ética².

“Conocerse a sí mismo” no es sólo el reconocimiento religioso de la pobreza personal. Es sobre todo, conocer el propio destino, encauzado en la virtud, en la templanza, en el valor, en la justicia, en la piedad. Al intentar precisar cual sea el “ser” de cada una de estas cosas, el hombre toma conciencia de una secreta fuerza que hay en él, el logos, que le permite penetrar en las cosas, leerlas y expresarlas en conceptos. Así se entiende fácilmente la doctrina de la virtud ciencia, tan querida para Sócrates. La virtud y la verdad, la moralidad y el saber son los quicios de su pensamiento y de su magisterio.

Muchas explicaciones se han dado del origen de las ideas. En su planteamiento se han querido ver reflejadas desde las preocupaciones políticas de la juventud de Platón y el magisterio de Sócrates, hasta influencias heraclitianas y eleáticas. Tal vez lo más acertado sea una solución de compromiso. El hombre es demasiado complicado para recibir una explicación geométrica de sus actitudes y decisiones. Sin embargo, la ciencia, aun partiendo de este supuesto fecundo de comprensión total, necesita un sistema que, si por una parte puede mutilar la realidad, por otra la esclarece. Contando con este riesgo hemos intentado buscar el origen de las ideas platónicas en la inquietud por la ciencia y la virtud de Sócrates, en su búsqueda de la definición y del bien. Un breve ejemplo puede explicar esto.

Cuando Sócrates vuelve de luchar en Potidea, visita la palestra de Taureas. Allí encuentra a sus viejos conocidos y a un grupo de jóvenes, entre los que se destaca Cármides por su belleza física y sus dotes morales. Para curarle un ligero dolor de cabeza, Sócrates le habla de una receta de un médico tracio, pero le advierte que el do-

² ARIST. *Met.* I 6, 987a.

lor sólo le abandonará en el caso de que cure también su alma. El procedimiento no es difícil. Basta un simple "encantamiento" que consiste en descubrir dialogando lo que sea la σοφροσύνη. Cármides contesta con la espontaneidad impulsiva de la juventud. "La sabiduría es hacer todo con orden y tranquilidad"³. Pero Sócrates no queda satisfecho y, ante sus objeciones, se ve obligado aquél a dar una nueva definición. "Me parece, que la sabiduría produce el pudor y hace al hombre pudoroso y que es lo mismo que el pudor"⁴. Tampoco ahora respondió con acierto y, al intentar dar una tercera definición: "la sabiduría es hacer las cosas propias de uno"⁵, Critias la considera enigmática y pasa a explicarla sustituyendo a Cármides en el diálogo. Su fortuna, sin embargo, no fue mayor que la de su compañero: "La sabiduría es conocerse a sí mismo"⁶; "la sabiduría es practicar el bien"⁷. Sócrates en un principio parece aceptar, pero pronto se muestra otra vez insatisfecho. Los jóvenes debieron quedar desconcertados cuando, al final, les confiesa que él también es incapaz de dar una definición. Hay solamente una cosa que asegura con energía, que la sabiduría es un gran bien, μέγα τι ἄγαθόν y el que lo tiene es feliz⁸.

Esta breve visión de la dialéctica del *Cármides* nos ha descubierto una constante de los diálogos socráticos. En ellos no podemos buscar doctrinas dogmáticas. Son ejercicios de *definición de virtudes*. Hay casos, como el que hemos examinado, en que a Platón no le interesan las conclusiones. Únicamente presenta los ensayos dialécticos, heredados de Sócrates, que son el germen de su compleja dialéctica de madurez. Y este constante movimiento de preguntas y respuestas situado sobre el fondo de una temática constante, la virtud. Definición y virtud, ciencia y bien, ésta es la herencia de Sócrates, el punto de partida de Platón.

En este punto concreto, confluye también la originalidad del discípulo. Si hubiéramos de buscar una palabra para definir la originalidad más radical de Platón, adoptaríamos el término consagrado por Diés: la "trasposición". Pocos hombres han poseído una tal capacidad de asimilación, de trascendencia. El ha heredado desde las cos-

³ *Carm.* 159b.

⁴ 160c.

⁵ 161b.

⁶ 164d.

⁷ 163c.

⁸ 175e.

mogonías antiguas hasta las doctrinas astronómicas de la actualidad, pero ha sabido "trasponerlas" en un sistema coherente. Con esta inquietud de trascendencia ha traspuesto el concepto socrático en la "idea" y la teoría socrática de la virtud en la "gran ciencia" del Bien. Hasta aquí queríamos llegar en nuestro punto de partida.

2. EL USO DEL TÉRMINO ἰδέα.

Antes de exponer la creación y el desarrollo de la teoría de las ideas, conviene precisar el valor del término. Es tal la variedad de su uso, que ha venido preocupando desde hace tiempo a los estudiosos de Platón, quienes nos han dado una visión del significado preplatónico y de los distintos valores que adquiere en los diálogos.

Como en el caso de δημιουργός, también las palabras εἶδος, ἰδέα, fueron adoptadas de la lengua conversacional y elevadas a categoría filosófica. A. E. Taylor, que fue el primero en estudiar su uso preplatónico⁹ cree que Platón adoptó el sentido pitagórico de "modelo" o figura "geométrica". C. M. Guillepsie en su artículo publicado en el año siguiente en *The Classical Quartely*¹⁰ cree, por el contrario, que tomó dos significados que poseía el término en la ciencia de entonces: "forma física" y "género" o "especie". En la fusión del pensamiento matemático de los pitagóricos y las doctrinas morales de Sócrates, encuentra H. G. Baudry¹¹ el origen del empleo en Platón.

Sobre los significados que adopta en los diálogos, todavía hoy hemos de volver al trabajo clásico de Ritter ΕΙΔΟΣ, ΙΔΕΑ *und verwandte Wörter in den Schriften Platons*¹². Según él, los significados son los siguientes: 1) *äusseres Aussehen, Gestalt*; 2) *Inneres Verhältnis, Verfassung, Beschaffenheit*; 3) *Merkmal*; 4) *Begriff*; 5) *Gattung oder Art*; 6) *Begriffsrealität*. En el año 1940 P. Brommer publicó en Assen su obra ΕΙΔΟΣ *et* ΙΔΕΑ. *Etude semantique et chronologique*, en la que intenta hacer una distinción entre ambos términos y estudiar cronológicamente su uso. Este estudio, más afortunado en la primera parte que en la segunda, no ha anulado las conclusiones de Ritter

⁹ "The Words Εἶδος, ἰδέα in Pre-Platonic Literature". *Varia Socratica*. Oxford. 1911, 178 ss.

¹⁰ VI (1912), 179 ss. Sobre la relación del uso del término con los escritos hipocráticos cfr. K. WEIDAUER. *Thukydides und die Hippokratischen Schriften* Heidelberg 1954.

¹¹ "Plato's Technical Terms". *Class. Quart.* XXXI (1937), 14 ss.

¹² *Neue Untersuchungen über Platon*. München. 1910, 228-326. Cfr. WILAMOWITZ, *Platon*. II, 248-254.

que, por su método exhaustivo y su objetividad, tienen un cierto carácter definitivo.

Por nuestra parte, creemos con D. Ross¹³ que el origen del uso platónico hay que relacionarlo, como antes indicábamos, con los problemas morales de los primeros diálogos. “Las búsquedas de Sócrates, como ‘qué es la virtud’, ‘qué es el valor’, y semejantes conducen a Platón a reconocer la existencia de universales como una clase distinta de entidad y tomó como nombre para ella las palabras εἶδος, ἰδέα, que en griego ordinario comenzaban a ser usados en el sentido de ‘cualidad’ o ‘característica’”. Sin embargo, si se piensa en la estadística de Ritter¹⁴ en la cual, de las 95 veces que aparece ἰδέα, tiene en 26 ocasiones el significado de “aspecto exterior”, “forma”, parece justificada la sugerencia de Friedländer¹⁵ de que en el uso platónico ha de verse también una alusión a la idea como “lo que se ve”, “lo que se presenta a la vista”. En favor de esta sugerencia estaría la importancia que, en las descripciones y comparaciones sobre las ideas, concede Platón al sentido de la vista y especialmente a los ojos del alma, τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα¹⁶. Basta recordar la escala de la Belleza en el *Banquete*, en donde, al final de la iniciación en los misterios del amor, el alma ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστόν¹⁷, o la procesión de los dioses en la región supraceleste donde θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ¹⁸.

3. PROCESO DE CREACIÓN DE LAS IDEAS

Una ordenada selección de textos puede mostrar por sí mismo, el proceso de creación de las ideas como realidades sustanciales y separadas. En los diálogos del grupo socrático encontramos los primeros esbozos.

En el *Laques* al tratar el problema del valor, se hace una referencia incidental a la rapidez, a esta cualidad que se puede dar lo mismo en el correr, en el tocar la cítara, en el hablar, o en el aprender. Τάχος, ὃ ἐν πᾶσιν ὀνομάζειται ταχυτήτα εἶναι¹⁹. En otro lugar: “Aun-

¹³ *Plato's Theory of Ideas*. Oxford. 1953, 14.

¹⁴ *O. c.* 332.

¹⁵ P. FRIEDLÄNDER. *Platon. I. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*. Berlín, 1954, 14 ss.

¹⁶ *Rep.* 533d; cfr. 518c, 519b, 527d-e; *Banq.* 219a.

¹⁷ *Banq.* 210e.

¹⁸ *Fedr.* 247c.

¹⁹ *Laques.* 192a.

que haya muchas (virtudes) y de muchas especies, todas tienen una misma característica, ἔν γέ τι εἶδος ταύτων ἅπανσαι ἔχουσιν, por la cual son virtudes”²⁰. Ambos casos nos muestran que εἶδος carece todavía del sentido metafísico posterior. Viene a ser la característica, el rasgo distintivo por el cual reunimos mentalmente la totalidad en la unidad.

Platón da un paso más. Sócrates pregunta a Eutifrón por la santidad, no la santidad de las cosas o de las personas, sino la santidad misma, αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ θεία, θεία ἐστίν²¹. “Enseñame, pues, cuál sea la característica (ιδέα) para que dirigiendo a ella la mirada y tomándola como modelo (παράδειγματι)...²². “Lo bello mismo, por lo que todas las demás cosas están ordenadas y parecen bellas, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος”²³. En estos dos últimos casos, Ritter traduce εἶδος por *Merkmal*, “característica”, “cualidad”, pero observemos algo importante. En un caso es *paradigma* de las cosas, en otro se *añade* a ellas. Asistimos a la génesis de unos términos que, dentro de unos momentos hemos de ver consagrados para expresar las relaciones de ideas y cosas. Lo que es modelo o se añade, tiene más consistencia que la simple cualidad que, como referencia mental, unifica a muchos.

“SOCR. Mira, pues, querido Cratilo, lo que yo sueño muchas veces. ¿Afirmamos acaso que existe lo bello (εἶναι αὐτὸ καλόν) en sí, y cada una de estas cosas o no?

CRAT. Sócrates, al menos a mí me parece que existen.

SOCR. Pero investiguemos aquello mismo, no si un rostro es bello o cualquiera de estas cosas y si parece que todo esto fluye. ¿No decimos que lo bello en sí existe siempre tal cual es? (αὐτὸ... τὸ καλὸν οὐ τοιοῦτον αἰεὶ ἐστίν οἷόν ἐστιν).

CRAT. Por necesidad”²⁴.

SOCR. “Cratilo, es verosímil que tampoco exista el conocimiento, si todas las cosas se cambian y nada permanece. Pues si esto mismo, el conocimiento, no deja de ser conocimiento y permanece siempre, existiría también el conocimiento; pero si la forma misma del conocimiento cambia y

²⁰ *Menón*. 72c.

²¹ *Eutifrón*. 6d.

²² *Ibid.* 6e.

²³ *Hipp. May.* 289d. cfr. *Eutid.* 300e-301a.

²⁴ *Crat.* 439c-d.

al mismo tiempo éste pasara a otra forma, no habría conocimiento... Pero, si existe siempre el que conoce y existe lo conocido y existe lo bello y existe lo bueno y existe cada una de estas cosas, (εἰ δὲ ἔστι μὲν αἰεὶ τὸ γινώσκον, ἔστι δὲ τὸ γινωσκόμενον, ἔστι δὲ τὸ καλόν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθόν, ἔστι δὲ ἐν ἑκάστων τῶν ὄντων) me parece que estos seres, de los que ahora nosotros hablamos, en nada se asemejan al fluir y al girar²⁵.

Platón nos ha dejado retratado en este pasaje su situación de ánimo en el momento de dar el paso definitivo. Como una pesadilla de sueño le ha perseguido la pregunta sobre la realidad de esos "caracteres comunes" que ha encontrado en las cosas. Ha luchado con ella, pero al fin ha habido una razón poderosa que ha acabado convenciéndole. Si las ideas no existen, no es posible el conocimiento, γνῶσις. Conviene subrayar esto, porque en ello está la clave de una recta valoración de las ideas. Tal vez heredada de una influencia de Heráclito, Platón ha situado las cosas en el devenir, en el ser aparential. Es preciso, pues, que *exista* el sujeto cognoscente, que *exista* lo conocido y que *exista* la acción del conocer. Esta repetición anafórica del ἔστι encierra en su mismo efecto estilístico el afán de Platón por aferrarse al ser. Cada una de estas cosas, lo bello en sí, lo bueno en sí son seres. Por ello es posible su conocimiento. La empresa que se presenta ante él es la de perfilar estas nuevas realidades que ha descubierto. El *Banquete*, el *Fedón*, el *Fedro* y la *República* lo realizarán.

La iniciación en los misterios del amor, de que habla Diotima, no es más que otro camino hacia el conocimiento. Platón es fecundo en abrir caminos hacia la verdad. A ella se puede ascender por la dialéctica y también por el amor. Esta es, precisamente, la grandiosa novedad del *Banquete*. Hay que empezar amando los cuerpos, la belleza que hay en ellos, y de ahí ascender a las almas, de las almas a las virtudes y de éstas a la ciencia. El último peldaño es el salto al mar de la unidad, a la contemplación de la belleza en sí.

"Intenta, dijo, prestarme la mayor atención, que te sea posible. Quien esté iniciado en los misterios del amor hasta el punto en que estamos, después de haber recorrido en un

²⁵ 440a-c.

orden conveniente todos los grados de lo bello, llegado al término de la iniciación, descubrirá de repente una belleza admirable en su naturaleza, aquello, Sócrates, que era el objeto de todos sus trabajos anteriores; en primer lugar, belleza eterna, increada, imperecedera, exenta de incremento y disminución, además no es bella en tal parte y no en tal otra, bella unas veces, pero no otras, bella por un concepto y fea por otro, bella aquí, pero fea allí, bella para unos y fea para otros; belleza que no tiene nada de sensible, como en un rostro o en unas manos, ni nada corpóreo, ni es como la palabra o la ciencia, que no reside en un ser diferente de ella misma, en un animal, por ejemplo, o en la tierra o en el cielo, o en cualquier otra cosa, pero que existe eterna y absolutamente por ella misma y en ella misma, de la cual participan todas las demás bellezas, sin que su nacimiento ni destrucción le aporten la menor disminución, ni el menor incremento, ni modificación en nada"²⁶.

El hombre mortal que llegara a contemplar la belleza en sí, αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρὸν, ἄμικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς, ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναιτο μονοειδῆς κατιδεῖν²⁷, este hombre habría alcanzado αὐτοῦ τοῦ καλοῦ μάθημα²⁸. Su vida sería fecunda porque sus virtudes serían auténticas. No engendraría apariencias de virtud, sino la virtud verdadera, como corresponde a un hombre que ha tocado la verdad, ὅτε ἄληθοῦς ἐφαπτομένῳ²⁹.

Diès ha llamado con frase gráfica a la ascensión del *Banquete*, "la fórmula estética de la dialéctica platónica"³⁰. Entre ésta y la que en la *República* conduce al Bien hay un paralelismo exacto. El secreto está en que la idea de Bien y la Belleza se convierten³¹. Estamos en las vías del conocimiento, que, a Platón como buen socrático, le conduce a las de la virtud, por la íntima fusión de ésta con la ciencia. No es preciso, por ello, suponer como hace R. G. Bury que la ascen-

²⁶ *Banq.* 210e-211b.

²⁷ 211d-e.

²⁸ 211c.

²⁹ 212a.

³⁰ *O. c.* 436.

³¹ KURT SCHILLING, *Platon. Einführung in seine Philosophie*. Würzach. 1948, 180.

sión a la belleza y su contemplación tienen un carácter religioso³². La calificación de divina para aquélla no sería argumento suficiente, dado que el valor de θεῖος es puramente literario y ponderativo. Van Camp-Canart han demostrado que en el *Banquete* “el valor de θεῖος es esencialmente literaria y reside ante todo en oposiciones... Pero sería un sin sentido reconocer en θεῖος un atributo filosófico y técnico que viniera a caracterizar ya el objeto, ya las manifestaciones del amor”³³. Volveremos a insistir sobre este hecho. Por ahora nos basta subrayar, que como en el caso del *Cratilo*, nos hallamos ante un proceso noético, ante la búsqueda y la “posesión de la verdad”.

El *Fedón* en el proceso de creación de las ideas significa el momento en que los primeros esbozos de los diálogos socráticos adquieren perfil definitivo y se integran de lleno en la estructura del conocimiento.

“¿Lo igual en sí, lo bello en sí, todo lo que es en sí, el ser, acaso experimenta alguna especie de cambio?, ¿o cada uno de ellos, existiendo siempre únicos en sí, por sí, se mantiene idéntico con respecto a las mismas cosas y jamás en ningún lugar, en modo alguno experimenta ningún cambio?

—Es necesario, dijo Cebes, que sea igual con respecto a las mismas cosas”³⁴.

“Cuando ella (el alma) contempla por sí misma, se dirige hacia allí, a lo que es puro, eterno, inmortal e inmutable.” (εἰς τὸ καθαρὸν τε καὶ αἰὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον)³⁵.

“Mira, dijo Cebes, si de lo dicho no se nos sigue esto, que el alma es muy semejante a lo que es divino, inmortal, inteligible, único, indisoluble e idéntico a sí mismo” (τῷ μὲν θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ, καὶ αἰὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχῇ)³⁶.

“Ordenando la tempestad (de las pasiones) y siguiendo el razonamiento y estando siempre en éste, contemplando

³² *The Symposium of Plato with Introduction, Critical Notes and Commentary*, Cambridge, 1932, XLVIII ss.

³³ O. c. 92-93.

³⁴ *Fed.* 78d.

³⁵ 79d.

³⁶ 80a-b.

lo verdadero, lo divino y lo que está fuera de la opinión".
(τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη)³⁷.

En esta breve selección de textos están reunidos los calificativos que Platón da a las ideas en el *Fedón*. Ninguna cualidad queda por añadir. Estos seres han adquirido su personalidad definitiva hasta la crisis metafísica de los diálogos de madurez.

De todos los epítetos aplicados a las realidades inteligibles, hay uno que merece consideración especial por su relación con nuestro tema. Siempre que se ha intentado estudiar la teología platónica ha sido motivo de desconcierto y de falsas interpretaciones. Ya en 1930 R. Mugnier³⁸ vio la necesidad de hacer un serio estudio de los significados de θεῖος en los diálogos. Pero su buen intento fue poco afortunado. Las estadísticas que al final de la obra nos da como resultado de sus investigaciones, están invalidadas en buena parte porque en su estudio parte de una concepción previa de la teología de Platón, tomada de Diès. Posteriormente el estudio de J. van Camp y P. Canart ha conducido, por su objetividad y sistemática, a resultados más valiosos. Sobre estos pasajes del *Fedón* nos dicen: θεῖος en estos pasajes debe ser interpretado en el sentido de "divino", como opuesto a "perecedero, corporal" y, por consiguiente, "humano" en el sentido de Platón... El texto no nos permite ir más lejos y pretender que θεῖος identifica las Ideas con la divinidad³⁹. "Θεῖος tiene un sentido puramente figurativo, únicamente simbólico. Es la expresión cómoda de la superioridad de lo espiritual y a menudo solamente de lo etéreo con relación a lo material"⁴⁰.

El *Fedón* nos aporta también datos valiosos sobre la función de las ideas en el conocimiento. El segundo argumento para demostrar la inmortalidad del alma es la reminiscencia. Con este objeto se describe el proceso cognoscitivo.

"...decimos que existe la igualdad; no me refiero a la del leño con el leño, ni la de la piedra con la piedra, ni ninguna de estas cosas, sino algo distinto que está al lado de éstas, la igualdad en sí". (παρὰ πάντα ταῦτα ἕτερον τι, αὐτὸ τὸ ἴσον...)

³⁷ 84a-b.

³⁸ Cfr. pág. 68-69.

³⁹ O. c. 63.

⁴⁰ O. c. 68.

“¿De dónde tomamos su conocimiento? ¿Acaso no lo hacemos de lo que hace un momento decíamos, que viendo piedras y leños u otras cosas iguales cualesquiera, a partir de éstas, pensamos aquello, que es distinto de éstas? ἢ ξύλα ἢ λίθους ἢ ἄλλα ἅττα ἰδόντες ἴσα, ἐκ τούτων ἐκεῖνο ἐνενοήσαμεν, ἕτερον ὄν τούτων⁴¹.”

Es necesario, pues, que hayamos visto la igualdad, incluso antes de nacer y no sólo la igualdad, “pues nuestro razonamiento de ahora no se refiere más a lo igual que a lo bello en sí, a lo bueno en sí, a lo justo y lo santo y, como digo, a todas las cosas sobre las que hemos puesto el sello de “*lo que es en sí*” (αὐτοῦ τοῦ καλοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὀσίου καὶ, ὅπερ λέγω, περὶ ἀπάντων, οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τὸ αὐτὸ ὃ ἔστι⁴²). Su función está claramente determinada, son puntos de referencia esencial en el conocer. “Si existe lo bello en sí y lo siempre bueno y toda esencia tal, también hacia ella referimos (ἀναφέρομεν) todo lo que nos viene de los sentidos” (τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα)⁴³.”

En relación con la *anamnesis* del *Fedón* y la escala ascendente del *Banquete* se presenta el mito del *Fedro*. Una breve consideración del contexto nos muestra que en él Platón se propone hacer una teoría del conocimiento, exponiendo míticamente cómo el alma vuelve a recordar las esencias que contempló en su vida pretérita, adquiriendo así una verdadera iniciación. Un cortejo de dioses y de almas presidido por Zeus, se dirige a contemplar, más allá del cielo, la realidad inteligible.

“La región supraceleste no la ha celebrado, ni la celebrará nunca ningún poeta. Así es: (hay que atreverse, en efecto, a decir lo verdadero, sobre todo al hablar de la verdad) la esencia que existe esencialmente, sin color, sin forma, impalpable, visible únicamente para la razón, piloto del alma en torno a la cual está la verdadera ciencia, ocupa este lugar. Del mismo modo que la razón de Dios que se alimenta de contemplación y ciencia sin mezcla, la razón de toda alma que quiere recibir lo que le conviene, gusta de ver, después de algún tiempo el ser y, viendo la verdad, se alimenta

⁴¹ *Fed.* 74a-b.

⁴² 75c-d.

⁴³ 76d.

y goza, hasta que el giro circular en su vuelta la conduce al mismo lugar"⁴⁴.

El pasaje que comentamos, presenta una contraposición fecunda en conclusiones. En 246 d-e se habla de τὸ δὲ θεῖον καλὸν, σοφὸν, ἀγαθὸν καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον, con el calificativo ordinario de divino. Un momento después, se vuelve a insistir sobre la región supraceleste, pero se nos advierte que "hay que atreverse a decir lo verdadero, sobre todo al hablar de la verdad", περὶ ἀληθείας λέγοντα⁴⁵. En el primer caso, estábamos en el mito, ahora Platón nos dice expresamente que nos habla "de verdad". La idea no es más que ἡ γὰρ ἀχρώμα τὸς τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα⁴⁶. No es divina, sino esencia onticamente existente, sin color, sin forma, sin apariencia.

El camino que conduce a ella es la διάνοια, común para dioses y hombres. Su contemplación, asequible sólo a la razón piloto del alma, (ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ), engendra la ciencia que vive en torno a ella, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦ ἐπιστήμης γένος⁴⁷.

"En esta revolución contempla la justicia en sí, la sabiduría, la ciencia, pero no aquélla en la que existe cambio, la que es distinta en cada uno de los que nosotros llamamos seres, sino la ciencia de lo que es esencialmente ser" (τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὄν ὄντως θεασαμένη)⁴⁸.

El alma, entonces, si tras duro esfuerzo logra percibir las esencias, ha alcanzado la llanura de la verdad τὸ ἀληθείας...πεδίου⁴⁹. Después en la vida terrena, habrá de continuar esforzándose por recordar aquella ciencia suprema.

Es preciso que el hombre comprenda por la idea, (συνιέναι κατ' εἶδος), que vaya de la multitud de las sensaciones hasta la unidad percibida por la razón, (ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον). Este es el recuerdo, ἀνάμνησις, de lo que nuestra alma vio, cuando acompañaba a

⁴⁴ Fedr. 247 c-d.

⁴⁵ 247c.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ 247d-e.

⁴⁹ 248b.

Dios y, cuando despreciando lo que nosotros llamamos seres, se elevaba hacia lo que es ópticamente" (εἰς τὸ ὄν ὄντως)⁵⁰.

Concluimos nuestro intento de describir el proceso de formación de las ideas. Dos hechos hay que reincidentemente hemos señalado y que pueden servir de conclusión a esta breve síntesis. En primer lugar la *esencia* de las ideas. Si estas realidades son algo, si hay una cualidad radical que subyace a su condición inmortal, eterna, inmutable, indisoluble y "divina" es la realidad de su ser. Frente a las cosas que se mueven en perpetuo cambio, ellas representan la inmovilidad, la fijeza, la realidad misma de aquellas apariencias. En segundo lugar su función noética. Si queremos conocer cualquier objeto, cuerpo, alma, hombre, virtud, no podemos detenernos en la costra de la apariencia; es preciso recoger las percepciones de los sentidos y "transponerlas", "referirlas" al ser. Sólo con esta condición alcanzamos la verdad y la virtud. Sin embargo Platón se ha arriesgado. Las cosas del mundo se han quedado sin ser y se lo deben a las ideas. Ahora es preciso trazar un puente, mediar entre estos dos mundos separados. Esta tarea le ocupó su vida. El optimismo tranquilo de los diálogos que acabamos de revisar se torna en angustia, en una "lucha de gigantes", para usar sus mismas palabras, que trata de unir el cielo con la tierra. Tendremos ocasión de estudiar con detalle este problema de la relación de las ideas con las cosas y sus consecuencias. Pero antes, hay un problema previo que, de propósito, habíamos dejado para este lugar, el problema de la idea de Bien.

4. PROCESO DE CREACIÓN DE LA IDEA DE BIEN

La importancia de la idea de Bien en la teología platónica, ha sido la razón de que separamos el proceso de su formación del resto de las ideas. Tal vez ello contribuya a una mayor claridad y mejor comprensión⁵¹.

Hemos caracterizado los diálogos socráticos como definiciones

⁵⁰ 249b-c.

⁵¹ Muchas interpretaciones de la teología platónica quieren ver en la idea de Bien, el Dios supremo de Platón. Ellos nos exige un estudio detallado de esta idea que excedería los límites, que nos hemos propuesto en este trabajo. En las páginas siguientes esbozaremos brevemente nuestra interpretación de la metafísica del bien, reservando su desarrollo y elaboración más rigurosa para un estudio que sobre este tema concreto publicaremos en breve. A él remitimos para los puntos que aquí queden insuficientemente aclarados.

de virtudes, intentos de precisar las cualidades morales que encuadran la vida humana. En este esfuerzo por definir, han nacido las ideas como exigencia fundamental del conocimiento. En este mismo ámbito hemos de descubrir el origen de la idea de Bien.

Al estudiar la teología platónica se ha usado y abusado de esta idea. Pero curiosamente sólo se han tenido en cuenta algunos textos de la *República*. A lo más se les relacionaba con el *Filebo*, despreciando la doctrina de éste por considerar que no era metafísica, sino moral. Un sano método de investigación histórica exige, sin embargo, trazar la biografía de esta realidad inteligible, situarla en su perspectiva histórica.

Ya en los primeros diálogos encontramos referencias a la ciencia del Bien. El hombre se nos dice en el *Cármides*⁵³ no será más feliz cuando conozca todas las cosas, si no conoce la ciencia única del Bien y del mal, μιᾶς οὔσης ταῦτης μόνον τῆς περὶ τὸ ἀγαθόν τε καὶ κακόν. Y en el *Laques*⁵⁴ se llama al valor, ἀνδρεία, “la ciencia de los bienes y los males”, ἐπιστήμη περὶ πάντων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν. Platón considera cualquier problema de conocimiento o de virtud proyectado sobre el trasfondo del bien, sustentado en él, como si el hombre sólo se realizara cuando da una recta respuesta al problema del bien y del mal⁵⁴.

Seguramente ha sido J. Stenzel el que con más agudeza ha sabido ver el origen de las ideas en las especulaciones morales del joven Platón. “La ética socrático-platónica exige un Bien altísimo determinado categóricamente; la aspiración hacia él no está vinculada a ninguna condición, debe ser un ἀνυπόθετον”⁵⁵. El hombre ama el bien; cuando ama, por ejemplo, la medicina, está amando en ella la salud. El bien está siempre en el trasfondo del objeto amado. Pero Platón no se conforma con esto. Continúa preguntando si detrás de este bien inmediato, en su propio subsuelo, no existe otro bien primero que sería el objeto último, la meta definitiva hacia la que tiende el alma cuando ama.

“¿No es necesario afirmar, por consiguiente, que, cuando caminamos así, o llegamos a un cierto principio o ya no as-

⁵³ *Carm.* 174d.

⁵⁴ *Laq.* 199 c-d.

⁵⁴ Cfr. K. SCHILLING, *O. c.* 46; FRIEDLÄNDER, *o. c.* I. 70-71.

⁵⁵ J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Breslau. 1917, 17.

cendemos a otro amado, sino que llegamos a aquél que es el primer amado, por el cual decimos también que son amadas todas las cosas?" (ἐπ' ἐκεῖνο ὃ ἐστὶν πρῶτον φίλον, οὗ ἕνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαμέν πάντα φίλα εἶναι;)

Es necesario⁵⁶.

En 220 b Platón afirma que lo amado es el bien τὸ ἀγαθὸν ἐστὶν φίλον. Resulta, pues, que tenemos ya desde el *Lysis* planteado el problema del bien en una honda dimensión metafísica. En todas nuestras acciones perseguimos un φίλον, un ἀγαθόν. El bien inmediato no es más que la apariencia del Bien primero, de un Bien "verdaderamente Bien", ὡς ἀληθῶς (219d), de un bien en realidad, τῷ ὄντι (220b), que es la causa última de nuestro amor, porque hace todas las cosas amables, εἰς ὃ πᾶσαι αὐται αἱ λεγόμεναι φιλῖαι τελευτῶσιν (*ibid*). Interesa notar que Platón llama a los bienes inmediatos, εἰδωλα ἅττα αὐτοῦ (220b), reflejos del gran Bien, hacia el que se dirigen —fin— y en donde acaban —término— todos los amores.

El pasaje 221d ss. nos ayuda a penetrar más profundamente en la realidad del bien de cada cosa, en su bien doméstico. La causa de la φιλία es un deseo, una ἐπιθυμία, nacido de la propia indigencia.

—Lo anhelante, anhela aquello de lo que carece, ¿no es eso?

—Sí.

—¿Aquello de que se carece es el objeto de amor del que carece de ello?

—A mí me parece.

—¿Es indigente aquél que está privado de algo?

—¿Cómo no?

—Τοῦ οἰκείου δὴ, ὡς ἔοικεν, ὃ τε ἔρωσ καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὔσα, ὡς φαίνεται, ὃ Μενέξενε τε καὶ Λύσι”.

En esta frase culmina la argumentación. El amor aspira al propio bien que le falta a uno mismo, es indigencia de algo doméstico y familiar. Ahora bien, todo este bien apetecido es una transfiguración del primer Bien. Por ello el πρῶτον φίλον es la explicación y el origen de toda finalidad⁵⁷.

⁵⁶ 219c-d.

⁵⁷ Cfr. *Banq.* 205e. τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκείον καλεῖ ἑαυτοῦ; H. RAEDER, *Pla-*

El pensamiento del *Gorgias* representa, con respecto al *Lysis*, una evolución orgánica. Contiene dos textos sobre el Bien. El primero de ellos 476d-499e establece claramente la teleología de éste. Reservamos su comentario para la parte final del capítulo en el que trataremos con detalle de la teleología del mundo ideal. El segundo precisa el concepto de bien doméstico.

“¿Acaso somos buenos y todas cuantas cosas lo son, porque existe una cierta virtud añadida, ἀρετῆς τινος παραγενομένης?

—Calicles, al menos a mí, me parece una necesidad.

—Efectivamente, la *areté* de cada cosa, del instrumento, del cuerpo, del alma y de todo viviente, la que corresponde a cada uno de ellos, no está presente del modo más perfecto mediante el azar, sino con orden, con rectitud y con arte. ¿No es así?

—Yo así lo afirmo.

—¿Acaso la *areté* de cada cosa es algo colocado y dispuesto ordenadamente? (τάξει, ἄρα τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον ἔστι ἡ ἀρετὴ ἕκαστου;)

—Yo así lo diría.

—Κόσμος τις ἄρα ἐγγενόμενος ἐν ἑκάστῳ ὁ ἕκαστου οἰκείος ἀγαθὸν παρέχει ἕκαστον τῶν ὄντων⁵⁸.

Acabamos de encontrar un concepto genuinamente griego que exige una breve explicación. Nuestro término virtud, lleno de implicaciones morales, no traduce bien el griego ἀρετή. Cuando un griego hablaba de la *areté* de los cascos de los caballos, de los perros, del cuerpo o del alma humana, no hacía referencia a la esfera moral. Si el griego homérico quiere aludir a ésta, emplea el término καλός. “No es bello que alimentes en tu corazón una tal cólera”⁵⁹. “No es bello que vosotros relajéis así vuestro valor”⁶⁰. En cambio reserva el término ἀγαθός para expresar la excelencia, de cualquier género que ésta

tons philosophische Entwicklung. Leipzig. 1905, 156-7, WILAMOWITZ, o. c. I, 72 ss. STENZEL, *Metaphysik des Altertums*. Berlín/München, 1931, 105 ss. Sobre el paralelismo entre la ἐπιθυμία del *Lysis* y el ἔρωσ del *Banquete*, cfr. WILAMOWITZ, II, 73-5; F. DIELMAYER, ΦΙΛΟΣ und ΦΙΛΙΑ im vorhellenistischen Griechenland. München, 1931, 63-3. W. JAEGER, *Paideia*, II, 216.

⁵⁸ *Gorg.* 506 d-e.

⁵⁹ *Il.* VI, 326.

⁶⁰ *Il.* XIII, 116.

sea⁶¹. Por el hecho de que la *areté* de cada cosa, su ἀγαθόν tiene una dimensión esencial y significa lo más excelente de cada ser, significa también la capacidad específica de obrar que éste posee, τὸ ἐκάστον ἔργον. Su οὐσία y su δύναμις nacen precisamente de su ἀρετή, de su ἀγαθόν. "Su ser, pues, ha dicho agudamente Stenzel, se resuelve simplemente en su ἀρετή"⁶².

Estamos, sin duda, ante uno de los puntos más profundos de la metafísica platónica, ante una de sus intuiciones más fecundas. Lo mismo en el cuerpo, que en el alma, que en las cosas, que en todo viviente, hay una estructura interior dispuesta con orden y rectitud. Este "cosmos doméstico", esta μετρίστης καὶ συμμετρία⁶³ íntimas son las que engendran su bien y se confunden con él⁶⁴. En esta doctrina de la ἀρετῆ-εἶδος hay que buscar el germen de la metafísica del bien e incluso la teleología que fundamentará todas las especulaciones cosmológicas de Platón⁶⁵.

Expondremos la metafísica del bien, según está desarrollada en la *República*. El pasaje 484a-530c que viene a ocupar los libros VI y VII, presenta una profunda unidad interna. Por la extensión de algunos temas, como el mito de la caverna, pudiera parecer que hay una desviación del pensamiento central, sin embargo, basta estudiarlos con detalle, para notar una subordinación de todo el contenido de este par de libros a la idea central de la *República*, las cualidades y preparación del buen gobernante que se identifica con el filósofo. El contexto es de doctrina política y el estudio del conocimiento, que aparece al comienzo del libro VII, no es más que una parte pequeña de la formación del futuro gobernante. El encuadramiento del discutido pasaje nos ayudará a la solución de su interpretación.

En el momento de elegir a los gobernantes hay que escoger "aquéllos que sean capaces de alcanzar lo que es siempre lo mismo en sí". Así podrán, a semejanza de los pintores, fijar sus miradas sobre el ejemplar eterno de la verdad y, después de haberlo contemplado con toda la atención posible, trasladar a las cosas de este mundo las cosas que han contemplado y servirse de ellas como de una regla segu-

⁶¹ FESTUGIÈRE, *Contemplation*. 46-7.

⁶² *Entwick.* 9.

⁶³ *Fil.* 64e.

⁶⁴ DIÈS o. c. 405-6. L. ROBIN, *Platon*. 102. "Cada cosa tiene su "disposición propia" y es la producción de esta disposición la que hace que el bien esté "presente" en ella".

⁶⁵ *Entwick.* 9, cfr. 28-9.

ra para fijar, por medio de las leyes, lo que es honesto, bueno y justo en las acciones humanas⁶⁶. Por fin, después de exponer en qué consiste el modelo del gobierno político, Platón saca la conclusión, prevista ya al comienzo del libro VI: aquéllos que a los cincuenta años hayan salido puros de estas pruebas y se hayan distinguido en la ciencia y en toda su conducta, hay que obligarles a que dirijan la mirada del alma al ser que alumbra todas las cosas, a contemplar la esencia del bien y a servirse de ella después como un modelo, para ordenar las costumbres suyas, las del estado y las de los particulares⁶⁷.

El paradigma que el gobernante ha de realizar en el mundo lo constituyen esencialmente las ideas de prudencia, justicia, fortaleza y templanza. A la exposición de éstas está dedicada parte del libro VI y, para explicarlas mejor, Platón quiere dar un rodeo. "Me has oído decir muchas veces que la idea de Bien es la gran enseñanza, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, con relación a la cual, la justicia y las demás virtudes son útiles y ventajosas"⁶⁸. Por ello hemos de conocer a fondo esta idea, pues la sabiduría sin el Bien no merece ser tenida en cuenta. Y esto, sobre todo, porque ni siquiera podría conocerse lo justo y lo honesto, desconociendo lo bueno⁶⁹.

Sócrates presentó de tal manera las excelencias del Bien y la necesidad que de él tenemos, que sus contertulios han sentido una gran curiosidad por conocer esta ciencia suprema. El quiere disuadirles, alegando su ignorancia, pero ante las nuevas insistencias de éstos, decide hablar, si no del bien, al menos de su imagen más perfecta, el sol⁷⁰. Así, ayudado de la comparación, empieza su exposición metafísica. Hay que partir, como de presupuesto primero, de la separación del mundo visible donde están las cosas buenas y bellas, πολλὰ καλὰ.. καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως, de aquel en que está lo bueno y lo bello, καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν⁷¹. El sol, señor de los dioses celestes, hace posible que nosotros podamos ver las cosas del mundo visible. Su luz, que se interpone entre nuestra vista y los objetos, concede a éstos la visibilidad y a nosotros la capacidad

⁶⁶ 484c.

⁶⁷ 548a-b. Cfr. 501b.

⁶⁸ 505a.

⁶⁹ 506a.

⁷⁰ 506d-e.

⁷¹ 507b.

de verlos⁷². Este mismo hecho se da en el mundo inteligible, pues entre el sol y la idea de Bien hay una perfecta analogía.

“Asegura que lo que proporciona la verdad a los objetos conocidos, (τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις) y la potencia al que conoce, (τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν) es la idea de Bien. Si consideras que es la causa de la ciencia (ἐπιστήμης) y de la verdad (ἀληθείας) y que, siendo ambas cosas bellas, el conocimiento y la verdad, el Bien es otra cosa distinta y aún más bello que éstas, juzgas con rectitud. Y así como el mundo visible hay razón para creer que la luz y la vista tienen relación con el sol, pero sería falso decir que ellas son el sol, de la misma forma, en el mundo inteligible, pueden considerarse la ciencia y la verdad relacionadas con el Bien, pero no habría razón para tomar la una o la otra por el Bien, cuyo estado es mucho más digno de honor⁷³.

Todavía Sócrates da un paso más. El sol no es sólo la causa de la visibilidad en el mundo sensible, sino también de la generación y el crecimiento de los seres, τὴν γένεσιν καὶ αὔξησιν καὶ τροφήν⁷⁴.

Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοῖσιν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶτον καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος⁷⁵.

Conviene recoger todos los datos que la *República* nos proporciona para conocer la idea de Bien. Entre ellos tiene un especial interés el mito de la caverna en el comienzo del libro VII. El hombre que ha salido de la cueva, donde no había visto más que sombras reflejadas en la roca por los rayos del fuego exterior, ha comprendido

⁷² 508a.

⁷³ 508e- 509a.

⁷⁴ 509b.

⁷⁵ *Ibid.*

que era precisamente este fuego el que originaba aquellas sombras y, en cierta manera, les permitía ver los objetos. El fuego es el Bien.

“En el mundo inteligible, la idea de Bien es la última y difícil de verse, pero una vez vista, hay que concluir que es para todos la causa de todas las cosas rectas y bellas, (πᾶσιν πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία), que en el mundo visible ha engendrado la luz y al señor de ésta y, en el inteligible, siendo ella misma la señora, proporciona la verdad y el conocimiento (ἐν τε νοητῷ αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη), y es preciso que la contemple el que ha de obrar con prudencia en privado o en público⁷⁶.

El gobernante debe poseer una formación especial. Como conocimiento propedéutico, debe estar iniciado en la astronomía, ciencia que le da facilidad para contemplar el Bien, “lo más feliz del ser, τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος”⁷⁷. Pero la ciencia de las ciencias, que debe poseer el gobernante, es la dialéctica. Esta ciencia puede ser representada por el órgano de la vista que se eleva gradualmente del espectáculo de los animales al de los astros, y por fin, a la contemplación del sol mismo. Y así, cuando alguien intenta ejercitarse en la dialéctica, prescindiendo de las sensaciones, “se eleva por la razón hasta lo que es cada cosa y, si no desiste antes de que haya cogido con el pensamiento el Bien mismo, está en el término de lo inteligible” (διὰ τοῦ λόγου ἐπ’αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὀρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῆ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ’ αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει)⁷⁸.

Seguramente se habría evitado muchas de las falsas interpretaciones de la idea de Bien, si los textos 505 a ss. y 517 c se hubiesen encuadrado adecuadamente en su contexto. Cualquier autor puede decir lo que nos proponamos, si sabemos seleccionar ingeniosamente sus frases. En cambio, cuando reconstruimos el hilo completo de su pensamiento, desaparece el riesgo de infidelidad. Decíamos, y hemos tenido ocasión de comprobarlo, que todo el contexto de la metafísica del Bien es político. Tras la actividad política de cualquier forma de gobierno se persigue siempre un bien que debiera coincidir con el

⁷⁶ 517b-c.

⁷⁷ 526d-e.

⁷⁸ 532a-b.

ἀγαθὸν μέγιστον πόλει, de que nos habla el *Hippias Mayor*⁷⁹. El bien no sólo está en el fin de cualquier acción individual, sino también colectiva⁸⁰. Pero la dimensión que da Platón al problema, sobrepasa la esfera ética, es sencillamente una dimensión ontológica.

El gobernante necesita el conocimiento del ser para gobernar con rectitud. En el mundo ideal es precisamente donde debe buscar el paradigma de su gestión política, la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. Pero resulta que estas ideas sólo son útiles y ventajosas en la medida en que se relacionan con el bien. De aquí la necesidad de que los gobernantes posean "la gran enseñanza". Este máximo saber consiste en conocer las relaciones de estas ideas con el Bien, ὅπη ἴποτέ ἀγαθὰ ἔστιν⁸¹. Una vez más encontramos implicado el problema metafísico y el noético. Es necesario ver las relaciones ónticas que unen a las ideas con el Bien, y estas relaciones serán las que aclaren su conocimiento y proporcionen el saber político. Por complicado que parezca el pasaje, se aclara en buena medida cuando lo situamos en estas coordenadas que nos ha dado el contexto. Lo mismo la comparación del sol y la de la caverna que la *paideia* de los gobernantes encierran estos dos elementos esenciales que acabamos de ver: una metafísica del Bien y una teoría del conocimiento⁸².

El *Filebo* completa la exposición de la metafísica del Bien que encontramos en la *República*. En 20c tenemos una definición precisa de sus caracteres: 1. τελεώτατον "lo más perfecto", "lo más acabado". 2. ἱκανόν "autosuficiente". No se define con relación a ninguna otra cosa, posee la pura independencia. 3. φίλον "amado". Lo que parece más indispensable es afirmar del Bien que todo el que lo conoce lo busca, lo desea, se esfuerza por conseguirlo, importándole poco todas las cosas, menos aquéllas que se adquieren por el bien mismo⁸³. Este ser perfecto, completamente suficiente es apetecible para todos, τό γε τέλειον καὶ πᾶσιν αἰρετόν καὶ τὸ παντάπασιν ἀγαθόν⁸⁴. "El ser animado que está en posesión plena, entera, no interrumpida durante su vida del bien, no tiene necesidad de ninguna otra cosa, porque aquél le basta por completo"⁸⁵.

⁷⁹ 248d; cfr. *Rep.* 562b.

⁸⁰ GOULD J. *Plato's Ethics*, 168.

⁸¹ 506 a.

⁸² Cfr. Para todo este problema remitimos a nuestro trabajo sobre la metafísica del Bien en Platón.

⁸³ *Fil.* 20 d.

⁸⁴ 61 a.

⁸⁵ 60 b.

Juntamente con sus caracteres, el *Filebo* nos define también la relación de la idea de Bien con las otras ideas supremas.

“Soc. La *dýnamis* del Bien se nos ha escapado a la naturaleza de lo bello, porque en todas partes la medida y la proporción son belleza y virtud.

PROT. Es cierto.

Soc. Pero hemos dicho igualmente que la verdad entraba en la mezcla.

PROT. Seguramente.

Soc. Por consiguiente si no podemos cazar el Bien con una sola idea, tomándolo bajo tres, la Belleza, la Medida y la Verdad, (εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέειν τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ...) digamos que esto, en cuanto uno, sería con razón la causa de los que están mezclados; y, que por ésto, en cuanto bueno, la misma mezcla se hace tal”⁸⁷.

Este segundo pasaje del *Filebo* sólo se explica a la luz de la comunidad de ideas, una de las adquisiciones más importantes de Platón, después de su crisis metafísica. En la indagación de cada objeto hay que aspirar siempre a una sola idea, *μίαν ἰδέειν... ζητεῖν*. Efectivamente, se encontrará una y, una vez descubierta, es preciso examinar de nuevo si después de ella hay dos o tres o cualquier otro número y en seguida hacer lo mismo con cada una de estas ideas⁸⁸. Siguiendo este criterio, expuesto al comienzo del diálogo, vemos cómo la idea de Bien se comprende en la Belleza, Proporción y Verdad. Sin duda, tenemos aquí una mezcla de ideas, *σύμμιξις*⁸⁹, pero no debemos olvidar que son las supremas. A propósito del *Banquete* indicábamos que la Belleza no es más que una transfiguración del Bien. En el *Gorgias* estaba íntimamente ligado el Bien al cosmos interno, a la proporción. Por fin en la *República* hemos visto estrechamente vinculados el Bien y la Verdad.

Robin al hablar de la Belleza ha hecho una sugerencia que puede explicarnos por qué estas tres ideas se presentan unidas. “Lo Bello no es, para hablar con propiedad, una idea particular que comprenda

⁸⁷ 64 e-65 a.

⁸⁸ 16 c-e.

⁸⁹ 65 a.

a tal cualidad abstracta o sensible, una idea análoga a la de Impar o Blanco, determinada según tales relaciones particulares, es una Idea que expresa una relación universal y fundamental de todas las cosas en el mundo inteligible, como aquí abajo con el mismo título lo real y lo verdadero⁹⁰. Platón con frase gráfica nos dice que el bien se ha escapado a la naturaleza de lo bello: καταπέφυγεν ἡμῖν ἢ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν. Tal vez tengamos que ver aquí el origen de la *conversión de los transcendentales* que a mucha distancia encontraremos en la filosofía medieval.

Un texto de las *Leyes* puede completar esta breve historia de la idea de Bien a lo largo de los diálogos. Toda la organización del estado debe tender a la μεγίστη ἀρετή. Para realizar ésta ha de tener en cuenta el gobernante una escala de valores que consiste en una gradación de bienes. Existen dos clases de ellos: los divinos y los humanos. Entre los primeros están la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza, las ideas-paradigmas del gobierno político que encontramos en la *República*. Entre los segundos, la salud, la belleza, el vigor, la riqueza. Estos están subordinados a aquéllos por una relación natural, φύσει⁹¹. Cada uno de estos bienes participa del Bien, que se esconde en su trasfondo y les unifica. Es sencillamente su "transesencia". Con ello, hemos concluido la biografía del Bien. El Sócrates de la *Apología*⁹² reclamaba para sí la ciencia del bien y, al final de su vida, Platón exige que el gobernante conozca en profundidad esta ciencia. Tan vital para su pensamiento en este nervio metafísico que le recorre y fecunda.

5. RELACIONES DE IDEAS Y COSAS

Desde el momento en que Platón se decidió a esencializar las cualidades comunes que veía en las cosas, se le planteó un difícil problema. La división del mundo en dos sectores, el reino de las sombras y el de la luz, el de las apariencias y el del ser, llevaba aparejado consigo la exigencia de relacionarlos. El problema de la relación ideas-cosas⁹⁴ corre, pues, paralelo con el proceso de formación del mundo ideal y ocupa enteramente la vida filosófica de Platón. Al

⁹⁰ *La théorie plat. de l'amour*. París, 1907, 226-7.

⁹¹ *Ley.* 631 b-d.

⁹² 29 b.

⁹⁴ ZELLER, *o. c.*, 744-749. STEFANINI, *o. c.*, 239-244.

enfrentarnos con él, quisiéramos encontrar en alguna parte, una solución definitiva, tajante. Pero he aquí que encontramos algo más interesante todavía, la lucha constante del pensador por esclarecer el problema, sus tanteos esforzados e incesantes por hallar una solución satisfactoria. Es éste uno de los grandes privilegios del pensamiento platónico y de los de mayor eficacia pedagógica. La filosofía no es una producción de fórmulas matemáticas, sino la empresa vital de cercar la verdad e intentar penetrarla. Pocas veces a lo largo de la historia de la filosofía tenemos ocasión de asistir a ello como en la solución platónica de este problema. Ante él, como ya hicimos notar, encontramos al Platón seguro y confiado de los primeros diálogos, al Platón angustiado de la crisis metafísica y, por fin, le vemos volver a la calma, con una solución más o menos definitiva, en los diálogos de vejez. El carácter vivo e histórico que, desde el primer momento hemos querido dar a nuestra interpretación de Platón, intenta recoger con la mayor fidelidad las vicisitudes de su pensamiento, que por fortuna han quedado reflejadas en los diálogos.

En dos grupos podemos dividir las relaciones de las ideas con las cosas. El primero está caracterizado en general por los términos μέθεξις, κοινωνία, παρουσία. El segundo por μίμησις, ὁμοίωσις⁹⁵. La simple enumeración de los términos nos indica ya que entre ambos grupos hay una notable diferencia. Mientras en el primer caso la relación se concibe como un vínculo interno, participación, comunión, presencia de las ideas en las cosas, en el segundo caso se trata de una relación puramente externa de imitación o semejanza. La diferencia entre ellos es lo suficientemente profunda como para que la elección de uno o de otro nos conduzca a conclusiones distintas. Por de pronto observamos algo importante. Mientras en los primeros diálogos y en los de madurez, hasta el *Parménides*, aparecen usados indistintamente, a partir de éste, se nota una decisiva predilección por el segundo tipo de relaciones. Observemos algunos ejemplos:

A

ἐνεῖναι

Laques. 191 c, ἀνδρείαν πρῶτον τί ὄν ἐν πᾶσι*Cratilo.* 413 c, αὐτὸ τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν

⁹⁵ Sobre el uso preplatónico de los términos en los escritos hipocráticos, en los físicos y en los pitagóricos. Cfr. H. C. BAUDRY, *l. c.*, 145-150.

παρεῖναι

Lisis. 217 d, λευκοῦ παρουσία

Eutidemo 301 a, πάρεστιν... ἐκάστῳ αὐτῶν κάλλος

προσγίγνεσθαι

Hippias Mayor 292 c-d, τὸ καλόν... ὃ παντὶ ᾧ ἂν προσγένηται

Gorgias. 506 d, ἀρετῆς τινος παραγενομένης

μετέχειν

Banquete. 211 b, πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα

República. 476 d, αὐτὸ τὸ καλὸν καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα

κοινωνεῖν

Fedro. 265 e, ἔν τι κοινῇ εἶδος

República 476 a, τῆ.. κοινωνία

El uso indistinto de estos términos lo tenemos en *Fed.* 100 c-d, οὐδὲ δι' ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ... οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη

B

μίμησις

Eutifrón 6e, χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι

Cratilo 389 b, πρὸς ἐκεῖνο τὸ εἶδος... ἐποίει

República, 510 b, μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένῃ

Fedro, 250 b, ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες.

El *Parménides*, dedicado casi en su totalidad a estudiar las relaciones entre el mundo sensible y el ideal, nos presenta la primera muestra de la crisis de la teoría de las ideas. Las dos formas de relación que hemos visto hasta ahora en los diálogos anteriores —participación y semejanza— experimentan una dura crítica que conducirá a hondas modificaciones. “Dime ¿tú mismo has hecho la separación así como dices, poniendo aparte las ideas mismas y aparte las cosas que participan de éstas?”⁹⁶.

Esta pregunta de Parménides a Sócrates plantea la cuestión de modo radical. Si las ideas están separadas y si las cosas participan de ellas, es necesario que haya ideas no sólo “de lo justo, de lo bello, de lo bueno, y de todas las cosas semejantes”, sino también del hom-

⁹⁶ 130 b.

bre, del fuego, del agua y de las cosas que pudieran parecer ridículas como el pelo, el lodo, la basura, etc.⁹⁷.

“De ninguna manera, dijo Sócrates, sino que precisamente existen las cosas que vemos; y creer que existe una idea de estas cosas, sería demasiado extraño. Ciertamente me ha intranquilizado a veces que no exista lo mismo en todas las cosas, pero después que me pongo en pie, me marcho huyendo, con el temor de perecer cayendo en un abismo de frivolidad. Y llegando allí, a las cosas que tienen ideas, según decíamos hace un momento, me entretengo ocupado en ellas⁹⁸.

Reducida al absurdo esta hipótesis, se propone una nueva: las ideas serían modelos, paradigmas: τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὡς περ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει⁹⁹. Pero si la idea y la cosa son semejantes es porque participan en algo común, con lo cual surge una “idea nueva” que no cesará de aparecer, mientras indefinidamente sigamos comparando las cosas semejantes¹⁰⁰.

Por fin, después de nuevos tanteos en los que se sugiere que las ideas sean puros pensamientos y la separación e incognoscibilidad del mundo ideal, Parménides y Sócrates, se expresan así.

“PAR. Debe ser un hombre bien dotado, el que pueda comprender que a cada cosa corresponde un género y una esencia que existe por sí misma, (οὐσία αὐτῆ καθ' αὐτήν) y un hombre más admirable aún, para poder descubrir y enseñar todas más admirable aún, para poder descubrir y enseñar todas estas cosas a otros de manera suficiente y clara.

SOC. Estoy de acuerdo contigo, Parménides, y tus palabras responden perfectamente a mi pensamiento.

PAR. Sin embargo, Sócrates, si se negase que hay ideas de los seres, en vista de las dificultades que acabamos de exponer y otras semejantes, si se dejase de asignar a cada uno de ellos una idea determinada, no sabría uno a donde diri-

⁹⁷ 130 c.

⁹⁸ 130 d.

⁹⁹ 132 d.

¹⁰⁰ ARIST., *Met.* 990 b, 17, cfr. 1079 a, 10, nos habla de este argumento llamándole el del “tercer hombre” y nos dice que era usado en la Academia, cfr., *Rep.* 597 c-d., *Tim.* 31 a-b. Ross., *o. c.*, 87.

gir su pensamiento, al no permitir que la idea de cada uno de los seres sea siempre la misma; y así se destruiría por completo el poder de la dialéctica¹⁰¹.

Como en el *Cratilo*, Platón a pesar de todas las dificultades que supone la realidad separada de las ideas, insiste en ella porque es condición indispensable del conocimiento. Una vez más se manifiesta su función noética. Es la única razón para continuar creyendo en el mundo ideal. Si no fuera así se destruiría la *dýnamis* del diálogo, el proceso del conocer y del hablar, el pensamiento y la palabra; y sobre todo se destruiría la dialéctica, la ciencia del ser.

Los análisis estilométricos han venido a confirmar que el *Sofista* es una continuación inmediata del *Parménides*, que hereda su problemática e intenta resolverla. El sofista se resiste a ser definido; se escapa como una pieza de caza por ser múltiple su aspecto y su figura. Contradictor por oficio, aparenta poseer la ciencia universal que le permite convertir lo verdadero en lo falso y lo falso en verdadero. El problema de la falsedad, plantea el de la naturaleza del no-ser. ¿El no-ser ni siquiera se puede pensar, como quería Parménides, o por el contrario, existe también en cierto sentido? Antes de resolver esta interrogante, Platón pasa revista a las distintas teorías sobre el ser: las cosmogonías de los fisiólogos antiguos que ponían en el origen de todo lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo; el unitarismo de la escuela eleática que presenta al universo como un solo ser; las musas de Sicilia y de Jonia, Heráclito y Empédocles, con el perpetuo fluir y la cosmogonía del amor y la discordia; la oposición de lo corporal y lo espiritual en los sistemas irreductibles de los "hijos de la tierra" y de "los amigos de las formas". En esta lucha de gigantes en torno al ser, éstos presentan la batalla desde la región superior, reducen a nada los cuerpos y las cosas visibles, situándose en las esencias y aferrándose a ellas. Los hijos de la tierra, en cambio, quieren hacer descender hacia ésta y abrazar con sus manos todo lo que encierra el cielo y la región invisible.

Al acabar la refutación de éstos, Platón concluye: τίθεμαι γὰρ ὄρον ὀρίζειν τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐ ἄλλο τι πλὴν δýναμις¹⁰². La última palabra de la conclusión ha sido uno de los términos platónicos

¹⁰¹ 135 a-c.

¹⁰² *Sof.* 247 e.

que más han preocupado a la crítica histórica. Como en tantas otras ocasiones, ha sido tomada por unos y por otros en sentidos distintos, para apoyar sus propias teorías. A Zeller esta breve frase le venía para apoyar sus propias teorías. A Zeller, por ejemplo esta breve frase le venía bien para demostrar su interpretación de las formas como causas inmanentes de las cosas¹⁰³. Lutoslawski, que creía en un cambio radical en la ontología platónica, por el cual el ser antes atribuido a las ideas, pasaría a las almas, acepta también el pasaje como sólido punto de apoyo¹⁰⁴. A la solución acertada del problema ha contribuido decisivamente el estudio de Souilhé sobre este término en Platón. "No se puede decir: el ser es δύναμις, sino tiene δύναμις". Y al hablar de los términos οὐσία y δύναμις, a propósito del *Sofista* añade: "Un examen minucioso de los textos ya anteriores, ya posteriores a este diálogo, no revela ninguna señal de sinonimia entre los términos"¹⁰⁵. Siguiendo estas conclusiones, Diès ha propuesto la siguiente interpretación: "La definición del ser por la δύναμις puede ser platónica, sin implicar por ello mismo ya la prueba de una actividad causal en las Ideas, ya el traslado de su ser verdadero únicamente a las almas, ya la fórmula anticipada de concepciones energéticas modernas. No se puede dejar de constatar que esta definición es en *Sofista* expresamente provisional y que sirve simplemente de intermediario dialéctico entre el par corporal-incorporal y el par movimiento-reposo. Lo que hay que decir, sobre todo, es que esta definición no podría estar aquí dada como solución del problema del ser. Toda la argumentación, de la cual ella no es más que una de las piezas, tiende a mostrar, y el Eleata lo declara expresamente, que el ser no es definible por ningún otro término que él, por ningún otro par de términos que él. El es siempre ἕτερον τι, τρίτον τι (250 c)"¹⁰⁶.

También tiene interés especial la refutación de los "amigos de las formas". Mucho se ha discutido sobre la identificación de estos curiosos personajes. Zeller y Bonitz opinan que son los Megáricos¹⁰⁷; Burnet y Taylor los identifican con los pitagóricos de Italia¹⁰⁸; Natorp y Campbell les consideran platónicos retrasados con respecto a

¹⁰³ ZELLER, *o. c.*, 689.

¹⁰⁴ *O. c.*, 423-4.

¹⁰⁵ J. SOUILHÉ, *Etudes sur le terme ΔΥΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon*. París, 1919, 189.

¹⁰⁶ *Introd. Sof.* Col. Univ. Franc. París, 1925, 286-7, n. 1.

¹⁰⁷ *O. c.*, 252 ss.; BONITZ, *Platonischen Studien*. Berlín, 1886, 192.

¹⁰⁸ BURNET, *Greek Phil.*, 91; TAYLOR, *Plato*, 885-6.

Platón¹⁰⁹. Los “amigos de las formas”, dice Wilamowitz¹¹⁰ están presentados con rasgos tan impersonales y su idealismo es tan general que pueden abrazar lo mismo al platonismo que al eleatismo. A. Diès ve en ellos “una creación literaria” hecha sobre la base del Parménides¹¹¹. Por nuestra parte aceptamos la interpretación de Ross. Los amigos de las formas son el propio Platón de antes y aquéllos que han aceptado su primer punto de vista¹¹². Por ello, consideramos de especial interés esta refutación, ya que está en la misma línea de autocrítica que acabamos de ver en el *Parménides*.

“EXT. Dirijámonos ahora a los partidarios de las ideas. Y tú intérprétanos sus cosas.

TEET. Conforme.

EXT. ¿Separais en cierta manera el devenir del ser?, ¿no es así?

TEET. Sí.

EXT. Y con el cuerpo nosotros comunicamos en el devenir mediante la sensación, y con el alma mediante el razonamiento en el ser esencial, el cual decís que es siempre lo mismo, mientras el devenir es unas veces de una manera y otras de otra”¹¹³.

Los dos mundos y los dos métodos de conocimiento los hemos visto a través de todos los diálogos. Los “amigos de las formas” sostienen sobre esta base que “es propio del devenir el poder de obrar y sufrir, pero que respecto al ser, ni uno ni otro le pueden convenir”¹¹⁴. Contra esta opinión, puramente platónica, argumenta ahora el mismo Platón.

“EXT. En efecto, si conocer es un cierto hacer, ser conocido tiene que ser necesariamente padecer. Conforme a este ra-

¹⁰⁹ NATORP, *Platons Ideenlehre*, 284; L. CAMPBELL, *The Sophistes and Politicus of Plato with a revised Text and English Notes*. Oxford, 1867. LXXV.

¹¹⁰ WILAMOWITZ, *Plat.* II, 242.

¹¹¹ *Intro. Sof.*, 293.

¹¹² *O. c.*, 107. Han mantenido esta misma opinión T. GOMPERZ, *o. c.*, II, 596; RAEDER, *o. c.*, 328; LUTOSLAWSKI, *o. c.*, 426; RITTER, *Platon*, II, 131-4; CONFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, London, 1935, 242-4. SCHILLING, *o. c.*, 262. LITSENBURG, *o. c.*, 35 ss. STEFANINI, *o. c.*, II, 160 ss. KUCHARSKI, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, París, 1949, 333 ss. TOVAR, en la introducción al *Sofista*. Inst. Est. Polit., Madrid, 1959, XIX-XX.

¹¹³ *Sof.*, 248 a.

¹¹⁴ 248 c.

zonamiento, la esencia, conocida por el conocimiento, en cuanto es conocida, en tanto es movida por el padecer; lo que decíamos que no ocurre en lo que está en reposo.

TEET. Justamente.

EXT. Pero, ¡por Zeus! ¿Nos dejaremos convencer fácilmente de que ni el movimiento ni la vida ni el alma ni la sabiduría, están presentes en el ser total, que no vive, que no piensa, sino que augusto y santo, privado de inteligencia, permanece inmóvil? (ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἕστὸς εἶναι).

TEET. Entonces, extranjero, admitiríamos una proposición bien terrible.

EXT. ¿Diremos que hay inteligencia, pero no vida?

TEET. Y ¿cómo?

EXT. ¿O decimos que ambas existen en él, pero no afirmamos que las tiene en un alma?

TEET. ¿De qué otra manera podría tenerlas?

EXT. ¿Diremos, por fin, que tiene inteligencia, vida y alma y que, sin embargo, subsiste en una absoluta inmovilidad, animado como está?

TEET. Todas estas suposiciones me parecen absurdas.

EXT. Entonces lo que se mueve y el movimiento hay que reconocer que son seres¹¹⁵.

Sobre la teología platónica ha repercutido decisivamente este problema del παντελῶς ὄν¹¹⁶. Para su recta comprensión hemos de partir de la afirmación que hace Platón en *Sof.* 250 c, οὐκ ἄρα κίνησις καὶ στάσις ἔστι συναμφοτέρων τὸ ὄν ἀλλ' ἕτερον δὴ τι τοῦτων. El ser no se confunde ni con el movimiento ni con el reposo, está más allá, trascendiendo toda categoría. Platón no intenta considerar la idea de movimiento como constitutiva de la de ser, sino mostrar que el movimiento existe por el mismo título que el reposo. Bastaría negar esta realidad para que la universalidad del ser resultara inerte. Entonces la fórmula del *Timeo* "la totalidad y la plenitud del ser",

¹¹⁵ 248 d-49 b. Cfr. El comentario de FRIEDLÄNDER, *o. c.*, III, 1960₂, 247-249.

¹¹⁶ Resumen de las principales interpretaciones, cfr. DIÈS, *Intr. Sof.*, 288-9.

expresaría “la suma de todas las formas especiales de ser” entre las cuales se cuenta el movimiento. Las fórmulas τὸ παντελῶς ὄν y τὸ ὄν καὶ τὸ πᾶν de 249 a se corresponden exactamente y significan el “ser sin ninguna restricción”, “la universalidad del ser”¹¹⁷. Conford entiende por παντελῶς ὄν “el mundo *total* del ser real”¹¹⁸, Stefanini lo traduce por “pienezza dell'essere”¹¹⁹ y Litsenburg cree que “abarca en sí todo lo que es real de modo eminente e intenso”¹²⁰. Hoy en día, predomina la opinión de que el παντελῶς ὄν no se refiere ciertamente al mundo ideal, a la idea con capacidad de movimiento y de vida, sino que expresa el ámbito total del ser.

Un momento después, en forma de digresión, aborda el diálogo la cuestión de la predicación. En vez de examinar todas las Ideas y sus relaciones recíprocas, Platón estudia solamente algunas de las más elevadas. Es entonces cuando se perfilan las categorías del ser, los cinco géneros supremos, ser, reposo, movimiento, lo mismo y lo otro. El hombre que posee la ciencia de combinar estos géneros es el verdadero dialéctico. El que se halla en aptitud de hacer esto, distingue con claridad la idea única derramada en una multitud de individuos, que existen aisladamente; en seguida, la multitud de las ideas que son diferentes las unas de las otras y que están incluidas en una idea única; después también una idea única recogida en la universalidad de los seres, reducidos a la unidad y, en seguida, por último, una multitud de ideas absolutamente distintas las unas de las otras. He aquí lo que se llama saber discernir entre los géneros, por dónde y cómo cada uno puede comunicarse o no, ἢ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπῃ μὴ διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίσταται¹²¹.

¹¹⁷ Cfr. DIÈS, *Autour*, 559; *Introd.*, 289. En su segunda edición de *La définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, París, 1932, ha rectificado su opinión. El παντελῶς ὄν es el mundo sensible que abarca en sí todos los vivientes, p. 73 ss. Dice BROCHARD, *o. c.*, 131-2 que “las palabras “el ser absoluto” (τὸ παντελῶς ὄν) no designan directamente las Ideas o el mundo inteligible... La verdadera traducción no es quizás, como se admite de ordinario, “el ser absoluto” o “el ser en sí”, sino “el ser total”, “el ser completo”, el ser que abraza y contiene al mismo tiempo todas las realidades... Se ve, pues, que Platón... tiene en vista siempre el ser total o el conjunto del universo”. En opinión de ROSS, *o. c.*, 110, lo que quiere afirmar aquí Platón es la realidad de la inteligencia, que conoce, y la de las ideas, que son conocidas; “que ambas, las Ideas inmutables y las inteligencias mudables, son perfectamente reales”. REALE, *l. c.*, 213-219.

¹¹⁸ *O. c.*, 245.

¹¹⁹ STEFANINI, *Platone*. Padova, 1935, 239-40.

¹²⁰ LITSENBURG, *o. c.*, 202, cfr. 34 ss.

¹²¹ 253 d, cfr. *Pol.*, 258 c, 262 b, 263 a ss. *Fil.*, 16 c-e.

La estructura del mundo ideal es concebida como una jerarquía de géneros y especies, en la cual el dialéctico puede descubrir una *κοινωνία* o *διαίρεσις*. La meta de la dialéctica no es enunciar proposiciones y adscribir predicados a seres, sino la definición de una idea, especie indivisible, por géneros y especies diferentes. A la cabeza de la tabla de división está una idea genérica. Nosotros podemos dividir esta forma en diferencias subordinadas que vienen a ser partes, *μέρη*, *μέρη* de la forma genérica que abraza a todos ellos. Este procedimiento de división por miembros, *κατ' ἄρθρα*¹²³, por articulaciones naturales, nos conduce a una especie ínfima *ἄτομον εἶδος*. En cambio, el ascenso de las especies ínfimas a las superiores nos conduce a la idea más plena, más rica, el Ser, el Uno, el Bien que abarca a todas¹²³.

Los nuevos puntos de vista que ha adquirido Platón, después de su crisis metafísica para enjuiciar las relaciones de las ideas y las cosas, podemos sintetizarlos en dos: 1) la así llamada "comunidad de géneros"; 2) la intensificación de la función paradigmática de las ideas a expensas de las relaciones de presencia y participación. Volvamos a los textos.

1. El ejemplo más perfecto de *κοινωνία* lo encontramos en el modelo conforme al cual el Demiurgo ha ordenado el mundo: "El ser que comprende, como partes, todos los vivientes, tomados individualmente o por géneros, he aquí, diremos el modelo del universo. Este encierra en sí todos los vivientes inteligibles" (*νοητὰ ζῷα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβόν ἔχει*)¹²⁴.

Tenemos una idea genérica, *ζῷον*. Dentro de éste hay muchas y de distinta cualidad, (*ιδέας τῶ ὃ ἔστιν, οἷά τε ἔνεισι καὶ ὄσαι*)¹²⁵, como partes de un todo que les abraza unificándolas. Recordemos la comunidad de ideas que encierra la idea de Bien en el *Filebo*, la cual hay que comprender "abarcándola con tres, la belleza, la proporción y la verdad"¹²⁶. Por fin, encontramos otro caso ejemplar en las *Leyes*: las cuatro especies de virtud, *ἀρετῆς εἶδη*, que en realidad

¹²³ *Fedr.*, 265.

¹²³ Cfr. CONFORD, *o. c.*, 263 ss. STENZEL, *Entwicklung*, 48 ss. BROCHARD, *o. c.*, 103 ss. LORIAUX, *L'être et la Forme selon Platon*, Bruges, 1955, 156 ss.

¹²⁴ *Tim.*, 30 c-d.

¹²⁵ 39 e.

¹²⁶ *Fil.*, 65 a.

son una¹²⁷. La ἀρετή es la idea genérica, el sustrato que unifica a las demás. Así el gobernante, que debe poseer una educación sintética, ha de dirigir su mirada hacia una sola idea de entre muchas, πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν¹²⁸, el paradigma único de su gestión política.

2. En los diálogos que precedieron al *Parménides*, vimos que Platón hacía consistir indistintamente las relaciones de ideas y cosas ya en la vinculación interna de la participación, la comunión o la presencia, ya en la vinculación externa de la semejanza o la imitación. Después de la dura autocrítica del primer tipo de relación, Platón se decide a recorrer el camino que va de la inmanencia a la trascendencia. Por otra parte, la intensificación del valor paradigmático de las ideas hay que relacionarlo con la función de éstas en la formación del cosmos y en el orden político, temas preferidos de la vejez platónica. Una pequeña estadística hecha por Ross nos lo muestra con claridad¹²⁹.

A) *Formas de relación entre las ideas y las cosas*

- (I) (1) ἐν, εἶναι ἐν, ἐνεῖναι, ἐγγίγνεσθαι, κεῖσθαι ἐν
 (2) κεκτῆσθαι, ἔχειν, ἴσχειν, ἔξις, δέχεσθαι
 (3) μετέχειν, μετάσχεσις, μέθεξις, μεταλαμβάνειν
 (4) παραγίγνεσθαι, παρῆναι, παρουσία
 (5) προσγίγνεσθαι
 (6) κοινόν, κοινῆ, κοινωνία, κοινωνεῖν
 (7) ἐπεῖναι, ἐπιγίγνεσθαι
 (8) κατέχειν
 (9) ἰέναι εἰς
- (II) (a) παράδειγμα
 (b) αὐτὸ καθ' αὐτό
 (c) βούλεσθαι, ὀρέγεσθαι, προθυμεῖσθαι
 (d) εἰκέναι, προσεοικέναι, εἰκόν, εἰκάζεσθαι, ἀπεικάζεσθαι
 (e) τᾶκεῖ
 (f) ὁμοίωμα, ἀφομοιοῦσθαι, ἀφομοίωμα
 (g) μιμεῖσθαι, μίμησις, μίμημα, ἀπομιμεῖσθαι

¹²⁷ *Ley.*, 963 c.

¹²⁸ 965 c.

¹²⁹ *O. c.*, 228-230.

B) *Estadística de estas relaciones en los diálogos**Laques.*

- (1) 191 e10, 192 a2, b6.
- (2) 192 a4.

Eutifrón.

- (2) 5 d3. (a) 6 e4.

Gorgias.

- (3) 467 e7.
- (4) 506 d1.

Hippias Mayor.

- (2) 298 b4, 300 a9.
- (4) 293 e11, 294 a1, c4, 6.
- (5) 289 d4, 8, e5, 292 d1.
- (6) 300 a10.
- (7) 300 a10, 303 a5.

Lisis.

- (4) 217 b6, d4, 5, 8.

Eutidemo.

- (4) 280 b2, 301 a4.

Menón.

- (1) 72 a1, 7.
- (2) 72 c7.
- (8) 74 d8.

Cratilo.

- (1) 390 a1, b2, 413 c3.
- (2) 389 b10.

Banquete.

- (2) 204 c6.
- (3) 219 b2. (b) 211 b1.

Fedón.

- (2) 103 e4, 104 b9, d2, e8, 9. (b) 78 d5, 100 b6.
- 105 a2, 5, 7, b1, d11, 106 d4. (c) 74 d9, 75 b1, 7.
- (3) 100 c5, 101 c3, 4, 5, 102 b2. (d) 74 e3.

- (4) 100 d5.
- (5) 100 d6.
- (6) 100 d6.
- (8) 104 d1.

República.

- (1) 402 c5, 434 d6, 435 c1. (a) 500 e3.
- (3) 476 d1, 2. (d) 510 b4, 8, d7, e3, 511 a6.
- (6) 476 a7.
- (9) 434 d3.

Fedro.

- (1) 237 d6. (d) 250 b4, 5.
- (6) 265 e4. (e) 250 a2, 6.
- (f) 250 a6, b3.

Parménides.

- (1) 150 a1, 2, 3.
- (2) 149 e5, 159 e5.
- (3) 158 b6, 160 a2.

Teeteto.

- (2) 203 e4. (a) 176 e3.

Sofista.

- (2) 247 a5.
- (3) 228 c1.
- (4) 247 a5. 8.
- (6) 252 b9, 260 e2.

Timeo

- (a) 28 a7, 29 b4, 39 e7, 48 e5, 49 a1.
- (b) 51 c1.
- (c) 29 b2, 3, c1, 2, 52 c2, 92 c7.
- (f) 50 d1, 51 a2.
- (g) 39 e2, 48 e6, 50 c3.

Filebo.

- (1) 16 d2.
- (2) 25 b6.

En el paso de la inmanencia a la trascendencia dado por el mundo ideal no hemos de ver un cambio sustancial en éste. La opinión de los críticos de Platón no ha sido unánime sobre este particular.

Ya hicimos alusión a la vieja interpretación de Lutoslawski, para el cual las ideas de los últimos diálogos son "nociones inherentes al alma"¹³⁰. Sin llegar tan lejos, recientemente se ha propuesto otra interpretación. Desde luego los términos εἶδος, ἰδέα, γένος, en los últimos diálogos, tienen ciertas peculiaridades y no han dejado de despertar sospechas¹³¹. Si se entiende rectamente la comunidad de géneros, no produce ninguna extrañeza que las ideas, fijas e inmóviles en los diálogos primeros, se mezclen y se relacionen sin perder sus cualidades esenciales. Kucharski, sin embargo, creyendo que el proceso de abstracción y generalización de la dialéctica del último platonismo era un camino nuevo e inédito antes, cree que éste conduce a abandonar la doctrina de las ideas y a reemplazar estas por los géneros¹³². Pero esta interpretación más sutil que verdadera y bien fundamentada, encuentra su propia refutación en los mismos diálogos. Basta recordar las cualidades del modelo ideal del *Timeo* 28 a, μετὰ λόγου περιλεπτόν, αἰ κατὰ ταῦτ' ὄν, o el pasaje a la carta VII donde Ross encuentra la lista más universal de los tipos de ideas¹³³, para darnos cuenta de que las ideas, aunque hayan modificado sus relaciones entre ellas y con el mundo sensible, mantienen sin embargo su mismo ser¹³⁴.

6.—DEMIURGO E IDEAS.

El estudio de las relaciones del Demiurgo con el mundo ideal, exigía previamente la descripción e interpretación de éste. Su vinculación es tan estrecha que uno no se puede comprender perfectamente sin el otro. El pensamiento filosófico de Platón tiene una unidad orgánica y cualquier interpretación de éste se refleja en aquel.

Además, han sido tantos los estudios que se han hecho sobre los diálogos e incluso sobre su contenido teológico que hoy en día no

¹³⁰ O. c., 447. Esta misma opinión ha vuelto a sostenerla en el X Cong. Inten. de Filos. de Amsterdam. cfr. *Proceedings of the thenth International Congress of Philosophy*. 1948, fas. II, 1076-1080.

¹³¹ LORIAUX, o. c. 177-8.

¹³² KUCHARSKI, *Les chemins du savoir*. 319, 339; cfr. M. VANHOUTTE, *La Méthode ontologique de Platon*. Louvain, 1956, 177-8.

¹³³ O. c., 175 "Is no real evidence that there was a later theory of Ideas in which Plato denied the existence of Ideas which he had earlier recognized".

¹³⁴ O. c., 175. "Las ideas tomadas en sí mismas son siempre lo que son en todos los diálogos, separadas e inmutables, pero pueden también desde otro punto de vista aproximarse y mezclarse". BROCHARD, o. c., 133.

se les puede desconocer. Al lado de los textos, estos juicios han de ser tenidos en cuenta para examinar sus puntos de vista y sus justificaciones. Habíamos reservado para este lugar la crítica de las distintas interpretaciones del Demiurgo que quedaron expuestas en el capítulo primero. Una ojeada panorámica nos revela que en ellas hay dos sectores de opinión al establecer las relaciones del Demiurgo con el mundo ideal: el que identifica el Demiurgo con las ideas y el que convierte éstas en pensamientos del Demiurgo.

A) *Demiurgo idéntico a las Ideas.*

Aún con riesgo de generalización e imprecisión, podemos decir en verdad que esta opinión ha sido compartida por la mayor parte de los críticos alemanes y franceses. Difícilmente se puede negar que tanto Zeller como Diès han creado una escuela, no tanto porque hayan estado rodeado de discípulos, cuanto porque con sus interpretaciones han abierto dos cauces de opinión por los que todavía hoy discurre en general la crítica alemana y francesa.

Examinemos la interpretación de Zeller. Su fundamento está en la concepción que tiene de las Ideas como "las causas inmanentes de las cosas"¹³⁵. Aparte del texto del *Sof.* 248 ss. al que no da excesiva importancia, apoya su opinión en tres pasajes *Fed.* 95e-99, *Rep.* 508 ss, *Fil.* 23 c. En los dos primeros se nos muestra el bien como causa, el tercero se refiere a los tres géneros: ilimitado, limitado y causa. Las ideas, aunque por sus determinaciones cabrían en el género del *πέρας*, dice Zeller, hay que ponerlas en el de la *αἰτία*, que pertenece a la inteligencia, por ser contempladas por ésta¹³⁶.

A Zeller no se le ha ocultado la posibilidad de distinguir dos tipos de causalidad, pero cree que Platón tiene conciencia "de que para él las dos frases "el mundo sería obra de la inteligencia" y "sería lo que es por su participación en las ideas" tienen esencialmente la misma significación"¹³⁷. "Por primera vez en el *Timeo* está colocado el Autor del mundo como causa eficiente al lado de las ideas, pero la relación de ambos es tan oscura y el Demiurgo mismo es una figura tan mítica, que su introducción no podía ser considerada como

¹³⁵ *O. c.*, II, 1, 687.

¹³⁶ *O. c.*, *ibid.*, 691 ss.

¹³⁷ *Ibid.*, 695.

una solución científica de la pregunta. En verdad aquella pregunta para Platón fue insoluble¹³⁸.

Un examen minucioso de los textos y las razones usadas por Zeller nos conduce a resultados distintos. El pasaje del *Sofista* 248 sobre la δύναμις fue interpretado en las páginas 117-119, y allí demostramos que la *idea* no es para Platón "fuerza eficiente". Respecto a los pasajes del *Fedón* y la *República*, es innegable que en ellos se habla de una causalidad del bien. En el caso primero la causalidad no es eficiente, sino teleológica¹³⁹. En cambio, la causalidad del bien en la *República* tiene un carácter muy distinto. El bien es causa ejemplar, causa formal externa. Sin embargo, hemos de afirmar que es en este pasaje donde la acción del bien sobre las demás ideas y las cosas se acerca más a la eficiencia. En esta etapa del pensamiento de Platón, se puede hablar, de una "dinámica" del bien, pero entendida en sus justos límites. Hay que tener en cuenta siempre que Platón, en estos pasajes por el propósito concreto que le impulsaba, insistía más en el bien. Y es posible que generalizara y atribuyera a éste, funciones que le corresponderían al Demiurgo. Por otra parte, la teología del Dios-Artesano no estaba todavía bien perfilada y no debe extrañarnos que en esta *dinámica de participación* en el bien, aparezca atribuida a éste lo que más tarde se reservará especialmente al Demiurgo. Por tanto, no debe perderse nunca de vista el contexto de este pasaje en la *República* y el estadio en que se encontraba entonces el pensamiento de Platón.

Respecto al pasaje del *Filebo*, la razón de Zeller no nos parece motivo suficiente para incluir a las ideas en el género de la αἰτία. Pertenecen por su función en la constitución del mundo al elemento configurativo, determinante, al πέρας, como veremos después. Además, si la causalidad del bien no es eficiente, no hay razón, pues, para colocar a éste en el género de la "causa", por el simple hecho de que sea objeto de contemplación para la inteligencia¹⁴⁰.

Su extraordinaria obra, muy valiosa todavía hoy, convirtió a Zeller en el maestro de la historia de la filosofía griega. Deste Stumpf la crítica alemana apenas si ha sabido salir del cauce que él marcó en su interpretación de la teología platónica. Gomperz, Wilamowitz,

¹³⁸ *Ibid.*, cfr. capítulo primero, pág. 63.

¹³⁹ Remitimos a nuestro trabajo sobre la metafísica del bien en Platón.

¹⁴⁰ Sobre los géneros del *Filebo* cfr. pág. 158 n. 74.

Ritter, Frank, Jaeger¹⁴¹, partiendo del supuesto de la causalidad eficiente de las ideas, han concluido una y otra vez que el Bien y las Ideas constituyen el verdadero Dios de Platón y que el Demiurgo es puramente mítico. Como todos ellos parten de unos mismos supuestos y aceptan las conclusiones de Zeller, con la crítica de éste podemos dar por criticada la actitud de la que hemos llamado impropia-mente escuela alemana.

Desde que en 1921 A. Diès publicó su libro *Autour de Platon*, en el que dedicaba el capítulo final (*Le Dieu de Platon*) a estudiar estas cuestiones, la mayoría de los autores franceses han seguido la trayectoria trazada por él. Hasta hoy Diès, junto con Robin, continúan siendo los grandes platonistas franceses.

Las conclusiones de esta interpretación se acercan mucho a las de Zeller, sin embargo el método y la base textual es distinta. También aquí la interpretación del mundo ideal, fundamenta el estudio de la teología. Diès reduce ésta a unas premisas:

I. El grado de divinidad es proporcional al grado de ser; el ser más divino es el ser más ser; ahora bien, el ser más ser es el Ser Universal o el Todo ser.

II. El Todo del Ser es a la vez Ser y Pensamiento, Inteligible e Intelecto. Pero el Ser es anterior al Pensamiento y es el Inteligible el que crea el Intelecto.

III. No hay ser verdadero más que en el Ser inteligible o lo Divino. El resto no tiene ser más que en la medida en que participa del Ser. En esta misma medida el ser participado es divino¹⁴².

Según esto, ser e inteligencia están unidos. El Demiurgo es, por una parte, el Dios por excelencia, el Padre bueno, autor del cosmos, del hombre y de los dioses, la mejor de las causas, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων¹⁴³. Por otra, es el más excelente de los seres inteligibles y eternos, τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων¹⁴⁴ "El mismo Demiurgo se toma como objeto y como modelo cuando hace el mundo a su propia semejan-

¹⁴¹ Ya notamos en el capítulo primero que Jaeger presenta argumentos distintos para identificar el Bien con la divinidad. El que el sol, "hijo del bien", sea llamado Dios, no nos justifica para hacer del Bien el dios supremo. Estamos en una comparación mítica que no tiene ningún paralelo en los diálogos. El hecho de que el bien sea "medida" y "feliz" es un argumento de escasa consistencia, si se tiene en cuenta que Platón nunca ha llamado θεός al bien. ¿Por qué vamos a llamárselo nosotros?

¹⁴² O. c., 555 ss.

¹⁴³ Tim. 29 a.

¹⁴⁴ 37 a.

za¹⁴⁵. Tiene, pues, dos aspectos uno subjetivo y otro objetivo. En cuanto sujeto ha creado el mundo, en cuanto objeto le ha servido de modelo. Ha sido sobre todo el pasaje 37a, dice Diès, el que “le ha librado de todas las dudas que le impedían comprender en su sentido obvio la teología de Platón”¹⁴⁶. Han seguido de cerca esta interpretación, aceptándola en su fundamento y conclusiones, Robin, Schaeffer, Goldsmidt y Verdenius¹⁴⁷.

En primer lugar merece considerarse el esquema ideológico, cristalizado en las premisas citadas, con el que Diès acomete el estudio de la teología. Claramente procede de su interpretación del mundo ideal. Por ello hemos querido anteponer a esta crítica un estudio sobre la naturaleza y funciones de las ideas. En él hemos intentado demostrar que no son divinas y que una de sus funciones principales es la noética, ya que son medio indispensable del conocimiento. Más tarde estudiaremos su función teleológica, pues la causalidad eficiente corresponde a la inteligencia¹⁴⁸. Ahora pasemos a considerar los textos que fundamentan su interpretación.

Tim. 37a. ψυχῆ, τῶν νοητῶν αἰεὶ τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων

Wilamowitz siguiendo su interpretación traduce: “Von dem Intelligibilen und Ewigen ist die Weltseele durch den Besten als das Beste geworden, nämlich von den Geschaffenen”¹⁴⁹. Conford “the best of things brought into being by the most excellent of things intelligible and eternal”¹⁵⁰. Taylor, por el contrario, en su comentario al *Timeo*, hace las siguientes anotaciones: τῶν νοητῶν αἰεὶ τε ὄντων es un genitivo partitivo dependiente de τοῦ ἀρίστου. El valor de la frase sería, “aunque no podemos ver a Dios, podemos pensar en El”¹⁵¹. A aclarar esto nos podría servir el pasaje del *Fedro* 246c πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἰκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχῆ, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν αἰεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα. Para Taylor, pues, νοητῶν haría una referencia al Demiurgo en cuanto ser en el que podemos pensar, y no a las ideas “inteligibles”.

¹⁴⁵ O. c., 553-4.

¹⁴⁶ O. c., 555, n. 1 de pág. 554.

¹⁴⁷ Cfr. cap. primero, págs. 68 ss.

¹⁴⁸ Cfr. cap. cuarto, págs. 144 ss.

¹⁴⁹ O. c., II, 388.

¹⁵⁰ CONFORD, *Plato's Cosmology*. London, 1948, 94.

¹⁵¹ TAYLOR, *Comm-Timaeus*, 176.

Tim. 37c. τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα.

Seguramente el estudio más completo que se ha hecho de este texto es el de Taylor. Revisa las interpretaciones de los comentaristas antiguos y modernos y concluye que θεῶν debe ser entendido como genitivo de θεᾶ. La traducción sería: el mundo "una imagen de los objetos eternos de contemplación (del creador)". Del empleo de θεᾶ como objeto de contemplación en vez de θέαμα, encontramos en los diálogos otros ejemplos: *Fedr.* 247 a. πολλοὶ μὲν οὖν καὶ μακάρια θεᾶ τε καὶ διέξοδοι ἐντὸς οὐρανοῦ, ἃς θεῶν γένος εὐδαιμόνων ἐπιστρέφεται πρᾶττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὐτοῦ; *Rep.* 615. τὰς δ' αὖ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ εὐπαθείας διηγείσθαι καὶ θεᾶς ἀμεχάνους τὸ κάλλος. Sin embargo Taylor nos advierte prudentemente que no juzga definitiva esta solución a un problema que ha venido inquietando a los más notables investigadores de Platón. Para él la razón más poderosa para esta interpretación es el pasaje del *Tim.* 29 en donde Platón nos dice que el Creador πρὸς τὸ αἶδιον ἔβλεπεν¹⁵².

Tim. 92c. εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός.

Este texto como otros textos teológicos de importancia decisiva¹⁵³ ha tenido diversa fortuna en la tradición manuscrita. El *codex Vindobonensis* 21 (Y) y el *Vindobonensis* 55 (F) presentan la lección νοητοῦ. El *Parisinus* y Estobeo leen ποιητοῦ¹⁵⁴. El que exista esta última va-

¹⁵² O. c., 186.

¹⁵³ Cfr. *Fedr.* 249 c; *Ley*, 897 b.

¹⁵⁴ Según el estudio de Alline (o. c., 226 ss.) el código Y pertenece a la segunda familia de las establecidas por él y está emparentado con el *Bodleianus*. Procede del siglo XIV, pero recoge una tradición antigua. El F pertenece a la tercera familia de códigos, caracterizada porque no sufrió re-
 censión alguna, sino una simple revisión y transcripción. Lo conocemos por primera vez a mediados del siglo XV, pero representa una tradición distinta del Y y concuerda con testimonios antiguos, por lo que es de gran utilidad para establecer el texto del *Timeo*. De interés para nuestro problema es que fue copiado de un manuscrito de unciales con muchas faltas de ortografía, p. e., ΕΥ ΠΟΙΕΙC/ΕΥΗΘΗC; ΑΝ/ΔΗ (242 ss.). Vemos, pues, que las letras Π, Η y Ν se confunden con facilidad. Es un dato importante a tener en cuenta. Respecto al Α ya hemos hablado de su valor singular. El testimonio de Estobeo hay que valorarlo en relación con otros pasajes en los cuales habla del mundo ideal como modelo del visible. Πλάτων τὸν ὄρατὸν κόσμον γεγονέναι παράδειγμα τοῦ νοητοῦ κόσμου. *Eclog.* Lipsiae, 1860, ed. Meineke. I, 22, l. Incluso en I, 2, 29 donde habla de Dios como ποιητής, indica que ὁ νοητὸς λεγόμενος κόσμος, παραδείγματα δέ ἐστι τοῦ ὄρατοῦ κόσμου. Estos hechos y los que anotamos a propósito del pasaje *Ley*, 897 b nos muestran cómo el texto de Platón, después de tantos y tan meritorios esfuerzos, no le podemos considerar definitivamente restablecido. Con esta dificultad ha de contar la investigación de la filosofía antigua.

riante indica que, bien o mal entendido, algún copista entendió que ποιητοῦ se refería al δημιουργός. Diès teniendo en cuenta la antítesis νοητοῦ/αἰσθητός se decide por la primera lección identificando el νοητός con θεός νοητός que sería el Demiurgo, aspecto subjetivo del mundo ideal¹⁵⁵. Taylor teniendo en cuenta la tradición manuscrita, los comentarios antiguos y su propia interpretación adopta la lección νοητοῦ. El uso de ποιητής, aparte de todo contenido doctrinal, tiene en contra suya que ποιητής en el sentido de “artesano”, “fabricante”, se usa muy poco, aislado de otros elementos que le determinen. En estas circunstancias suele significar generalmente “poeta” y, cuando significa “fabricante”, suele ir acompañado de otros predicados que le precisan: *Tim.* 28c ποιητής καὶ πατήρ τοῦδε τοῦ κόσμου, *Rep.* 597d κλίνης ποιητής¹⁵⁶. El error de los editores y traductores ha sido el de unir θεοῦ a νοητοῦ, dándoles el valor de νοητοῦ θεοῦ. Si de paralelismos se trata, como quiere Diès, en la línea precedente tenemos ζῶον ὄρατόν. Por ello resulta más adecuado a los textos entender ζῶον νοητόν en vez de θεός νοητός. El cosmos es un “viviente visible que abraza a todo lo visible, dios sensible, imagen del viviente inteligible”¹⁵⁷. Pero es que se trata de algo más que de paralelismos lingüísticos. Dios ha utilizado un παράδειγμα para fabricar el mundo a su semejanza, εἰς ὁμοιότητα. El modelo del cual el mundo es una imagen, εἰκόν, es precisamente el “Viviente inteligible”, νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβόν (*Tim.* 30c). Por ello resultó un “viviente visible”, ζῶον ὄρατόν (30a), un θεός αἰσθητός (92c). Por la valoración de estos pasajes, parece que la base textual de Diès es poco consistente. Los tres pasajes, ciertamente de interpretación dudosa, en los que apoya su visión de la teología de Platón, pueden tener otra distinta de la suya y más de acuerdo con el conjunto de los textos.

B) Ideas, pensamientos del Demiurgo.

Esta vieja interpretación de algunos comentaristas antiguos¹⁵⁸ ha sido restaurada a comienzos del presente siglo. Fue expuesta por

¹⁵⁵ O. c., 550.

¹⁵⁶ O. c., 647.

¹⁵⁷ O. c., 648.

¹⁵⁸ Para la historia de esta interpretación cfr. N. H. RICH, “The Platonic Ideas as the Thoughts of God”, *Mnemosyne*. IV, VII (1954) 123-33. Merece especial referencia la opinión de RITTER, *Kerng*, 321 “Die Ideen sind ihren logischen Gehalt nach göttliche Gedanken, ein Teil des Inhalts von Gottes Denken”.

Lutoslawski en su obra *The Origin and Growth of Plato's Logic* y seguida por Bovet en su tesis doctoral *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues*¹⁵⁹. Su fundamento estaría en un cambio originado en el pensamiento de Platón. A partir de la *República* y el *Fedro*, comienza el alma a adquirir una importancia capital y a ocupar el centro de la problemática filosófica. El ser que antes pertenecía a las ideas, ha pasado ahora a las almas.

En efecto, basta leer el *Fedro* y las *Leyes* para notar el interés que tiene Platón en los diálogos de madurez por el alma, por su automovimiento y su acción cósmica. Si la marcha dialéctica, hasta entonces, había sido ascendente, un proceso de elevación de las cosas a las ideas, a partir de estos momentos adquiere sentido descendente. La gran preocupación de Platón no son tanto las ideas como el mundo. El mundo, el hombre, las cosas se le habían quedado sin ser, porque éste huyó hacia las ideas. De aquí nace su esfuerzo por relacionar ambos mundos. Es en la encrucijada de ambos, donde aparece el alma, especialmente el Alma divina que dará realidad al mundo siguiendo el paradigma de las ideas. Sin embargo esto no es motivo suficiente para privar a éstas de su realidad sustancial y convertirlas en puros pensamientos. Quedó demostrado en el apartado precedente que, después de la crisis metafísica, el mundo ideal no ha perdido nada de su esencia; al contrario, se ha enriquecido, en cuanto ha surgido dentro de él un tipo de relación desconocida hasta entonces, la "comunidad de géneros", y ha empezado a relacionarse con las cosas de un modo más adecuado y verdadero.

Pero veamos el texto en que apoya Lutoslawski su interpretación, *Rep.* 597c. Ὁ μὲν δὴ θεός, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν μὴ πλεόν ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην, οὕτως ἐποίησεν μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστιν κλίνη.

Examinando con detalle el contexto, fácilmente se observa que Platón aquí está siguiendo el paralelismo de la comparación, sin mayor trascendencia¹⁶⁰. Pero, aun en el supuesto de que hubiera que darlo plena validez, difícilmente se podría concluir como lo ha hecho Lutoslawski. Tenemos a este propósito en el *Parménides* un texto de singular importancia que excluye tal interpretación. Al examinar los modos de relación entre ideas y cosas y, después de excluir la participa-

¹⁵⁹ Cfr. cap. primero, pág. 64 ss. Sobre el reciente intento de Manno y su falta de fundamentación. Cfr. REALE, *l. c.*, 193 ss.

¹⁶⁰ Cfr. cap. primero, pág. 31 ss.

ción y la semejanza, se sugiere como nueva hipótesis de trabajo que las ideas sean pensamientos.

“Parménides, dijo Sócrates, no vaya a ser que cada una de estas ideas no sean más que pensamientos, (νόημα) y en ningún otro lugar les convenga estar sino en las almas (ἐγγίγνεσθαι... ἐν ψυχαῖς).

Así cada una sería una y no experimentaría lo que hace un momento decía.

¿Cómo? ¿Cada uno de estos pensamientos es uno, dijo, pero no es pensamiento de nada?

Imposible, dijo”¹⁶¹.

Las ideas no pueden ser puras formas mentales, pues están haciendo siempre referencia a una realidad esencial, que les da consistencia e impide que sean meros pensamientos. No hay necesidad, pues, de buscar razones ajenas a los diálogos, para refutar la interpretación de las ideas como pensamientos de Dios. Lo que en ellos se encuentra es que son modelos de los que Dios se sirve para formar el mundo¹⁶².

C) *Ideas, proyecto de la obra cósmica del Demiurgo.*

Antes de exponer lo que, en nuestra opinión, son las relaciones entre las ideas y el Demiurgo, conviene tratar el problema de la divinización de la idea de Bien. A estudiar su naturaleza y su función noética hemos dedicado el segundo apartado del presente capítulo, pero su importancia exige que de nuevo volvamos a ella para precisar todavía más su naturaleza en lo que se refiere, sobre todo, al carácter divino que muchos comentaristas de Platón le han atribuido.

Al iniciar el estudio del problema, hay que reconocer que la situación de cualquier estudioso de la teología platónica es hoy más ventajosa que hace no muchos años. Afortunadamente contamos con una adquisición notable, conseguida con sana objetividad y un método científico de la mejor ley. El valor del adjetivo θεῖος, que inquietaba a todo el que intentaba buscar el Dios de Platón, ha sido esclarecido “Podemos afirmar con certeza, dicen Camp-Canart, que si las

¹⁶¹ 132 b.

¹⁶² N. H. RICH, *l. c.*, 123.

Ideas son con frecuencia llamadas "divinas", no es fundándose en esta denominación por lo que se les puede atribuir el lugar y la función del Dios supremo en Platón. En lo que a nosotros se refiere, constatamos en todo caso la independencia de θεῖος con relación al sustantivo θεός y al dominio religioso propiamente dicho¹⁶³.

Al estudiar en concreto la divinidad del Bien, hay algo que verdaderamente sorprende. Platón ha llamado a las ideas θεῖος e incluso θεϊότατον, pero a la Idea más elevada, a la que está más allá de la idea y es la transestancia y la fuente del ser de las demás, ni una sola vez la ha llamado "divina" ni "dios".

Los intérpretes que han divinizado el Bien, se han encontrado con este hecho desconcertante y, para explicarle, proponían distintas soluciones¹⁶⁴. Platón no la habría llamado Dios, porque todos lo entendíamos así sin necesidad de que él lo hubiera hecho, porque temía identificar su Dios con el de la religión tradicional, porque temía ser víctima de una acusación de impiedad, porque creía rebajarle si le aplicaba el título de θεός, que en griego tenía solamente un valor predicativo. Estas soluciones de escape, tan poco fundadas en los textos, sugieren una pregunta sencilla. Si Platón nunca llama dios al Bien, ¿no será porque para él no poseía un carácter divino?

Conviene recordar, como peligro siempre inmediato, el riesgo que tenemos de enjuiciar con criterios cristianos un asunto cercano a la Revelación. No intentamos ver lo que de "cristiano" tenía Platón, ni siquiera las relaciones de éste con el cristianismo, sino su propia concepción teológica, entendida desde su misma filosofía. Taylor al comentar el pasaje de la *República* sobre el Bien, distinguía con muy buen sentido dos cuestiones. La Idea de Bien ¿es reconocida en la filosofía platónica como Dios. "La respuesta debe ser definitiva. No."¹⁶⁵. En cambio distinta sería la respuesta a la pregunta de si corresponde el Bien con la noción filosófica cristiana de Dios¹⁶⁶.

Después de tanto esfuerzo, las exigencias de objetividad de la crítica moderna se encontraban al comienzo mismo del camino. La empresa era verdaderamente sugestiva, pero había que acometerla por un camino nuevo: el estudio fiel de los textos. El primer intento serio que se ha hecho en este sentido ha sido el de Litsenburg en su

¹⁶³ O. c., 298, n. 6.

¹⁶⁴ Cfr. cap. primero, págs. 62 ss.

¹⁶⁵ TAYLOR, *Platon*, 288.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 289.

obra *God en het goddelijke in de dialogen van Plato*, el cual concluye con esta afirmación. "El παντελῶς ὄν y la idea de Bien no pueden considerarse como Dios, aunque formen el ápice del sistema de Platón"¹⁶⁷. Siguiendo idéntico método, D. Ross ha estudiado las ideas a través de los diálogos y, al comentar el pasaje del Bien en la *República*, asegura. "Muchos intérpretes han dicho que en este sistema Dios y la Idea de Bien son idénticos, pero este punto de vista no puede ser mantenido"¹⁶⁸. Vemos, pues, como el estudio objetivo de los textos no autoriza a divinizar el Bien, aunque éste sea el ser supremo. Si Platón nunca lo hizo, nosotros no tenemos derecho a obrar de otra manera¹⁶⁹. Las ideas y la idea de Bien no se identifican con el Dios-Demiurgo, ni son sus pensamientos. Es preciso intentar un camino nuevo, que nos pueda aclarar estas relaciones.

Para la solución del problema de las relaciones entre el Demiurgo y el mundo ideal, es necesario destacar un tipo de relación entre ideas y cosas, que se ha incluido pocas veces en el estudio de la teología platónica. Se trata de las relaciones teleológicas y paradigmáticas. Las ideas, respecto de las cosas, son τέλος y παράδειγμα. Importa, además, subrayar que estas relaciones extrínsecas van predominando a medida que avanza la obra de Platón, a expensas de las relaciones intrínsecas. Este proceso tiene repercusiones hondas en el pensamiento teológico, pues corre paralelo con el desenvolvimiento de la teología del Demiurgo. Por este motivo hemos querido desarrollar aquí estos tipos de relación, tal como aparecen en los diálogos. Con ello creemos poder acercarnos a la solución del problema, que tenemos planteado.

El pasaje *Fed.* 74e ss. merece una seria consideración. Cuando vemos varias cosas iguales, inmediatamente hacemos referencia a lo igual en sí. A ello se parecen estas cosas, que se encuentran en estado más menesteroso, ἐνδεεστέρως δὲ ἔχειν (74e).

¹⁶⁷ O. c., 212.

¹⁶⁸ O. c., 43. Un poco más lejana pero perfectamente válida es la interpretación de P. Shorey. Al tema del Bien dedicó dos trabajos. (The Idea of Good in Plato's Republic. *Studies in Class. Phil.* Chicago, 1895, 188-239 y (Summum Bonum). *Hastings' Encycl. of Rel. and Ethics.* XII (1921), 44-48. Posteriormente en su obra *What Plato Said*. Chicago, 1934, 231. "La afirmación de que la idea de bien es Dios carece de significado". Cfr. BAUDRY, *Le problème de l'Origine et de l'Eternité du monde...* París, 1931, 55-6. "Que Platón tenga tendencia a identificar Dios y Bien es posible; ...; pero en el conjunto del sistema y sobre todo en el Timeo, el Demiurgo se distingue netamente de la Idea de Bien. El Demiurgo es supremo en el orden de la actividad, el bien en el orden del conocimiento".

¹⁶⁹ Cfr. nuestro trabajo sobre la metafísica del Bien en Platón.

“Es pues necesario que hayamos visto la igualdad antes del tiempo en que, viendo por vez primera cosas iguales, τὰ ἴσα, pensemos en que todas ellas tienen a ser iguales como lo igual, pero que son más menesterosas” (ὁρέγεται μὲν πάντα ταῦτα εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως)¹⁷⁰.

“Partiendo de las sensaciones es preciso pensar que todas las cosas que percibimos tienden hacia lo que es igual, pero son más menesterosas que aquello” (ὁρέγεται τοῦ ὁ ἔστιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐστιν)¹⁷¹.

Entre las cosas iguales no sólo existe una relación de participación, de presencia o de comunión¹⁷², sino que hay otra de importancia singular. La débil realidad de las cosas, como pertenecientes que son al mundo de la realidad sensible, “tiende” hacia el ser. Son menesterosas y su pobreza se colma en su ser, en su idea. Así resulta que la idea además de παράδειγμα, modelo, es también τέλος, fin. Entre ideas y cosas existe una relación teleológica.

Respecto a la idea de Bien, este hecho se da en grado sumo. El Bien es lo más hondo del ser, su realidad más íntima. *Hacia el bien tienden las cosas y los hombres y la ciudad y el cosmos, porque todos ellos se realizan, se plenifican en su ser.* Veamos de modo especial la teleología del Bien en los diálogos.

1. En el *Gorgias* Sócrates está hablando de la concepción del poder. El tirano puede hacer en una ciudad lo que le plazca, pero siempre ha de hacerlo con vistas a algo. Cuando los hombres hacen algo, recorren el mar con miras comerciales o se ponen en manos del médico, buscan algo más que lo inmediato, que a veces han de soportar para conseguir este fin. “Si uno hace una cosa por algo, no quiere lo que hace, sino aquello por lo cual (οὐ ἕνεκα) lo hace”¹⁷³. Hay cosas buenas, malas e indiferentes, pero cuando el hombre hace estas las hace “por causa de las buenas”, ἕνεκα τῶν ἀγαθῶν¹⁷⁴.

Soc. Acaso persiguiendo el bien, τὸ ἀγαθὸν διώκοντες, andamos cuando andamos, pensando que es lo mejor y, por el contrario, nos detenemos cuando nos detenemos, por esto mismo, por el bien, ¿o no?

¹⁷⁰ 74 e-75 a.

¹⁷¹ 75 a-b.

¹⁷² 100 c-d.

¹⁷³ 467 d.

¹⁷⁴ 468 a.

POL. Sí.

SOC. Ἔνεκα ἄρα τοῦ ἀγαθοῦ ἅπαντα ταῦτα ποιοῦσι οἱ ποιοῦντες¹⁷⁵.

SOC. “¿Acaso también a ti te parece así, que el bien es el fin de todas las acciones (τέλος εἶναι ἀπάσῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν), y que es preciso hacer todo por aquél (ἐκείνου ἔνεκα)?”¹⁷⁶.

La teleología del *Gorgias* se presenta en la vida humana. Pero subrayemos desde ahora que cuando el hombre realiza la teleología del bien, ésta no aparece como ciego impulso nacido de la propia entraña, al modo del que el *Fedón* nos descubre en las cosas. Interviene en ella la inteligencia. El tirano, el médico, el comerciante, deciden, eligen, obrando siempre por el bien propio para realizarse. El bien se ha convertido en un οὐ ἔνεκα, en una causa, en una motivación final a la que se tiende *racionalmente*.

2. La Belleza del *Banquete*, según indicamos, se identifica con el Bien, se convierte en él. La ascensión a la Belleza, tal como está expuesta por la inspirada Diotima, es un excelente ejemplo de teología.

...“llegado al término (τέλος) de la iniciación descubrirá de repente una belleza admirable en su naturaleza, aquello, Sócrates, por lo que eran todos los trabajos anteriores” (οὐ δὴ ἔνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν)¹⁷⁷.

...“cuando uno, partiendo de estas cosas elevándose por un recto amor a los jóvenes comienza a ver aquella belleza, estaría casi tocando el fin” (ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἀρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἄν τι ἄπτοιτο τοῦ τέλους)¹⁷⁸.

Esta ascensión tiene un carácter dialéctico, pero como la verdad y la virtud andan unidas, adquiere un carácter vital. Lejos de ser un simple proceso mental, es la amorosa búsqueda del κάλλος, del Bien que se trasfigura en la belleza de los jóvenes, de las almas o de las virtudes, pero que al dialéctico se le abre, como mar, a su contem-

¹⁷⁵ 468 b.

¹⁷⁶ 499 e.

¹⁷⁷ 210 e.

¹⁷⁸ 211 b.

plación y a su goce. Este hombre que contempla y convive con la Belleza, engendra la verdadera virtud y se hace amigo de Dios¹⁷⁹. Ahora se comprende por qué la idea, *sin ser dios*, es objeto no sólo de conocimiento, sino también de amor. Festugière se quejaba de que se mutile este ascenso reduciéndolo puramente a lo racional¹⁸⁰. Pero, aún concediendo que sea fruto de la *διάνοια* y del *ἔρωσ*, no hay razón para divinizar la Belleza. Estamos ante un caso de teleología del Bien en la vida humana.

3. Con el *Fedón* pasamos de lo humano a lo cósmico.

“...Y creía, si esto es así, que la inteligencia que todo lo ordena, ordenaría y colocaría cada cosa del mejor modo posible” (*νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτη ὅπη ἂν βέλτιστα ἔχη*)¹⁸¹.

“... no podía ciertamente imaginar que, después de haber dicho que están ordenados por la inteligencia, me propondría para ellos otra causa que no fuera el que según están, están del mejor modo posible” (*ὅτι βέλτιστον αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἔστιν ὥσπερ ἔχει*)¹⁸².

“Pero la fuerza de colocar a estos del mejor modo posible (*τὴν δὲ τοῦ ὡς οἶόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν*) que yace así, a ésta ni la buscan, ni creen que tiene una fuerza demoníaca”¹⁸³.

Esta fuerza demoníaca que, como quedó indicado, es la Inteligencia divina creadora que más tarde aparecerá disfrazada en el Demiurgo, es la que realiza en el cosmos la teología del bien. De la misma manera que Sócrates permanece en la cárcel no por los nervios y los huesos que tiene, sino porque obra racionalmente y elige lo mejor¹⁸⁴, *τῇ τοῦ βελτίστου αἰρέσει*, así esta Inteligencia ordena todo del mejor modo posible. Porque detrás de todo hay un Bien y una conveniencia que ata y sujeta (*τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν*)¹⁸⁵.

4. El Bien en la *República* está encuadrado en un contexto polí-

¹⁷⁹ 212 a.

¹⁸⁰ *Contemplat.* 44.

¹⁸¹ 97 c.

¹⁸² 98 a.

¹⁸³ 99 c.

¹⁸⁴ 99 b.

¹⁸⁵ 99 c.

tico y se presenta como el modelo a imitar por el gobernante. Se proyecta sobre la gestión de éste como παράδειγμα y τέλος.

“Después, cuando estén trabajando, creo que han de dirigir la mirada con frecuencia... hacia lo justo por naturaleza, y lo bello y lo sabio y todas las cosas semejantes...”¹⁸⁶.

“A los cincuenta años, los que se han portado bien y se han mostrado capaces en todo, en negocios y ciencias, han de ir a la meta (τέλος) y hay que obligarles a que, dirigiendo la mirada del alma hacia aquello que da luz a todas las cosas, y viendo el Bien mismo, usando aquel como modelo, (ιδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ), ordenen la ciudad, a los particulares y a sí mismos”¹⁸⁷.

Hay una razón sencilla por la que Platón soñaba en que los gobernantes fueran filósofos. Estos llegan al conocimiento del bien de todas las cosas, condición indispensable para realizar el “bien común”, fin único del gobierno político. Si a todo hombre le interesa conocer el bien, de modo especial debe interesar ésto, “que toda alma persigue y por lo que se hacen todas las cosas (ὃ δὴ διώκει μὲν πᾶσα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει), a aquellos a quienes ha de confiarse el gobierno de la ciudad”¹⁸⁸. Sólo con esta condición se conseguirá un orden perfecto, ἢ πολιτεία τελέως κεκοσμήσεται¹⁸⁹.

5. El *Filebo* además de indicarnos los caracteres del Bien, nos habla de su teleología.

“...cada *génesis* sucede por una esencia, la totalidad de la *génesis* por causa de la totalidad de la esencia (ἐκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἐκάστης ἕνεκα γίγνεσθαι, σύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι συμπάσης)¹⁹⁰.

“Aquello por lo cual sucede siempre lo que sucede, está en la categoría del bien (τό γε μὴν οὐ ἕνεκα τὸ ἕνεκά του γιγνόμενον αἰεὶ γίγνεται ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκείνῳ ἔστι)¹⁹¹.

¹⁸⁶ *Rep.*, 501 b.

¹⁸⁷ 540 a-b.

¹⁸⁸ 505 e-506 a.

¹⁸⁹ 506 a.

¹⁹⁰ *Fil.*, 54 c.

¹⁹¹ *Ibid.*

Porque en el *Filebo* se trata del placer, muchos han menospreciado su contenido reduciéndolo al terreno púramente moral, sin notar que en la discusión sobre la mezcla va incluida la problemática esencial de todo el sistema de Platón. En pocos lugares encontramos una expresión más clara sobre la proyección de los seres hacia el Bien. Cada cosa que “sucede”, que “deviene”, tiende hacia la esencia propia y todo el devenir tiende hacia el “primer amado”, hacia lo apetecible para todos, πᾶσιν ἀίρετόν καὶ τὸ παντάπασιν ἀγαθόν¹⁹². El bien es, sin duda, causa final, atrae por el amor y a su atractivo corresponde la tendencia entrañable de todas las cosas hacia él.

6. En la cosmología del *Timeo* se repite insistentemente que el mundo es una copia (τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα... εἶναι)¹⁹³, que Dios ha hecho a semejanza de un modelo (τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι)¹⁹⁴, el Viviente inmortal que comprende en sí todos los vivientes¹⁹⁵. La razón de ello fue su bondad, que le llevó a escoger para el mundo el estado mejor (βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα¹⁹⁶; ἄριστον τε ἔργον ἀπειργασμένον)¹⁹⁷. Toda la obra de ordenación está presidida por este único criterio. “Lo hizo pasar del desorden al orden, juzgando que aquéllo era completamente mejor que ésto” (ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον)¹⁹⁸. Basten estos textos para probar que la teleología del Bien articula la cosmogonía del *Timeo*. En ella Dios no pretende otra cosa que realizar en cuanto puede la idea de lo Mejor (τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατόν ἰδέαν ἀποτελῶν)¹⁹⁹.

Así resulta que en el macrocosmos y en el microcosmos, en el mundo y en el hombre se realiza paralelamente el proyecto del Bien, llevado a cabo por la inteligencia humana en la *República* y en el *Gorgias*, por la Inteligencia divina en el *Timeo*.

7. Las *Leyes*, por fin, nos ofrecen un buen ejemplo de teleología política. El ateniense, Clinias y Megilio dialogan sobre las leyes.

¹⁹² 61 a.

¹⁹³ *Tim.*, 29 b.

¹⁹⁴ 37 c.

¹⁹⁵ 30 c-31 a.

¹⁹⁶ 30 a.

¹⁹⁷ 30 c.

¹⁹⁸ 30 a.

¹⁹⁹ 46 c.

¿No debe dar el legislador éstas con vistas al mayor bien. (τοῦ ἀρίστου ἕνεκα πάντα ἂν τὰ νόμιμα τιθεῖη?)²⁰⁰. Efectivamente, el legislador debe tener como fin la virtud suprema, πρὸς τὴν μεγίστην ἀρετὴν μάλιστα βλέπων²⁰¹. No debe pararse en partes de la virtud, πρὸς ἀρετῆς τι μόνιον, sino tender hacia la virtud total, πρὸς πᾶσαν ἀρετὴν²⁰². Esta consiste en observar una escala de valores, de bienes, unos divinos y otros humanos, subordinados a éstos²⁰³. Es así como las leyes proporcionan el bien a los ciudadanos, πάντα γὰρ τάγαθὰ πορίζουσιν, y les hacen felices, τοὺς αὐτοῖς χρωμένους εὐδαιμονίας ἀποτελοῦντες²⁰⁴.

Este conjunto de textos nos ha mostrado la teleología del bien realizada en el hombre, en la *polis* y en el cosmos, con un perfecto paralelismo, que responde a la arraigada concepción griega del armónico ensamblaje de estos tres elementos: el hombre integrado en la ciudad y ambos en el cosmos.

Dos elementos esenciales entran en juego en el proceso teleológico: la inteligencia y el bien. Por una parte, la inteligencia del hombre, la del gobernante y la de Dios que buscan el orden en el ámbito de su gobierno. Es idea genuinamente platónica el atribuir a la inteligencia funciones de mando, por ser el alma, siempre que depende de la razón²⁰⁵, la mejor dispuesta para seguir las huellas del bien y abrazarlo, ἴχνεῦσαι δὲ καὶ ἐλεῖν τὸ πάντων ἄριστον²⁰⁶. El alma racional del hombre, la condición dialéctica del gobernante y la Inteligencia divina animada son, pues, los elementos primeros de la teleología.

Frente a ellos el mundo ideal y el Bien constituyen el τέλος, término y el fin. Su causalidad final tal vez estuviera expresada en la Academia con el término οὐ ἕνεκα, que vimos aparecer una y otra vez en los distintos testimonios. Hemos de tener presente que la terminología de las causas, acuñada por Aristóteles, ha tenido una elaboración previa en el pensamiento de Platón. Poco importa que éste no use una terminología sistemática consagrada. Usa el concepto y le designa con una expresión adverbial cómoda, οὐ ἕνεκα, como desig-

²⁰⁰ *Ley*, 628 c.

²⁰¹ 630 c.

²⁰² 630 e.

²⁰³ 631 b.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Men.*, 88 e-89 a. Cfr. *Gorg.*, 466 e-467 a, 490 d.

²⁰⁶ 728 c-d.

naba la causa instrumental con otra semejante, ἄνευ οὐ²⁰⁷. Vemos, pues, como Platón ve la relación entre Demiurgo y mundo ideal dentro de las coordenadas de la causalidad. El Demiurgo es la *Inteligencia divina*, que *actúa eficientemente*. El mundo ideal es el *proyecto de ser*, que *actúa atrayendo* la obra de Dios, y el *modelo de ser*, que *actúa formalizando externamente* esta misma obra. Tendremos ocasión de comprobar esto en el próximo capítulo.

El camino que acabamos de recorrer nos ha esclarecido *las relaciones del Demiurgo con las Ideas*. Estas no se identifican con él, ni son sus pensamientos. Entre ambos hay una separación abismal por el corte de lo divino y lo no divino. Pero, por otra parte, hay una relación estrecha, en tanto que las ideas son el ser, el paradigma, el telos de las cosas. Según ellas ha formado Dios el cosmos visible y le gobierna.

²⁰⁷ Fed., 99 b.

IV

DEMIURGO Y MUNDO SENSIBLE

1. EL PROBLEMA DE LA FORMACIÓN DEL MUNDO

El pensamiento de Platón acometió dos empresas, la del *ser* y la del *devenir*. Cabalgando entre ambos mundos se plantea el problema de Dios, cuyas implicaciones alcanzan a ambos. Al mundo ideal, en cuanto meta y proyecto perseguido por Dios en su obra cósmica. Al mundo sensible, en cuanto éste es la obra de Dios.

En el capítulo segundo intentamos perfilar la personalidad del Dios-Demiurgo y comprobamos, que, detrás de la máscara mítica, se esconde la Inteligencia divina personificada. En el tercero enfrentamos ésta con el mundo ideal, que el Demiurgo sigue intencionalmente en todo momento. Ahora nos corresponde contemplar a Dios de cara al mundo, su acción en el cosmos y en el hombre. Pero antes hemos de ocuparnos en un problema previo, la naturaleza misma de la obra en sí. ¿Se trata de una creación, de una fabricación o de un expediente mítico que sustituye a ambas? La respuesta hemos de encontrarla en los diálogos. Por de pronto, conviene prescindir del término "creación", cargado de sentido cristiano, y atenernos exclusivamente a los textos.

"El cielo todo o el cosmos..., hay que investigar sobre él, en primer lugar, lo que hay que investigar en todo caso al principio, si existía siempre, sin tener comienzo alguno de generación o si llegó a ser partiendo de algún principio. Llegó a ser, γέγωνα, pues lo visible y tangible tiene cuerpo; y todas las cosas tales son sensibles; y las sensibles, que se perciben por la opinión con la sensación, aparecen como llegadas al ser y engendradas. De lo engendrado decimos, además, que es necesario que proceda de una causa"¹.

Este texto tomado de la cosmología del *Timeo*, cuando todavía

¹ *Tim.*, 28 b-c.

no ha empezado a expresarse en forma de "leyenda verosímil", nos sitúa el problema en su dimensión más radical. El mundo no ha existido siempre, "ha llegado a ser", γέγονεν, "ha partido de un principio", ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. Su "Padre y Autor" es una causa. Πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι². El origen del mundo hay que entenderlo, pues, a partir de la causalidad.

A) *Las causas*

Por mucha riqueza imaginativa que contenga el mito del *Timeo*, no podrá encubrir esta raíz metafísica que subyace a él. Platón tenía el suficiente sentido poético, como para enseñarnos en comparaciones y en imágenes las verdades más profundas de su filosofía, pero no se ha conformado con la metáfora, por expresiva que ésta fuera, ha querido descubrirnos la realidad en su raíz. Insistimos en este carácter radical de la cosmología del *Timeo*, porque las cosas sólo se nos revelan demostradas, cuando conocemos su causación. Conocer el mundo desde su causa es alcanzar su origen, el brote mismo de su generación. Sólo así, cuando se desvela la bella comparación, afloran las líneas vitales metafísicas de su cosmología.

La causa divina que ha engendrado el mundo, le ha hecho pasar del no ser al ser. Dejemos ahora la situación precedente de las cosas antes de establecerse el orden cósmico. De momento nos interesa subrayar que esta causación ha producido un nuevo ser. No estamos, por consiguiente, ante una causa final que atrae, sino ante una causa eficiente que obra. "El poder de hacer es causa de que lo que no existía antes, exista después", (δύναμιν ἣτις ἂν αἰτία γίγνηται τοῖς μὴ πρότερον οὔσιν ὕστερον γίγνεσθαι)³. Esta breve definición del *Sofista* al hablar de los distintos modos de hacer humano y divino, sintetiza la esencia de la causalidad eficiente. La causa, αἰτία, posee una δύναμις y realiza una ποίησις.

Platón se ha esforzado en resaltar el *carácter dinámico* de la causa divina. Ya desde el *Fedón* este hecho queda patente. La Inteligencia, "causa de todo", coloca a cada cosa del mejor modo posible⁴ (τὴν δὲ τοῦ ὧς οἶόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν)⁵. Esta *dýnamis*, que

² 28 a.

³ *Sof.*, 265 b.

⁴ *Fed.*, 97 c.

⁵ 99 c.

posee una fuerza divina, δαιμονία ἰσχύς, es la causa que afanosamente esperaba encontrar Sócrates en el libro de Anaxágoras, como causa del orden universal. En el *Cratilo* llama también δύναμις⁶ a la Inteligencia y al Alma, que ordenan, transportan y mantienen la naturaleza. Pero donde encontramos la expresión definitiva del dinamismo de la Causalidad divina es en el *Filebo*⁷. “Por consiguiente, dirás que en la naturaleza de Zeus existe un alma real y una inteligencia real por la energía de la causa” (ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν). En la naturaleza de Dios el alma, la inteligencia y la energía causal se unifican.

La causalidad eficiente obra, realiza una acción. Siempre su causación produce un fruto, una nueva realidad, un nuevo estado, una nueva cualidad. Al hablar de los poetas y artesanos en general, el *Banquete*⁸ nos da una definición completa y sencilla de este carácter eficaz: ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὄτρωυν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις. Y el *Filebo* identifica el agente y la causa, lo causado y lo engendrado⁹: τὸ δὲ ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον ὁρθῶς ἂν εἴη λεγόμενον ἐν τὸ δὲ ποιούμενον αὖ καὶ γιγνόμενον οὐδὲν πλὴν ὀνόματι... διαφέρον¹⁰. A la causa final, de que hemos hablado, Platón no la llama expresamente con este nombre; a la instrumental, de que hablaremos dentro de un momento, la llama “concausa” o “causa sierva”. En cambio, reserva el nombre específico de “causa” para la acción eficiente que en grado sumo atribuye a Dios.

“Todos los seres vivos que son mortales; todas las plantas, ya procedan de semillas o de raíces; todos los cuerpos inanimados, que hay en la tierra, sean fusibles o no, afirmamos que han llegado a ser, no siendo antes, por obra de otro distinto del Dios artesano? (θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίγεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα)¹¹.

Una tercera cualidad puede completar esta descripción de la causalidad eficiente divina, su *carácter racional*. Frente a la concepción tradicional y popular de la τύχη como causa de la realidad y del go-

⁶ *Crat.*, 400 b.

⁷ *Fil.*, 30 d.

⁸ 205 b-c.

⁹ *Fil.*, 26 e.

¹⁰ 27 a.

¹¹ *Sof.*, 265 c.

bierno del mundo, Platón con insistencia casi obsesiva pregunta siempre lo mismo.

“...¿Es la naturaleza la que engendra todo esto por una causa mecánica y sin razón o con inteligencia y con ciencia divina nacida de Dios?”¹².

“¿Diremos, Protarco, que un poder, desprovisto de razón, temerario y que obra al azar, gobierna todas las cosas que llamamos universo; o por el contrario, como han dicho los que nos han precedido, una inteligencia y sabiduría admirable, que lo gobierna ordenándole?”¹³.

Por ello coloca en el *Filebo* a la Inteligencia en el género de la causa. (τὸ δὲ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν¹⁴; αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσα τε καὶ συντάτουσα ἐνιαυτούς τε καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιοτάτ' ἄν)¹⁵.

La causalidad eficiente, por poseer carácter racional, orienta su acción. Su intención, proyectándose, confluye con la atracción del Bien, causa ejemplar y final y en esta fusión fecunda, se engendra el orden y la belleza. El orden es indicio de causación orientada hacia el Bien y la energía causal que obra con razón, produce necesariamente orden. Dos textos van a mostrarnos el engranaje de ambas causalidades. Sócrates juzga que sería un falso razonamiento el afirmar que la inteligencia obra racionalmente y no lo hace por la elección de lo mejor (καὶ ταῦτα νῶς πράττων, ἀλλ' οὐ τῇ τοῦ βελτίστου αἰρέσει, πολλή ἄν καὶ μακρὰ ραθυμία εἴη τοῦ λόγου)¹⁶. A la pregunta hecha por Sócrates a Protarco que hace un momento transcribimos, contesta éste: “Decir que la Inteligencia lo gobierna todo es digno del aspecto de este universo, del sol, de la luna, de los astros y de todas las revoluciones celestes”¹⁷. El orden de los astros, su admirable regularidad es señal de una Inteligencia que los ha causado. Recordemos que uno de los grandes argumentos de la teodicea de las *Leyes* para demostrar la existencia de Dios es este mismo hecho¹⁸.

Los numerosos hechos, que exige un trabajo de crítica histórica,

¹² *Ibid.*

¹³ *Fil.*, 28 d. Cfr. *Ley*, 889 b-c.

¹⁴ 27 b.

¹⁵ 30 c.

¹⁶ *Fed.*, 99 a.

¹⁷ *Fil.*, 28 d-e.

¹⁸ 967 d. τὸν τε ἡγεμόνα ἐν τοῖς ἄστροις νοῦν τῶν ὄντων.

suelen encubrir la perspectiva de conjunto. Por ello conviene hacer una breve recapitulación y confrontación de los resultados que hasta ahora hemos conseguido. A la luz de esta causalidad eficiente, dinámica y racional del Dios que crea el mundo, se confirma la conclusión del capítulo segundo, en el que, examinando los distintos nombres del Demiurgo, se nos presentaba éste como la Inteligencia divina productora. Además de confirmar aquella conclusión, los nuevos hechos nos ayudan a perfilarla mejor. Hasta ahora habíamos descubierto al Dios Padre, Autor y Gobernador de este mundo, que le forma y le guía siguiendo los criterios del bien. Ahora se nos presenta una cualidad suya de gran trascendencia, su causalidad, que hace pasar al mundo del no ser al ser en el orden. Así se comprende toda la profundidad metafísica que encierra su epíteto, ὁ ἄριστος τῶν αἰτίων, y no estamos tentados de tomar como puramente míticos los textos que en el *Timeo* nos hablan de la vida ineluctable del Dios-obrero (λογισάμενος 41b, ἠγήσατο 33d, τοῦ θεοῦ πρόνοιαν 30c) y de su proyección eficaz en el mundo (συνέστησεν 30c, ἐποίησεν 31b, διεκόσμησεν 69b).

Si el perfecto conocimiento del mundo se realiza por las causas, no podemos llegar a él si no estudiamos también otra causa que colabora íntimamente con la inteligencia, μεμειγμένη γὰρ οὖν ἢ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη¹⁹. “Es preciso que distingamos dos clases de causa: la necesaria y la divina; y para la adquisición de una vida feliz buscar en todo a la divina, en cuanto nuestra naturaleza lo permita, y por causa de aquella buscar la necesaria, considerando que sin ésta no es posible comprender por sí solo lo que buscamos con esfuerzo, ni comprenderlo ni participar en ello en cierta manera”²⁰. Esta “causa errante”, “sierva” o “concausa” posee en la constitución del mundo una función propia que hemos de definir. Para ello volvemos a los textos, tomando, como antes lo hicimos, testimonios distintos de los del *Timeo* para que se muestre el fondo de verdad que hay en las narraciones míticas de éste.

El *Político* nos proporciona una definición del concepto de συναίτια. No se trata de ningún contexto cosmológico. Es un simple ejemplo tomado de las artes manuales. Hay dos clases de causas: Τὴν μὲν γένεσεως οὔσαν συναίτιον, τὴν δ' αὐτὴν αἰτίαν²¹ “A cuantas artes no

¹⁹ 48 a.

²⁰ 69 a.

²¹ 281 d.

fabrican (δημιουργοῦσι) la cosa misma, sino que proporcionan a las que fabrican instrumentos (ὄργανα παρασκευάζουσιν), sin los cuales no se podrían realizar la tarea encomendada a cada una, se les llama concausas, (συναιτίους), y a las que realizan la obra misma, causas (τὰς δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἀπεργαζομένους αἰτίας)²². La función de ambas está claramente definida. La “causa” realiza la obra, la “concausa” le proporciona los instrumentos, tiene un *carácter instrumental*.

Esta distinción de causalidades, con sus respectivas funciones, fue aplicada ya en el *Fedón* a la cosmología. Anaxágoras no ha sabido sacar las debidas consecuencias de su gran intuición de colocar el νοῦς en el origen de las cosas. Prescinde de la potencia causal de la inteligencia y la sustituye por el aire, el agua y el éter. Es lo mismo que si quisiera explicarse la permanencia de Sócrates en la cárcel por la unión de los músculos y huesos, olvidando su decisión personal de elegir lo más recto, lo mejor, siguiendo a la razón. Hay que distinguir, pues, la “verdadera causa” de “aquello, sin lo cual” la causa no podría actuar (τί ἐστὶ τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἴτιον)²³. Del mismo modo en la generación del cosmos, hay que distinguir la Causa divina de otra causa esclava que “le sirve” para realizar la generación, τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτία²⁴.

Por fin, esta *causalidad instrumental y servicial*, adquiere en el *Timeo* un nuevo matiz. Aquí aparece como el receptáculo y la nodriza de la generación (πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην)²⁵, como el lingote de oro que recibe en sí todas las formas y a todas suministra su materia primaria. Por consistir en pura instrumentalidad y materialidad, la “causa sierva” adquiere, lo que pudiéramos llamar, *carácter material*, con el cual está íntimamente unido su *carácter irracional*. Λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἐστίν²⁶. No es que la concausa sea pura pasividad. El instrumento no es puramente pasivo, tiene también su *dýnamis*, eficaz sólo en el caso de estar asociado a la causa verdadera. Conducida por ésta, adquiere tensión hacia el bien. Al contrario, desvinculada de ella, obra al azar (μονοθεῖσαι φρονήσεως τὸ τύχον ἐκάστοτε ἐξεργάζονται)²⁷. Seguramente aquí está la razón del caos primordial del *Timeo* y de las convulsiones cósmicas del mito del *Político*.

²² *Pol.*, 281 e.

²³ *Fed.*, 99 b.

²⁴ *Fil.*, 29 a.

²⁵ *Tim.*, 49 a.

²⁶ 46 d.

²⁷ 46 e.

Dos grandes fuerzas cósmicas se ejercen en el devenir. Una eficaz, dinámica, inteligente, divina. La otra material, irracional, sierva de la primera. Junto a ellas, una tercera que actúa atrayendo la tensión activa de éstas, cuando se funden en armoniosa mezcla. Ταῦτα οὖν πάντα ἔστιν τῶν συναιτίων οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσιν χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατόν ἰδέαν ἀποτελῶν²⁸. Porque se ha reparado poco en estas coordenadas metafísicas que encuadran el pensamiento cosmológico de Platón, se ha considerado en muchos casos que el relato del *Timeo* era una cosmogonía del género antiguo, más imaginativa que real. Pero desde este nuevo ángulo de visión, se muestra que Platón antes que poeta era un gran metafísico, aún hablando en metáforas y mitos.

B) *La Materia.*

Antes de responder a la interrogante que se nos planteó al principio, hemos de estudiar con detalle este segundo elemento que ha aparecido en el proceso cosmológico. La concepción que se tenga de la materia es la que ha de decidir si la obra de Dios ha de ser tomada en sentido real o metafórico, si ha sido una *creatio ex nihilo*, semejante a la de la Revelación cristiana, o más bien una ordenación de materiales preexistentes. Afortunadamente en esta ocasión el testimonio de los textos se presenta unas veces en forma dialéctica y otras en comparaciones. Con ello los datos del problema ganan en claridad y precisión²⁹.

Comparaciones.

1. "Pero a aquello, en lo cual aparecen cada una de las

²⁸ 46 c.

²⁹ Ciertamente no hay ningún motivo para llamar materia a este principio. Esta palabra, ya lo hicimos notar, tenía el valor en la lengua conversacional de madera no labrada, bosque. De aquí pasó a significar aquello de lo que está hecha una cosa. En este sentido la usó Platón en varias ocasiones: *Ley*, 705 c, 761 c, 849 d; *Fil.*, 54 c; *Critias*, 118 d. En cambio para expresar este concepto filosófico empleó términos distintos: ἀνάγκη, πλανωμένη αἰτία, χώρα, ὑποδοχὴ γενέσεως, φύσις τὰ πάντα σώματα δεχομένη, τιθήνη, ἐκεῖνο ἐν ᾧ γίγνεται, τόπος. Conford ha preferido (*Cosmology*, 177 ss.) evitar la palabra materia y sustituirla por receptáculo. Por nuestra parte, teniendo en cuenta que, al menos una vez la usó Platón para significar el conjunto de materiales usados por el Demiurgo (cfr. *Tim.*, 69 a) hemos preferido conservar al término tradicional y usado hasta nuestros días (Cfr. Zeller II, 1, 721-2, n. 3; Baudry, o. c., 62). Conviene advertir, sin embargo, que excluimos del término todo sentido metafísico que caracterizará después a la materia aristotélica en el compuesto hylemórfico.

cosas que nacen siempre y desaparecen de nuevo..., lo llamamos únicamente usando el nombre "esto" y "eso", pero a lo que tiene alguna cualidad, calor o blancura o alguno de los contrarios..., no les llamamos con ningún nombre de éstos. Pero he de esforzarme por hablar con más claridad a este respecto. Si uno modelando todas las figuras en oro, no cesara de cambiar cada una en todas las demás y, mostrando una de ellas, preguntará qué es, con la mayor seguridad y verdad se podría decir que es oro"³⁰.

2. "Como cuando se trata de ungüentos olorosos... hacen que el líquido que ha de recibir los olores, sea lo más inodoro posible. Y cuando se aplican a grabar figuras en cosas blandas, no dejan subsistir en modo alguno ninguna figura visible y lisándolas hacen la masa lo más lisa posible"³¹.

Descripciones dialécticas.

1. "El razonamiento es también el mismo a propósito de la naturaleza que recibe todos los cuerpos. Hay que llamarla siempre con el mismo nombre, pues no se aparta en absoluto de su propia *dýnamis*, y recibe siempre todas las formas, y en ninguna parte, de ninguna manera, adopta nunca forma alguna semejante a la de las que la penetran.

Pues es ἐκμορφεῖον para toda naturaleza, movido y conformado por las formas que le penetran, y por ellas se presenta cada vez de modo distinto. Las que entran y salen son copias de los seres eternos, τῶν ὄντων αἰ μμήματα, formadas a partir de éstos de una manera admirable y difícil de explicar"³².

2. "En efecto, si fuera semejante a alguna de las cosas que le penetran, cuando vinieran las contrarias a estas y las que son de una naturaleza totalmente distinta, se asemejaría mal a ellas al recibirlas, estando su vista ofuscada. Por esto es preciso, también, que la que ha de recibir en si to-

³⁰ *Tim.*, 49 e-50 a.

³¹ 50 e-51 a.

³² 50 b-c.

dos los géneros, esté fuera de toda forma, (παντῶν ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι)³³.

3. ...“del mismo modo a la que ha de recibir bien muchas veces, en toda su extensión, las imágenes de los seres eternos (τὰ τῶν πάντων ἀεί τε ὄντων), le conviene estar fuera de todas las formas. Por consiguiente a esta madre y nodriza de lo engendrado, visible y completamente sensible, (τὴν τοῦ γεγονότος ὄρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχήν) no la llamemos ni tierra, ni aire, ni fuego, ni agua, ni cuantas cosas han nacido de éstas y de las que de estas proceden. No nos engañamos al afirmar que es una especie invisible e informe, receptora de todo, que participa de lo inteligible de un modo difícil de explicar e incomprensible (ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ὀπωρώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλώτατον)³⁴.

Han aparecido tres realidades: “lo engendrado, aquello en lo que se engendra y aquello a semejanza de lo cual se engendra” (τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὄθεν πατρὶ, τὴν δὲ μεταξύ τούτων φύσιν ἐγγόνῳ)³⁵.

A la vista de los datos del problema conviene tener en cuenta las distintas soluciones que estos han recibido, Aun arriesgándonos a ser imprecisos, podemos dividir las principales interpretaciones de la materia platónica en dos grandes grupos: la de los que la han considerado como puro símbolo y la de los que la han concedido categoría de realidad.

a) *Materia símbolo.*

El estudio que hace Zeller³⁶ de ésta toma como punto de partida la realidad esencial de las ideas. Si las ideas son el único ser y el mundo de las cosas es la sombra del ideal, la materia es “el puro no-ser”, “el absoluto cambio”³⁷. No posee realidad ni sustancialidad.

³³ 50 e.

³⁴ 51 a-b.

³⁵ 50 d.

³⁶ II, 1, 719-44.

³⁷ 721.

“En lugar de una materia eterna, debemos colocar la pura *forma de la materialidad*, la forma de la existencia espacial y, si el *Timeo* habla de una materia que se movía sin tranquilidad antes de la formación del mundo, esto sólo debe expresar el pensamiento de que la espacialidad y la mutabilidad son las formas esenciales de la existencia sensible”³⁸.

C. Baeumker en su obra, todavía interesante hoy, sobre la materia en la filosofía griega, no concede mayor realidad al sustrato primordial y precósmico del *Timeo*. Esta materia, que él llama “secundaria”, hay que considerarla como la mitificación de un momento ideal, como ficción³⁹.

Para Brochard “la materia es lo otro”. La materia no es extraña al mundo ideal, pues Platón la llama εἶδος y es uno de los componentes del alma del mundo⁴⁰. “En pocas palabras, la materia de Platón es un principio difícil de definir. Es la posibilidad de formar todas las combinaciones. *La Idea de lo Otro*, es decir, del movimiento, o lo que es lo mismo, del cambio perpetuo”.

Taylor cree que la idea de *creatio ex nihilo* fue perfectamente inteligible para Platón⁴¹. Pero al comentar el pasaje 53 d4 del *Timeo* se encuentra con serias dificultades, porque en él Platón nos dice que el ὄν, γένεσις y χωρά existían antes de la formación del mundo. Ante este texto, en modo alguno mítico, nos dice que estas “palabras no han de ser tomadas literalmente”⁴².

P. Frutiger hace un estudio de la cosmogonía del *Timeo* e interpreta el mito. Como era de esperar en él, que identifica el Demiurgo con el Bien de la *República*⁴³, asegura que Platón no cree en el origen temporal del mundo. La razón de ello es que de esta creación temporal no nos habla Platón en ningún otro lugar anterior o posterior al *Timeo*. Además, dadas las libertades que se toma al describirnos los momentos de la formación del mundo (p. e., narra la formación del alma que es origen del movimiento, después de la del cuerpo), parece que se trata más bien de una cosmogonía⁴⁴.

³⁸ 740-1. Cfr. J. MOREAU, *L'Ame du monde*, 27.

³⁹ *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*. Münster, 1890, 142-151.

⁴⁰ *Estudios*, 86-89. Cfr. S. MARK, *Die Platonische Ideenlehre in ihren Motiven*, München, 1912, 156.

⁴¹ “Dios ha creado todas las cosas reales sin un material preexistente” *Plato*, 391.

⁴² *Tim-comm.*, 352.

⁴³ *O. c.*, 206-7.

⁴⁴ *O. c.*, 201-202.

Para concebir el "lugar", dice Rivaud, hay que hacer siempre una abstracción casi irrealizable: separar los objetos del lugar que ocupan. Por eso hay que recurrir a la metáfora de receptáculo y nodriza. Es que "el lugar no tiene realidad propia: no es, para hablar con propiedad, una sustancia nueva que se añade a las dos del Devenir y las Formas. Sino que estas Formas y este Devenir, están obligados por una especie de necesidad interna a extenderse y a multiplicarse dispersándose. Es esta necesidad la que Platón quiere aclarar y a hacerlo entender tienen sus metáforas. De ahí proviene que parezcan ambiguas, aplicándose las unas propiamente al espacio, las otras a la materia, mientras que Platón no ha visto en ella ni el espacio ni la sustancia"⁴⁵.

Recientemente Litsenburg ha renovado la tesis de Taylor. La creación existe porque la materia caótica anterior carece de realidad, es el símbolo del no-ser. "En este caso nosotros llegamos perfectamente a la conclusión de una *creatio ex nihilo*"⁴⁶.

b) *Materia real.*

Ya en el siglo pasado se observó que de los textos platónicos claramente se deducía la realidad de la materia y su movimiento propio. C. Deichmann en su trabajo *Das Problem des Raumes in der griechische Philosophie bis Aristoteles* cree que materia y espacio están identificados y que no son otra cosa que la ἀνάγκη y la πλανωμένη αἰτία⁴⁷. El espacio no es el vacío, sino algo perfectamente real, pues el sistema platónico es "un rígido dualismo de realidades"⁴⁸.

En los últimos tiempos la opinión dominante ha sido la de conceder realidad a la materia. Conford en su comentario al *Timeo* cree que el caos es un símbolo de la materia desordenada preexistente que ha pasado al orden por obra del Demiurgo. Esta materia que se identifica con el espacio no es el vacío, sino la base de sustentación de las imágenes del mundo ideal, el elemento que se opone a la obra ordenadora de la Razón divina⁴⁹.

⁴⁵ RIVAUD, *Intr. Tim.* Col. Univ. France. X. Paris. 68-69.

⁴⁶ O. c., 205, 77 ss., 84 ss. Cfr. S. DE VOGEL, "Het christelijke scheppingsbegrip en de antieke wijsbegeerte". *Philosophie*, XV (1953) 409-423.

⁴⁷ 84 s.

⁴⁸ 89. Para la bibliografía anterior H. Herter. *RMC* (1957) 237-247. A él también nos remitimos para el resto de la bibliografía que hemos preferido excluir aquí por la importancia secundaria que este tema tiene en el conjunto de nuestro estudio.

⁴⁹ *Cosmology*, 27, 37, 176, 200, 209.

En 1918 publicó L. Robin en *Revue Philosophique* su conocido artículo *Etudes sur la signification et la place de la physique dans la Philosophie de Platon*, que ha pasado después a formar parte de su libro *La pensée hellénique*. En él nos da una interpretación del caos precósmico. "Este caos mecánico no está en el receptáculo, en el lugar, χώρα. El es el receptáculo, el lugar"⁵⁰. Y en otro lugar precisa más todavía su consistencia. La anterioridad del caos no es sólo de tipo lógico, sino que "se trata de una anterioridad de esencia, de una prioridad ontológica"⁵¹.

Para Baudry la materia no es un principio abstracto. Es el elemento pasivo opuesto al activo, el πάσχειν al ποιεῖν. Estos términos se aplicaban en su origen al acto de generación para designar el macho y la hembra. El mundo estaría hecho por un acto generador del Demiurgo ejercido sobre este elemento pasivo que es la materia⁵². "El filósofo ha renunciado al caos de los poetas sin llegar a la noción abstracta de materia, tal como la elaboraron los metafísicos"⁵³.

Cherniss nos niega realidad a la causa errante, lo que sí le niega es consistencia. Sobrevalora el alma como origen del movimiento. La automoción de ésta, enseñada en el *Fedro*, sería en el *Timeo*, el punto de partida. La movilidad de la materia hay que conectarla, pues, con el alma, de la cual partirían los movimientos que después habían de llegar a ser desordenados⁵⁴.

Entre los estudiosos de Platón, Festugière ha penetrado con notable agudeza en este problema. La χώρα presenta dos aspectos. Por una parte es el receptáculo que significa, con respecto a la acción de la Inteligencia, una limitación, "un lugar de sustrato" que permite que los elementos cambien unos en otros sin salir del mismo emplazamiento⁵⁵. Por otra, algunos textos del *Timeo* 52d, 53d, donde se habla de las δυνάμεις de la materia, el mito del *Político* con las dos direcciones del movimiento cósmico, y el pasaje del *Teeteto*, 173c-176a no se podrían explicar con la concepción puramente pasiva de la materia. Por esto concluye: La *chorá* bajo un primer aspecto aparece como una trasposición física

⁵⁰ *La pensée hellénique des origines à Epicure*. París, 1942, 273.

⁵¹ *Ibid.*, 258.

⁵² *O. c.*, 64.

⁵³ *Ibid.*, 65.

⁵⁴ *O. c.*, 83 ss.

⁵⁵ *La révélation d'Hermès Trimégiste*. II. *Le Dieu cosmique*. París, 1949, 115.

de la noción dialéctica de lo Otro⁵⁶, es un no-ser relativo que permite de una parte la multiplicidad de los objetos sensibles, distinguidos por el lugar que ocupan, y de otra, el cambio en el mismo lugar de un objeto a otro. Bajo un segundo aspecto, al ser movido espontáneamente por movimientos desordenados que trasmite a los elementos de los cuales es receptáculo, la $\chi\acute{o}\rho\alpha$ -materia aparecía como un principio autónomo de desorden que, no limita solamente la causalidad del Bien, sino que se opone a ella. Estos dos aspectos de la $\chi\acute{o}\rho\alpha$ -materia están indicados en el *Timeo*⁵⁷.

Por fin el movimiento autónomo del caos y la realidad de éste han sido objeto de un excelente estudio de H. Herter, *Bewegung der Materie bei Platon*⁵⁸ al que ya hemos hecho referencia. En el *Timeo* se da efectivamente una oposición entre la causa divina y la errante. Esta tiene su realidad, pues la Inteligencia ha de usar con ella de persuasión (*Tim.* 48a 56c) y tratar de penetrarla lo más que le sea posible. La omnipotencia de Dios está limitada por la presencia de este elemento causal, al cual hemos de reconocer, desde un principio, una fuerza de movimiento. El *seismós* es independiente del Demiurgo y carece también de alma⁵⁹. El caos representa el momento en que el movimiento desordenado "no ha sido asimilado por completo" al orden⁶⁰. "La actividad de la materia debe ser tenida en cuenta como factor"⁶¹.

Aceptamos plenamente las conclusiones de Festugière y Herter, por considerar que son las que mejor explican los textos. Una adecuada valoración de las comparaciones y su confrontación con los testimonios dialécticos nos aclarará la naturaleza de este "género" difícil de entender. Las comparaciones *Tim.* 49e-50a y 50e-51a indican algo real, oro, excipiente, materia plástica. En todos los casos se trata de materia "tomada" para fabricar, sustrato primero de las obras fabricadas por el orfebre, el fabricante de perfumes y el escultor. Las metáforas de la madre y la nodriza apuntan ya a una actividad de la materia. La madre no sólo forma y lleva al hijo en su seno, sino que le da algo de su propio ser.

En los pasajes míticos encontramos una doble actitud de la ma-

⁵⁶ Interesante en este sentido. Stefanini, II, 330-38.

⁵⁷ *O. c.*, 129.

⁵⁸ En la misma línea de interpretación. Cfr. G. VLASTOS, "The disorderly Motion in the Timaeus". *Class. Quart.* XXXIII (1939), 71-83.

⁵⁹ 341-2.

⁶⁰ 344.

⁶¹ 345.

teria: la pasividad del instrumento y la actividad de la madre. Ambos rasgos son los que aparecen también en los pasajes dialécticos. Para toda naturaleza la materia es receptáculo, (ἐκμαγεῖον φύσει παντί), recibe toda clase de cuerpos, (τὰ πάντα δεχομένης σώματα), es pura y abierta receptividad (πανδεχής). Pero al propio tiempo posee una *dýnamis* propia, (τῆς ἑαυτῆς... δυνάμεως), una aspiración congénita, (σύμφυτος ἐπιθυμία), como con frase gráfica nos dice el *Político*⁶², pues en su seno se agitan fuerzas desemejantes, (μηθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων)⁶³.

El caos se mueve por esto. La causa sierva, privada de razón, anda "errante", sin camino seguro y orientado. Aquí radica su responsabilidad en el desorden del mundo engendrado. Es este movimiento desordenado, lo que caracteriza la materia y le da realidad propia, en sí y en su obra cósmica. Si sólo fuera pura capacidad receptiva, el orden perfecto del mundo ideal se proyectaría, por obra del Demiurgo, en el mundo sensible y la Inteligencia divina no se vería obligada a persuadir a la necesidad, (ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς)⁶⁴. Así queda perfilada la materia, causa instrumental, dinámica e irracional que, en síntesis con la causalidad divina inteligente y eficiente, engendra el cosmos.

Para precisar mejor la obra del Demiurgo sobre ella, conviene detenernos un momento a considerar su estado y actividad antes del nacimiento del mundo. "Es preciso reconocer que existe una especie que es siempre la misma, sin nacimiento y sin fin, que no recibe nada extraño en sí misma, ni se ingiere jamás en nada que le sea extraño, indivisible, inaccesible a los sentidos y objeto propio de la contemplación de la inteligencia. Una segunda especie, semejante a la primera y con el mismo nombre que ella, pero sensible, engendada, siempre móvil, naciendo en cierto lugar, para después desaparecer y morir, perceptible por la opinión con la sensación. Además, una tercera especie, la del lugar eterno que no puede ser destruido, que sirve de asiento a todo lo que nace, que sin estar sometido a los sentidos, es sólo perceptible por una especie de razonamiento bastardo, al que apenas damos crédito y que vislumbramos como en sueños, al decir que es necesario que todo lo que existe, esté en algún lugar y ocupe algún espacio"⁶⁵.

⁶² *Pol.*, 272 e.

⁶³ *Tim.*, 52 e.

⁶⁴ 48 a.

⁶⁵ 52 a-b.

“Quede dado en resumen este razonamiento según mi juicio: ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῆ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι”⁶⁶.

Hemos de dar pleno valor a esta última frase del pasaje. Antes de que el mundo fuese “engendrado”, existía el ser, el lugar y la génesis. Pero, he aquí que no estaban aislados, situados en planos distintos e incommunicables, sino relacionados.

Por de pronto sabemos que la γένεσις es un μεταξύ⁶⁷, un μεικτόν. Como el hijo se engendra en el contacto fecundo del padre y la madre, el devenir se engendra por la comunicación de la χώρα y el ὄν. Al identificarse materia y espacio, el *devenir resulta* cuando el sustrato material recibe la influencia del ser. Esta *influencia* se presenta caracterizada de dos modos, conocidos ya por nuestro mundo sensible. “Las formas que entran y salen en la materia son copias de los seres eternos” (τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων αἰεὶ μιμήματα)⁶⁸. Y un momento después se nos dice que este género invisible y amorfo, “participa... del inteligible”, μεταλαμβάνον... του νοητοῦ⁶⁹.

Las relaciones de μίμησις y μέθεσις son las mismas que existen entre las ideas y las cosas. La diferencia estriba en que, en el caso de las cosas, esta comunicación está terminada; la cosa está *plenamente configurada* por la forma, por la idea, está individualizada por caracteres distintivos que la cualifican como tal. En cambio, en la *génesis* que precede al cosmos, esta comunicación es imperfecta. Platón cuida mucho de hacerlo notar. Al hablar de la imitación añade que estas formas están grabadas τρόπον τινὰ δύσφαρτον καὶ θαυμαστόν⁷⁰, y al hablar de la participación añade ἀπορώτατά πη⁷¹. Qué es lo que haya querido significar con ésto, tal vez podamos deducirlo del hecho de que en el caos primordial no estaban diseñados los elementos, con su carácter propio, sino sencillamente con sus huellas, ἴχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἄττα⁷². El ser no había configurado plenamente el espacio-materia. Será preciso que Dios lo estructure

⁶⁶ 52 d.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ 50 c.

⁶⁹ 51 a.

⁷⁰ 50 c.

⁷¹ 51 a.

⁷² 53 b.

con ideas y números, (διεσχηματίσατο εἶδεσι καὶ ἀριθμοῖς)⁷³, para que surjan los primeros elementos del cuerpo del mundo.

El estado de la γένεσις que acabamos de describir, es un estado de proceso, de marcha. No es el puro no-ser, la nada, que no cabía en los esquemas mentales griegos, ni tan poco es estado de orden definitivo, sino el proceso de configuración de la materia. Si existe un exacto paralelismo entre los grados del ser y del conocer, fácilmente se comprende que este estado genético que precedió al cosmos, no pueda percibirse por la *doxa*, instrumento para conocer las cosas, ni por el *logos*, medio para percibir el ser, sino por un razonamiento bastardo, mezclado de sensación, (αὐτὸ δὲ μετ' ἀναίσθησίης ἀπ-τὸν λογισμῶ τινι νόθῳ)⁷⁴.

Estudiada la constitución y el estado, de la materia, consideremos brevemente su actividad.

“La nodriza de la generación, humedecida, inflamada, recibiendo las formas de la tierra y del aire, sufriendo a la vez las modificaciones que son su resultado, presentaba a la vista una maravillosa variedad; sometida a fuerzas desemejantes y desequilibradas, no podía mantenerse en equilibrio; entregada al azar en todos los sentidos, recibía a la vez el impulso de estas fuerzas y les imprimía una agitación desordenada. Arrojadadas las unas a un lado y las otras a otro, las partes diferentes se separaban. Así como al manejar los bieldos y los instrumentos propios para limpiar el trigo, se ve que lo más pesado, cuando se limpian las mieses, se va a una parte y lo más ligero a otra, en la misma forma las

⁷³ 53 b.

⁷⁴ Desde estos textos del *Timeo* se entienden mejor los cuatro géneros del *Filebo* 24 a ss., ἀπειρον, πέρασ, μεικτόν y αἰτία. Lo “ilimitado” lo que no tiene determinación, lo que se mueve sin medida y sin número, es la materia, λαχώρα. Lo “limitado”, lo medido es el ser, las ideas. Si tenemos en cuenta que en la última época del pensamiento de Platón, los números adquieren cada vez más importancia en el mundo ideal, no nos extraña que este se encuadre en un género caracterizado por “la medida” (25 a-b). La mezcla, μεικτόν, de ambos géneros es la situación actual del mundo, con la que nosotros estamos relacionados. Y la causa de esta mezcla es la Inteligencia que hace penetrar lo “limitado” en lo “ilimitado”, las ideas en la materia. ROSS, *o. c.*, 133 cc. HACKFORTH, *Plato's Examination of Pleasure. Cambridge, 1945*, 49. GAUSS, I, 1. Bern. 1952, 121. Especialmente Stefanini, II, 281-304. En él se encuentra numerosa bibliografía sobre el tema (cuya recensión evitamos aquí, porque nos apartaría demasiado de nuestro asunto) y sobre la interpretación más adecuada y, en nuestra opinión, más aceptable de los textos.

cuatro especies de cuerpos, que se agitaban en la sustancia que les había recibido en su seno y que se movía ella misma a la manera del biello, se separaron aislándose las partes desemejantes, buscándose y reuniéndose las semejantes, de suerte que estos cuerpos ocupaban ya regiones diferentes antes del nacimiento del universo, ordenado a partir de estas cosas. Antes de esto, todo estaba dispuesto sin razón ni medida, (πρὸ τούτου πάντα ταῦτ' ἔχειν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως). Cuando (Dios) empezó a ordenar el Todo (κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν), el fuego, la tierra, el aire, el agua, llevaban ya señales de su propia naturaleza, pero estaban en la situación en que deben encontrarse las cosas cuando está ausente Dios, el cual comenzó por distinguirlas por medio de formas y de números. Τὸ δὲ ἢ δυνατόν ὡς κάλλιστα ἄριστά τε ἐξ οὐχ οὕτως ἔχόντων τὸν θεὸν αὐτὰ συνιστάναι, παρὰ πάντα ἡμῖν ὡς αἰεὶ τοῦτο λεγόμενον ὑπαρχέτω⁷⁵.

Antes de existir el mundo, existía un σεισμός, un movimiento sin dirección ni regla, ἀλόγως καὶ ἀμέτρως. La razón de ello es la ausencia de Dios. También en el *Político* cuando “el Señor de este universo, soltando el agarro del timón, se apartó a su puesto de observación”, la fatalidad y el impulso congénito, arrastraron al mundo en movimiento contrario, (τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἰμαρμένη καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία)⁷⁶; y si no fuera por la paternal intervención de Dios, se hubiera sumergido en el “mar infinito de la desemejanza”⁷⁷. A continuación, en ambos mitos, se caracteriza la acción divina sobre el caos, con una palabra: κοσμεῖ⁷⁸, κοσμεῖσθαι⁷⁹.

C) *¿Creación o producción?*

Nos preguntábamos al principio en qué había consistido la acción de Dios en el mundo, si realmente le había sacado de la nada, como el Dios de la Revelación judeo-cristiana, si le había producido con materiales preexistentes o si más bien esta narración cosmológica era una bella narración imaginativa. La demostración de la exis-

⁷⁵ *Tim.*, 52 e-53 b.

⁷⁶ *Pol.*, 272 e.

⁷⁷ 273 d-e.

⁷⁸ 273 e.

⁷⁹ *Tim.*, 53 b.

tencia de las dos causas, divina y material, y el estudio pormenorizado de esta última, nos permite ahora dar la solución adecuada a este problema, sobre las mismas palabras de Platón.

La cosmología del *Timeo* no es puro símbolo y, lo que de símbolo tiene, trasparenta una realidad. No sería preciso salir de este diálogo para encontrar testimonios dialécticos exactamente paralelos a los que se encuentran disfrazados en comparaciones y metáforas. Pero, afortunadamente, fuera del *Timeo* hemos encontrado el mismo pensamiento. Hay toda una teoría de la causalidad, hasta hoy insuficientemente estudiada, que nos sitúa el problema del origen del mundo en una dimensión absolutamente metafísica; de tal manera que, cuando Platón desborda su imaginación poética para describirnos los detalles de la acción de Dios, tenemos la seguridad de que hay una línea de pensamiento profundo que recorre el mito. Seguramente la cratera donde se mezclan las sustancias originarias de que está formada el alma, es un adorno imaginativo, pero las proporciones de la mezcla o la situación del alma en el cosmos es ciencia, hecha intuición por la metáfora. Es necesario apreciar la doctrina filosófica encerrada en el εἰκὸς μῦθος. El esfuerzo requerido para penetrarle es mayor, pero al final hay ocasión de comprobar la coherencia del pensamiento de Platón y su profundidad.

La demostración de la realidad y preexistencia de la materia, excluye la posibilidad de una *creatio ex nihilo*. En esta ocasión, como en tantas otras, los críticos cristianos hemos de resistir a la tentación de nuestros propios criterios ante la interpretación de unos hechos históricos⁸⁰. Si adoptáramos, por ejemplo, el punto de vista de

⁸⁰ El pensamiento antiguo no ha conocido la idea de "creación", porque ha desconocido la idea de "nada". Los griegos llegaron a pensar en el μὴ ὄν, como "lo otro" distinto de lo que existe o como lo informe, lo que está en potencia para recibir el εἶδος. (cfr. Platón *Sof.* 256 ss.; Arist. *Metaf.* XII, 1069 b). Pero la nada absoluta, como el vacío total del ser, fue para ellos impensable. El concepto de creación lo hemos recibido de la *Sagrada Escritura* y los filósofos (cristianos, judíos y musulmanes) que han pensado en el ámbito de la fe, se han sentido estimulados por desvelar con el esfuerzo filosófico la fecundidad que esta "palabra de Dios" encerraba. En el *Gen.* 1, 1, se dice: "Al principio creó (*bara'*) Dios el cielo y la tierra". "Este verbo es empleado en la Biblia teniendo por sujeto a Dios, y significa la producción de algo nuevo. Estrictamente no equivale a nuestro *crear*, que implica la producción de una cosa de la nada... El contexto general del c. I de Gén. supone la idea de creación, ya que el hagiógrafo supone que antes no existía nada de cuanto Dios produjo, sino solamente el Ser misterioso y omnipotente llamado *Elohim*. No obstante, la formulación expresa de la idea de la creación no la encontramos hasta el siglo II a. C. La madre de los Macabeos anima de este modo a su hijo que va a morir: "Ruégote, hijo mío, que mires al cielo

cualquier griego contemporáneo de Platón, no nos extrañaría encontrar en el origen del mundo una *génesis*, un acontecer. El griego se resiste a pensar en la nada. En todas las cosmogonías arcaicas hay un caos primordial, el agua, el éter, el fuego, pero nunca la nada, el vacío de ser. Ciertamente que Platón ha conocido el no-ser en la forma de "lo otro", pero fácilmente se nota que el no-ser del *Sofista*, que es uno de los géneros supremos del mundo ideal, tiene poco que ver con una realidad que aparece descrita como intermedia entre el ser y el devenir, contrapuesta incluso a las ideas. Platón no ha pensado en una creación de la nada, ni siquiera en una "creación", pues para él la materia preexistente tiene sustancialidad y actividad.

El mundo ha sido "hecho", "ordenado" y "engendrado" por Dios.

"Queriendo, pues, Dios que todo fuera bueno y, en lo posible, nada malo, tomando así todo lo visible, que no tenía tranquilidad, sino que se movía sin cuidado y sin orden, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἠγησάμενος ἐκεῖνο τοῦτου πάντως ἄμεινον"⁸¹.

"Como se dijo al principio, porque las cosas estaban en un estado desordenado, puso Dios simetría en cada una, con respecto a sí misma y a las otras, de modo que, en lo posible, fueran proporcionadas y simétricas"⁸².

La obra de Dios ha consistido, pues, esencialmente en ordenar. Donde había ἀταξία, ha puesto τάξις y de lo que era ἀκοσμία ha hecho un κόσμος. En ello se ha reflejado la inteligencia divina (διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν⁸³, ἐξ οὗν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ... γέγονεν)⁸⁴. La causa eficiente y racional establece siempre el orden, cuando obra, porque persigue el proyecto del bien.

y a la tierra, y entiendas que de la nada (lit. de las cosas que no existen: ἐξ οὐκ ὄντων) lo hizo todo Dios" (2 Mac. 7, 29) (Colunga-García Cordero en *Biblia comentada*, BAC, Madrid, 1960, I, 48, cfr. ARNALDICH, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia*, Madrid, 1957, 34 ss.). Hemos querido contraponer el concepto cristiano de *creación* con el platónico de *producción* que exponemos a lo largo del trabajo. Por este motivo evitamos aquel término que pertenece a una cosmovisión y a una metafísica distintas de la griega. (Cfr. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*, 1955⁷, 38 ss. TRESMONTANT, *Estudios de metafísica bíblica*, Madrid, 1961, 27 ss.).

⁸¹ *Tim.*, 30 a.

⁸² 69 b.

⁸³ 30 c.

⁸⁴ 38 c.

Este principio metafísico, que hemos visto claramente expuesto en diálogos anteriores al *Timeo*, tiene su grandiosa realización en el origen del mundo. De la misma manera que el artesano toma materiales distintos y les “maneja” y “ordena” para “construir” y “fabricar” unos objetos, según un determinado modelo, así también la acción de Dios consiste en manejar (ἐμχανήσατο 34c, 37e), ordenar (διεκόσμησεν 69b, 53b, προσήρισσεν 36e), contruir (συνέστησεν 29d, 30c, d, 32b, 34c, 35a), fabricar (δεδημιούργηται 29b, 47e). La comparación mítica vuelve a coincidir con la acción de la causa eficiente divina. Seguramente porque ambos son una misma realidad, presentada bajo aspectos distintos, el dialéctico y el mítico.

En otros pasajes del *Timeo*, encontramos otros términos que nos ayudan a precisar todavía más la acción de Dios: ποιήσις y γένεσις. Platón, el mismo nos lo dice, se propone buscar al ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦ παντός, “al Autor y Padre del Todo”⁸⁵. A simple vista, ambos términos no son sinónimos. Para nosotros el “hacer” establece relaciones menos íntimas y directas que el “engendrar”⁸⁶. Veamos el sentido que tienen en los textos.

Hemos visto el proceso de la acción divina en el mundo. Estos términos nos dicen no el “cómo”, sino el “qué”. La acción de Dios ha sido un “hecho”, una “generación”: ἐποίησεν 31b, 34a, b, 37d, 40a; ἀπεργάζετο 29a, 30b, 32b, 37d, 39e, 40a; γέγονε 28c; ἐγεννήσατο 34b; γενέσθαι 30c; γέγονεν 38c; ἐγεννήθη 48a, etc.⁸⁷. Γίγνομαι y γένεσις indican un acontecer, un suceder, un estar haciéndose. Frente a la estabilidad y fijeza del ser, Platón caracteriza con estos términos la movilidad incesante, el perpetuo fluir. El paso de un estado a otro en esta sucesión no es más que un momento del γίγνεσθαι, una nueva γένεσις. Por esto Platón mismo nos dice que el cosmos mismo “llega a ser”, “se engendra”, γέγονε. Al lado de este uso del verbo en que la iniciativa de la acción parece pender del propio cosmos, encontramos αὐτὸν ἐγεννήσατο 34b, δι’ ἐμοῦ γενόμενα 41a, en que la iniciativa de la generación parece, por el contrario, recaer en Dios. Efectivamente el estado precósmico “sucedía”, “se hacía”, cuando Dios intervino mediante su acción ordenadora y causó el paso de un estado a otro, del desorden al orden.

⁸⁵ 28 c.

⁸⁶ Al usar los términos “generación” y “creación”, llenos de sentido filosófico y teológico, prescindimos de todo matiz ajeno a los textos.

⁸⁷ Cfr. *Sof.*, 266 b; *Pol.*, 269 d; *Ley*, 890 d.

Entonces, podemos afirmar con toda verdad que la generación divina del mundo ha consistido en hacerle pasar del *no-ser* al *ser*. Este *no-ser* entendido no en el sentido de la *nada*, sino en el sentido de *no-ser-cosmos*. El cambio es radical, porque la *razón de ser* del mundo, su estructura esencial consiste en *ser orden, cosmos*, y este estado ha sido engendrado por "el hecho de Dios". Estas precisiones, adquieren pleno sentido con aquella indicación del *Sof.* 265b que nos sirvió para iniciar el problema: ποιητὴν... πάσαν ἔφαμεν εἶναι δύναμιν ἣτις ἂν αἰτία γίγνηται τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν ὅσπερ γίγνεσθαι. El caos precósmico, por la acción eficiente de Dios, ha adquirido un *nuevo ser*, y se ha hecho *mundo*.

Esta visión de la doctrina platónica sobre el origen del mundo podría completarse con una última consideración, sobre la situación de este hecho en el tiempo. Los que no han visto en el *Timeo* más que un mito, hacían el cosmos eterno y a su formación no le daban más que un valor simbólico. Uno de los apoyos más serios que prestaban a su interpretación era el testimonio de la tradición neoplatónica que, en más o en menos, cree que la generación del mundo la expuso Platón como ilustración pedagógica. El mundo no ha tenido principio ni fin, dentro de su esquema de la emanación divina. Así lo asevera Plotino *Enn.* II, 9, 3: οὐ τοίνυν ἐγένετο, ἀλλ' ἐγίνετο καὶ γενήσεται, ὅσα γενητὰ λέγεται· οὐδὲ φθαρήσεται.

Insistimos en la necesidad de valorar los mitos. Antes de empezar la narración mítica del *Timeo* se hace una oración y en ella se nos dice que el diálogo va a versar sobre el origen del mundo, περὶ παντός... ἣ γέγονε ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν⁸⁸. Aún no ha comenzado ésta, cuando hay una contestación tajante, en una sola palabra a la pregunta propuesta. Γέγονε. El mundo es visible, tangible, corporal y, por ello, no puede haber existido siempre. Pasadas las descripciones míticas, Platón en un pasaje dialéctico, nos dice que, antes de que el mundo existiera, han existido tres cosas: el ser, el lugar y la generación⁸⁹. Tenemos el deber de valorar estas palabras, que, por otra parte, coinciden con pasajes de otros diálogos en los que no se puede sospechar siquiera la menor intención mítica. Baste recordar que Platón en las *Leyes*, 892a, 896b llama al alma γενομένη, y que en el *Sof.* 266b se afirma que todos los seres son obra de Dios, θεοῦ γενήματα πάντα ἴσμεν αὐτὰ ἀπειργασμένα ἕκαστα.

⁸⁸ *Tim.*, 27 c.

⁸⁹ 52 d.

El mito del *Político* sobre los ciclos cósmicos parece, a simple vista, contradecir esta doctrina del *Timeo*. Pero, como en el caso de éste, hay que esforzarse por descubrir el meollo doctrinal que encierra. Advertíamos en el capítulo primero que el motivo del mito es hacer una recta definición del gobernante⁹⁰. Lo que interesa resaltar no es el origen del mundo, sino el gobierno de Dios en su lucha con el desorden que el mundo lleva en sí por participar en lo corporal. Todos estos procesos tan poéticamente narrados, ponen de relieve que, cuando reina el orden es por la presencia y actuación del Piloto del mundo y de los dioses subalternos que colaboran con él, mientras que el desorden se debe a la ausencia y el abandono del Pastor divino. Si en el mito hay algún pasaje dialéctico es, sin duda, el 269d-270a. En la terminología dialéctica de los diálogos de madurez, se nos habla de la naturaleza cambiante del mundo por su comunión en lo corporal, (κεκοινωνηκέ γε καὶ σώματος). Poco después se añade: "Moverse a sí mismo eternamente a nadie le es posible más que al guía de todos los movimientos" (Αὐτὸ δὲ ἑαυτὸ στρέφειν ἄει σχεδὸν οὐδενὶ δυνατὸν πλὴν τῷ τῶν κινουμένων αὐ πάντων ἡγουμένῳ); y en contraposición: "por todas estas cosas, es preciso decir que el mundo no se mueve a sí mismo eternamente (τὸν κόσμον μήτε αὐτὸν χρὴ φάναι στρέφειν ἑαυτὸν ἄει) "Es viviente y ha recibido la inteligencia del que le ordenó al principio, (ἐκ τοῦ συναρμόσαντος αὐτὸ κατ' ἀρχάς), y participa de los seres eternos por el que le ha engendrado" (παρὰ τοῦ γεννήσαντος).

Por lo que a la tradición neoplatónica se refiere, no se la ha de conceder demasiada importancia. Ya hicimos notar en el prólogo el escaso valor que, para una valoración del *propio* pensamiento de Platón, pueden tener estos comentarios e interpretaciones. Más valioso es, en cambio, para este problema el testimonio de Aristóteles en *de Caelo*, A, 10, 280 a 28, γενόμενον ἄφθαρτον διατελεῖν, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ. Todos estos motivos nos han llevado a pensar en la posibilidad de que Platón creyera en el origen temporal del mundo.

D) *El problema del dualismo*

Esta interpretación de la cosmología de Platón nos ha descubierto un cierto dualismo en su pensamiento, dualismo entre materia y es-

⁹⁰ *Pol.*, 269 c.

píritu, causa divina y causa necesaria. Estudiar este tema en toda su amplitud, desbordaría los límites que hemos trazado a nuestro trabajo, pero, por otra parte no deja de ser un buen complemento al estudio cosmológico el describir la historia del problema y sus resultados más probables.

Entre los muchos méritos del libro de Jaeger sobre Aristóteles, hemos de contar el habernos descubierto una faceta importante del pensamiento del anciano Platón, su afición a las especulaciones astronómicas y matemáticas y la influencia que en ello haya podido tener el pensamiento oriental. Para él la doctrina del alma mala en las *Leyes* es un tributo que paga Platón a Zaratustra⁹¹. No dejó de causar sorpresa entre los investigadores este nuevo planteamiento del problema del mal, visto desde las relaciones orientales⁹². Poco después en 1926 R. Reitzenstein y H. Schaerer publicaron su libro sobre el sincretismo griego-oriental y en él dedicaban especial importancia a las influencias en Platón⁹³. Este trabajo fue mejorado y ampliado con nuevos puntos de vista sobre la influencia de Egipto por J. Geffcken en su artículo *Platon und der Orient*⁹⁴.

Aparte del breve artículo de E. des Places, *Platon et l'astronomie chaldéenne*, publicado en *Mélanges Cumont*⁹⁵, apenas se estudia el tema hasta 1945, en el que aparece publicada en Bruselas la obra de J. Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient*. Estudia los tres caminos de influencia oriental en él: el pitagorismo de Magna Grecia, los viajes a Egipto y a Fenicia y sus relaciones con Eudoxo. Respecto al problema del dualismo, acepta la opinión de Jaeger atenuándola y advirtiendo que "jamás tuvo la idea de prestar a este principio un espíritu satánico, impaciente por dañar e insurgir contra el Dios Todopoderoso"⁹⁶. En el mismo año y sobre el mismo tema apareció la obra de J. Kerschesteiner que, interpretando el texto crucial de las *Leyes* sobre el alma mala, concluye: "el alma mala, aludida puramente en hipótesis, no se puede comparar en modo alguno con el principio iránico malo, el Dios o Demonio malo

⁹¹ *Aristóteles*, trad. esp. México, 1946, 155.

⁹² Por entonces C. M. Chicott se había preocupado del problema del mal. "The Platonic Theory of Evil." *Class. Quart.* (1923) 27-31. La materia opone resistencia a la idea, sin llegar a ser un dualismo.

⁹³ *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*. Berlín, 1926, 3 ss., 142 ss.

⁹⁴ *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*. 1929, 517 ss.

⁹⁵ Bruxelles, 1936, 129-142.

⁹⁶ 99.

en lucha con el Dios bueno⁹⁷. El bien y el mal en el alma no pertenecen a su esencia, sino que serían más bien propiedades accidentales, y el dualismo que encontramos en Platón, sería el dualismo entre materia y espíritu⁹⁸.

El libro de S. Petrement *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, aborda el problema de un modo más general y menos preciso. Existiría en primer lugar un *dualismo trascendental* entre el mundo sensible y el inteligible, desarrollado especialmente en los diálogos de madurez, el *Fedón* y la *República*, que continuaría aún en el *Fedro* y el *Timeo*. En una segunda forma existiría un dualismo interior al mundo, *cosmológico*, en la oposición de causas divinas y necesarias, expuesto en el *Político* y el *Timeo*. Por fin un *dualismo abstracto y universal* entre lo Limitado y lo Ilimitado que encontramos en el *Filebo*⁹⁹.

La solución que apuntó J. Kerschensteiner fue completada y justificada plenamente por el excelente artículo de Festugière en *Revue de Philologie*¹⁰⁰. Platón conoció el dualismo oriental especialmente a través de Eudoxo de Gnido, familiar a la Academia a partir de 370-368, del cual tomaría también Aristóteles su información sobre Oriente¹⁰¹. El dualismo adopta en Platón la oposición entre un principio del bien y la materia. Esta materia, como ya hemos visto por su misma interpretación en el tomo II de *La révélation d'Hermès Trismégiste*, no es una pura pasividad, sino que posee *dýnamis* y actividad propia. Estudia los pasajes fundamentales sobre el dualismo *Teet.* 176a-b, *Pol.* 269e-270a, aparte del *Timeo*, y en especial el pasaje sobre las dos almas del libro X de las *Leyes*, 896e, en el cual cree que Platón, "lejos de afirmar la *coexistencia* de dos Almas, la una buena y la otra mala, se limita a proponer una alternativa"¹⁰². En ésta, el primer término es el que se realiza, puesto que el alma que gobierna el mundo, a juzgar por los movimientos regulares de los astros, no es otra que el Alma buena y llena de virtud.

Es erróneo presentar la cosmología Platónica como campo de batalla entre dos principios uno bueno y divino, el otro malo y satánico. El mundo "ni recibe de la divinidad dos impulsos contrarios,

⁹⁷ *Platon und der Orient*. Stuttgart, 1945, 76.

⁹⁸ *Ibid.*, 85-6.

⁹⁹ París, 1947, 35-76.

¹⁰⁰ XXI (1947), 5-45.

¹⁰¹ 14.

¹⁰² 89.

ni es puesto alternativamente en movimiento por dos divinidades de opiniones opuestas¹⁰³. Hay que contar, ciertamente, con la *χώρα* como elemento activo en la génesis del mundo, pero también *subordinado*¹⁰⁴. No otra cosa significa el retorno del caos a su marcha ordenada al recordar las lecciones de su Autor y Padre (τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς ἀπομνημονεύων διδασχὴν)¹⁰⁵ y la persuasión que sobre la Necesidad realiza la Inteligencia para conducir a aquella por los caminos del Bien (ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος¹⁰⁶, ἢ τῆς ἀνάγκης ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις)¹⁰⁷, ya que Dios se sirve de todas estas causas materiales, para realizar, en cuanto es posible su proyecto¹⁰⁸, (ταῦτα οὖν πάντα ἔστι τῶν συναιτίων οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσιν χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατόν ἰδέαν ἀποτελῶν).

Ahora, con perspectiva de conjunto, alcanzamos a ver la extraordinaria grandeza de la cosmología platónica, la armoniosa conjunción de las causas que en ella actúan y se fecundan mutuamente para engendrar la bondad del orden. Incluso el mal, el desorden queda asumido por la bondadosa paternidad de Dios. Esto es algo nuevo y revolucionario. Los griegos contemporáneos de Platón y las generaciones inmediatas que le precedieron, habían tenido una vivencia dura del mal, de la guerra, de la injusticia, de la enfermedad. Antes, cuando la fe religiosa arcaica alentaba en el hombre, le hacía ver detrás de la desgracia su destino, la parte, μοῖρα, reservada a él por la eterna y divina Δίκη. Ahora, cuando después de los duros golpes políticos y económicos, de las críticas filosóficas y los cambios sociales, se había extendido el escepticismo, las vicisitudes de la vida se atribuían a la τύχη, a la veleidosa Fortuna que acabará por ser divinizada. De aquí hay que partir para comprender este aspecto innovador de la teología y de la religiosidad de Platón. La materia desordenada pasa al orden, por la acción de la Inteligencia divina, nos dirá en el *Timeo*. En las *Leyes*, obra exotérica dirigida a las gentes, dirá que la fortuna pende de Dios. Por muchas desgracias y dificultades que el hombre encuentre en su vida, no debe buscar su

¹⁰³ *Pol.*, 269 e-270 a.

¹⁰⁴ 273 b.

¹⁰⁵ Cfr. W. GUNDEL, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*. Gieben, 1914, 49-50.

¹⁰⁶ *Tim.*, 48 a.

¹⁰⁷ 56 c.

¹⁰⁸ 46 c.

explicación en el Hado, sino en Dios por el que todo sucede. Parece como si Platón recogiera este problema palpitante en los hombres del ágora y del puerto, para darle una adecuada respuesta. Las *Leyes* 709 a-b dan un buen testimonio de ello.

“... una guerra cualquiera, o la dificultad de una dura pobreza, resuelve violentamente los regímenes y cambia las leyes; también las enfermedades obligaron a remover muchas cosas, cuando caían epidemias y la situación desgraciada duraba a veces tiempo considerable. Al ver todas estas cosas, cualquiera diría, lo que yo hace un momento he dicho, que lo mortal no legisla nada y que todas las cosas humanas son de la fortuna (τύχης δ' εἶναι σχεδὸν ἅπαντα τᾶνθρώπινα.). El que afirma todo respecto del arte de navegar, de pilotar, de curar y de dirigir un ejército, parecerá que lo afirma rectamente; pero de la misma manera la siguiente afirmación aparecerá como la recta en estas mismas cosas.

—¿Cuál?

—ὡς θεὸς μὲν πάντα, καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς, τᾶνθρώπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα...¹⁰⁹.

2. DEMIURGO Y MACROCOSMOS

A) *Formación del cuerpo y del alma del mundo*

Después de estudiar los principios metafísicos que articulan la cosmología, hemos de describir los detalles de la obra de Dios, en su realización concreta. Aquí abundan más los elementos puramente míticos. Platón quiso hacer en el *Timeo* un drama cósmico lleno de color y de vida. Aunque no por ello olvida el trasfondo doctrinal.

Dios, “razonando” sobre cuál sería la mejor constitución del mundo, pensó que lo más perfecto sería hacer de él un ser viviente y racional. Era preciso, pues, poner la inteligencia en un alma y el alma en un cuerpo. Así resultaría, τόνδε τὸν κόσμον ζῶον, ἔμψυχον ἔννοον.¹¹⁰ El Artesano divino se dispone a formar el cuerpo y el alma del mundo. Aunque ésta es anterior en generación y virtud,

¹⁰⁹ *Ley*, 709 a-b.

¹¹⁰ *Tim.*, 30 b.

preferimos respetar la narración del *Timeo* y describir primero la generación de aquél.

Ninguna cosa puede ser visible sin fuego, ni tangible sin tierra. Mas para hacer una buena proporción Dios necesitaba tres elementos. Por ello, y para *armonizar* la solidez del mundo, era preciso no una media proporcional, sino dos. He aquí por qué ha colocado el aire y el agua en medio, entre el fuego y la tierra, y ha dispuesto estos elementos unos en relación a los otros en la medida que era posible ponerlos en la misma proporción; de tal manera que lo que el fuego es al aire, lo fuese el aire al agua, y lo que el aire es al agua, lo fuese el agua a la tierra. De esta forma ha unido y formado un cielo visible y tangible¹¹¹. El Constructor ha tomado todo el fuego, toda el agua, todo el aire y toda la tierra, de modo que no quedara fuera ninguna parte, ninguna cualidad. Por eso el viviente que resulta es único y perfecto, imperecedero, inasequible a la vejez y a la enfermedad, porque son las sustancias de fuera, el frío, el calor y las demás las que producen la enfermedad¹¹².

Puesto que debe abarcar en sí a todos los vivientes, le dio la forma esférica y circular, la más perfecta y semejante a sí mismo¹¹³. Por ser esférico y perfecto excluye la posibilidad de que exista algo fuera de él. No necesita ojos, ni oídos, ni atmósfera para respirar, ni alimento externo. Todas sus pasiones y acciones se realizan en su propio interior. No necesita manos ni pies. Es autosuficiente, pues el que le ha construido, ha pensado que sería mejor que fuera autárquico, más bien que indigente de las otras cosas¹¹⁴. Según esto le dio un cuerpo homogéneo y liso por todas partes¹¹⁵. Pero lo que le ha dado, sobre todo, es el movimiento más perfecto, el que corresponde al intelecto y a la reflexión, "Impulsándole sobre sí mismo, hizo que se moviera girando en círculo"¹¹⁶.

Después de la formación del cuerpo, nos narra el *Timeo* la del alma. "Dios hizo el alma anterior y superior al cuerpo en edad y virtud, γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν, porque debía mandar como dueña"¹¹⁷. La formó con la mezcla de tres esencias: la

¹¹¹ *Tim.*, 31 b-32 c. Cfr. Sobre el valor de los elementos primordiales y su proporción en la mezcla Taylor, *Tim-comm.*, 93 ss., Conford, *Cosmology*, 43 ss.

¹¹² 33 a-b.

¹¹³ 33 b.

¹¹⁴ 33 d.

¹¹⁵ 34 a-b.

¹¹⁶ 34 a.

¹¹⁷ 34 c.

esencia de "lo indivisible y siempre lo mismo", la esencia de "lo divisible y corporal", y la esencia que participa de las anteriores¹¹⁸.

Estamos ante uno de los pasajes del *Timeo* de interpretación más difícil. Ni siquiera en la primera Academia Jenócrates y Crantor estaban de acuerdo sobre el valor de cada uno de estos elementos que constituyen el alma. Lo que no ofrece duda es que en las proporciones armónicas de la mezcla, según los intervalos musicales¹¹⁹, se refleja la idea de ἀρμονία pitagórica, como mezcla, κρᾶσις, de lo agudo y de lo grave. Esta concepción existía también en la medicina, que concebía la salud como el equilibrio armónico de los distintos elementos corporales. Platón ha tomado esta concepción y la ha aplicado al alma. Ya en el *Fedón*¹²⁰ hace decir a Equócrates que el alma es "armonía".

Sobre el valor de los distintos elementos constitutivos ni los comentaristas antiguos ni los modernos han convenido en una misma opinión. Taylor recoge las más importantes de éstas, y, basándose en un pasaje de Aristóteles¹²¹, relaciona las tres esencias del alma con la tétrada pitagórica, que tenía también una función cosmológica¹²². El ἀμέριστον y el μεριστόν corresponderían al πέρως y ἄπειρον pitagóricos, y el tercer elemento resultante a la "monada"¹²³.

Posteriormente Conford lo ha interpretado de manera distinta poniéndolas en relación con la doctrina de los géneros del *Sofista*¹²⁴. Parte de una puntuación distinta del pasaje, propuesta por G. M. A. Grube y resume el esquema de la mezcla de la siguiente manera¹²⁵.

Mezcla Primera		Mezcla final
Existencia indivisible	}	Existencia intermedia
Existencia divisible		
Identidad indivisible	}	Identidad intermedia
Identidad divisible		
Diferencia indivisible	}	Diferencia intermedia
Diferencia divisible		
		} Alma

¹¹⁸ 35 a.

¹¹⁹ Sobre el valor de estos. MARTÍN, *Etudes sur le Timée*. París, 1841, 383-89; RIVAUD, *Introd. Tim.*, Col. Univ. Franc., 1925, 42-52; TAYLOR, *o. c.*, 136-46. CONFORD, *o. c.*, 66-72.

¹²⁰ *Fed.*, 88 c ss. ἀρμνίαν... ἡμῶν εἶναι τὴν ψυχὴν.

¹²¹ *De anima* I, 404 b 6. Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ.

¹²² *Met.*, I, 986 a.

¹²³ TAYLOR, *o. c.*, 129.

¹²⁴ *O. c.*, 59-66.

¹²⁵ 61.

Más recientemente A. Olerud, en su interesante tesis doctoral presentada en Uppsala, adopta esencialmente la opinión de Taylor y relaciona el alma cósmica con la mónada pitagórica¹²⁶. Este es el estado de opinión que hay en la actualidad sobre el problema, que inquieta a los intérpretes de Platón casi desde el momento mismo en que fué expuesto. Por nuestra parte nos limitamos a reseñar esta situación.

A toda la mezcla la dividió Dios longitudinalmente en dos partes. Cruzó las dos mitades en forma de X y las curvó hasta unir sus extremos. Así se formaron dos círculos: el uno exterior y el otro interior. Al primero le corresponde el movimiento de la esencia de lo Mismo, orientado de izquierda a derecha. Al interior el movimiento de la esencia de lo Otro, orientado de derecha a izquierda. A la revolución interior la dividió en siete círculos desiguales siguiendo un criterio de intervalos dobles y triples¹²⁷. Después que, según la razón del Constructor, se realizó toda la constitución del alma, extendió dentro de ella todo lo corporal y los armonizó haciéndolos coincidir en el centro. Así, el alma dio origen con divino comienzo a una vida racional e inextinguible para toda la duración del tiempo. Καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὄρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μὲν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἀρμονίας ψυχῆ, τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων¹²⁸.

Seguramente la minuciosidad de estas descripciones es imaginativa. El hecho de que Dios extendiera el alma por todas las partes del cuerpo y lo envolviera con ella¹²⁹ no es más que la exposición, en momentos distintos, del gran "hecho" de Dios, que consistió en centrar y armonizar el cuerpo y el alma del mundo. Del contacto de este principio viviente con aquella materia caótica, que en su progresiva marcha había configurado a los distintos elementos en su seno, ha surgido el cosmos, con una vida racional e imperecedera.

B) *El Demiurgo, distinto del alma del mundo.*

Como hemos tenido ocasión de ver, la crítica histórica en estos últimos cien años ha identificado al Demiurgo o con el mundo ideal o con el alma del mundo. Ello exige que, al acabar de exponer la for-

¹²⁶ O. c., 88-98.

¹²⁷ *Tim.*, 36 b-d.

¹²⁸ 36 d-37 a.

¹²⁹ 34 a.

mación de ésta, según la narración del *Timeo*, revisemos también la segunda interpretación.

Si las que hemos llamado *grosso modo* escuelas alemana y francesa se pronunciaron, con Zeller y Diès a la cabeza, por la identificación del Dios-Obrero con la Idea de Bien, la escuela inglesa ha adoptado en general otro punto de vista¹³⁰. Debemos a Burnet la intuición de que la Divinidad de Platón no es una idea, sino un alma. Esta opinión que, sin prejuicio de ningún tipo, se ha formado en contacto directo con los diálogos, ha abierto sin duda un camino nuevo, del cual aún no se han sacado todas las consecuencias. Burnet no estudió especialmente la teología platónica y es preciso, por ello, entresacar su opinión, como sugerencia, de su libro *Greek Philosophy* dedicado a dar una visión general del pensamiento griego anterior a Platón¹³¹.

Un paso más, y en una dirección muy determinada, fue dado por Taylor. Coincide con Burnet en afirmar que las εἶδη no son dios, ni actividades de las almas, sino *objetos* que las almas conocen y que son conocidas también por el alma de Dios. Esta no es otra que el *Alma mejor*, ἀρίστη ψυχή de las *Leyes*, que aparece disfrazada míticamente en el Demiurgo del *Timeo*¹³². Tampoco en Taylor encontramos una seria justificación de la interpretación. Para Mugnier el Dios de Platón es una síntesis de la Idea de Bien con el Alma del mundo y con el Demiurgo, considerándoles como tres aspectos de un principio divino que es modelo del universo, al cual anima y gobierna¹³³. Algo semejante afirma la interpretación de J. Moreau en su libro *L'Ame du monde de Platon aux stoïciens*. El mundo ideal vendría a ser el planteamiento del orden del mundo, que, en un segundo momento demiúrgico, se realizaría por obra del Alma del mundo, que "no es otra cosa que la organización ideal"¹³⁴.

La visión, que de la teología platónica nos da Festugière, ofrece la exposición más sólida de esta interpretación. El argumento principal es el carácter mítico del Demiurgo. Platón para explicar el mundo necesitaba asociar dos datos: por una parte, el carácter de éste como γιγνόμενον, dependiendo de una causa, y, por otra,

¹³⁰ Insistimos en que el término escuela inglesa no tiene más valor que el de clasificar una actitud que en general han seguido los críticos ingleses.

¹³¹ *O. c.*, 336.

¹³² *Tim. com.*, 82.

¹³³ *O. c.*, 136.

¹³⁴ *O. c.*, 43.

la función paradigmática del mundo ideal. Por eso creó la cosmogonía, verdadera epopeya llena de dramatismo. El Demiurgo tiene un carácter racional esencial, pero esta Razón es la del Alma del mundo. No es el Intelecto demiúrgico el que domina la teología del *Timeo*, sino el Intelecto del Mundo¹³⁵. Puesto que, según la doctrina del *Fedro*¹³⁶, el alma no ha tenido principio y, por otra parte, el alma del mundo tiene razón¹³⁷, no hay motivo para admitir en el proceso cosmológico un nuevo elemento demiúrgico, distinto de ésta. Con estos argumentos y la reducción del Demiurgo al mito, éste queda privado de personalidad para convertirse en un doble del Alma del mundo.

Por fin, merece citarse una interpretación de interés singular, expuesta por Hackforth en un breve artículo, al que hemos hecho referencia. El Demiurgo, representante mítico del *voũs*, es un "principio más último" que el Alma del mundo, engendrada por él. La escasa amplitud que concedió a la exposición de esta notable intuición, le obligó a renunciar a un planteamiento completo de todo el problema, desde este nuevo punto de vista¹³⁸.

La distinción entre Demiurgo y Alma del mundo fue vista también por Solmsem. Su interpretación, en cambio, se aparta de las conclusiones de Hackforth. Basándose en un pasaje de la *Carta VI*, 323, en el que se habla del "Dios, soberano de todas las cosas presentes y por venir" y del "Padre y Señor de este Dios soberano y creador", identifica el primero con el Alma del mundo y el segundo con el Demiurgo¹³⁹.

Estas interpretaciones merecen una primera objeción. No han contado con todos los testimonios de los diálogos. Taylor y Festugière manejan sobre todo el *Timeo*; Solmsem, por el contrario, según nos advierte en su prólogo, intenta valorar de modo especial el libro X de las *Leyes*. Pero la búsqueda de una verdadera solución del problema requiere el testimonio de ambos: del *Timeo*, porque en él aparece por vez primera el Alma del mundo, llamada por su nombre y descrita en sus componentes; del testimonio dialéctico de las *Leyes*, porque sirve para contraponerlo con la narración mítica de

¹³⁵ *Révélation*, 149.

¹³⁶ *Fedr.*, 245 e.

¹³⁷ *Tim.*, 20 b.

¹³⁸ *L. c.*, 4.

¹³⁹ *O. c.*, 147, n. 18. Sobre la autenticidad de esta carta, cfr. cap. primero, pág. 22.

aquél. Con ellos será preciso recoger también los datos que puedan proporcionarnos los demás diálogos. Según este plan, hemos dividido nuestro estudio en tres puntos fundamentales: 1. Distinción entre el Demiurgo y el Alma del mundo; 2. Subordinación de ésta a aquél; 3. Razón y alma en el Demiurgo.

1. En la cosmogonía del *Timeo* el Alma del mundo se presenta *claramente* como “producida” por el Demiurgo mediante una mezcla de esencias. Prescindamos de los detalles imaginativos de la cratera y de las proporciones de la mezcla. Nos interesa subrayar sobre todo su condición de ser *engendrado*

34c-35a. ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος... συνεστήσατο

37a. ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων

36d. κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἢ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγένητο

Comparemos estos textos con el testimonio dialéctico de las *Leyes*

892a. σωμάτων ἔμπροσθεν πάντων γενομένη

892b. οὐσης γ' αὐτῆς πρεσβυτέρας ἢ σώματος

896b. ψυχὴ τῶν πάντων πρεσβυτάτη, γενομένη γε ἀρχὴ κινήσεως

967d. ψυχὴ τε ὡς ἔστιν πρεσβύτατον ἀπάντων, ὅσα γονῆς μετέληφεν ἀθάνατόν τε, ἄρχει τε δὴ σωμάτων πάντων.

La precisión y claridad de los textos excluye todo comentario. Hay, sin embargo, un pasaje del *Fedro* en el que Festugière y otros se han basado para negar que el Alma es engendrada. Analicémosle cuidadosamente. Recordemos, en primer lugar, que en este contexto¹⁴⁰ se trata de hacer una teoría del conocimiento. El mito del carro alado y de la procesión de dioses y almas para contemplar la realidad inteligible, conducirá a la teoría de la *anamnesis*. Precediendo al mito está la demostración de la inmortalidad del alma y la “mitificación” de su esencia. El proceso demostrativo es el siguiente: “Toda alma es inmortal, ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος, pues lo que siempre se mueve es inmortal”¹⁴¹. El alma es, para cuantas cosas se mueven, fuente y origen del movimiento, τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ

¹⁴⁰ *Fedr.*, 245 b ss.

¹⁴¹ 245 c.

ἀρχὴ κινήσεως· ἀρχὴ δὲ ἀγένητον¹⁴². “Se sigue necesariamente que el alma es ingénita e inmortal”¹⁴³.

La expresión ψυχὴ πᾶσα se ha prestado a confusiones, pues se ha dudado si en ella se hacía referencia al Alma del mundo o al alma en general. Sabemos por el escoliasta Hermias¹⁴⁴, que ya los comentaristas antiguos discutían sobre el sentido de la frase. Unos, como Harpócratiōn, la entendían como ψυχὴ ἐκάστη; otros, como Posidonio, como ἡ ψυχὴ ὅλη. La decisión entre una u otra de las interpretaciones, requiere tener en cuenta previamente el uso de πᾶς. Según R. Kühner¹⁴⁵ la palabra significa “todo entero” cuando va acompañada del artículo, y “cada”, cuando va sola o acompañada de un sustantivo. La interpretación, entonces, es obvia¹⁴⁶. No se trataría del “Alma del mundo”, “el Alma entera”, sino de “cada alma”, el “alma en general” o “el alma en sí”.

La comparación de los textos del *Fedro* y de las *Leyes* produce a simple vista una extraña impresión. Parece como si la doctrina en ellos expresada fuera exactamente la contraria. En el *Fedro* el alma es ἀγένητον; en las *Leyes* es γενομένη. ¿Habría existido una verdadera evolución en el pensamiento de Platón? Pero, curiosamente, en ambas se habla de inmortalidad: *Fedr.* 245/*Ley.* 967; y en ambas también, como fundamento de ésta, se atribuye al alma la cualidad de fuente y origen del movimiento: πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως/ἀρχὴ κινήσεως. La doctrina, por lo tanto, no ha cambiado.

Como explicación de la contradicción aparente pudieran sugerirse varias hipótesis. En primer lugar, en el *Fedro* se habla del alma en general, divina y humana. Refiriéndose a la de Dios sería exacta la frase. Platón habría aplicado el carácter de una a las dos. En segundo lugar —y tal vez esto sea más verosímil— *la eternidad* del alma está vista dentro de la economía del mundo creado. Bajo este aspecto, el alma es anterior al cuerpo, más anciana que él. Una vez engendrada ya no nace, sino que se mantiene siempre como fuente ingénita de movimiento en el mundo. Ciertamente no creemos que sea ésta la solución definitiva, pero al menos hay que admitir

¹⁴² 245 c-d.

¹⁴³ 246 a.

¹⁴⁴ *In Plat. Paedr. schol.* Cuvreur, p. 102; Ast 114.

¹⁴⁵ *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache.* Hannover/Leipzig, 1890-1904, II, 1, § 465, n. 6, p. 631-4.

¹⁴⁶ Ritter traduce, “alles, was Seele ist” (*Platons Dialog. Phaidros.* Leipzig, 1922); Jowett, II, 152 “the soul through all her being”; Wilamowitz (*Plat. I.* 457) “alles, was Seele ist”. Frente a éstos FRUTIGER, *o. c.*, 131-4, Gauss. II/2, 247.

que explicaría, sin recurrir a cambios sustanciales en el pensamiento de Platón, los dos textos que con toda seguridad no tienen más que una oposición aparente. Juzgar por ella, como hacen Taylor y Festugière, que el alma no ha sido engendrada, nos parece ir demasiado lejos, sobre todo cuando tenemos el testimonio del *Timeo* y las *Leyes* que, indudablemente, hablan de su generación. Por todo esto, hemos preferido considerar el Alma del mundo como ser engendrado, producido. Aquí está su radical diferencia con el Demiurgo: éste situado en la eternidad esencial; aquélla en el plano de la generación. El abismo ontológico que les separa determinará, como consecuencia, la subordinación de ésta a aquél.

2. La cualidad distintiva del Demiurgo en el *Timeo* es la posesión de razón. De tal manera la racionalidad específica a éste, que, como ya hemos demostrado¹⁴⁷, hay una identificación perfecta entre el Demiurgo y la Inteligencia divina. Expuestas con detalle las pruebas que justifican este hecho, nos limitaremos aquí a transcribir los textos más precisos y definitivos: *Tim.* 36d. κατὰ νοῦν τῶ συνιστάντι πᾶσα ἢ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο; 47e. τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα. La *Inteligencia* de Dios ha formado el Alma del mundo. Esta, por tanto, es el principio subordinado que, como instrumento ejecutor de sus planes, ha de secundar la realización en el mundo de la teleología del bien.

Solmsem ha hecho notar que las relaciones entre ambos, que aparecen con claridad en el *Timeo*, presentan en las *Leyes* un aspecto distinto¹⁴⁸. Aquí parece que el Alma del mundo acapara para sí las funciones de vitalización y gobierno. Pero volvamos a los textos. El "Alma sensata y llena de virtud" sólo gobierna ordenadamente al mundo cuando se une con la "Inteligencia, Dios eterno entre los dioses": νοῦν μὲν προσλαβοῦσα ἀεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς, ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα¹⁴⁹.

Solmsem explica este cambio aparente porque en el *Timeo* se trataría del origen del mundo, y en las *Leyes* de exponer su marcha *producida* ya, con la cual es esencial y eterna el Alma del mundo. Por nuestra parte, creemos que hay que partir de un hecho que puede aclararnos bastante las divergencias entre la teología de ambos

¹⁴⁷ Cfr. capítulo segundo, pág. 182 ss.

¹⁴⁸ *O. c.*, 116-7.

¹⁴⁹ *Ley*, 897 b.

diálogos. Mientras el *Timeo* es una obra esotérica¹⁵⁰, dirigida al círculo de la Academia, que estaba en condiciones de comprender las especulaciones metafísicas y matemáticas, las *Leyes* es una exotérica, el proyecto de organizar una ciudad en todos sus detalles. En aquél el Dios supremo de Platón, Padre y Artífice de todo, aparece en un lugar de privilegio. En éstas aparece en el trasfondo el "Dios eterno entre los dioses", porque este Padre "no se puede manifestar a la gente", εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν¹⁵¹. Desde un segundo plano continúa ahora rigiendo el mundo mediante las divinidades astrales, disfrazadas con los nombres de los dioses de la tradición, que eran más comprensibles y cercanos al pueblo. Pero esto requiere un desarrollo posterior.

3.—Si el Demiurgo es distinto del mundo ideal, en cuanto Inteligencia que contempla un modelo, y distinto también del Alma del mundo, en cuanto la engendra y la gobierna, se nos plantea la pregunta de si esta Inteligencia existirá sola en soledad majestuosa y sagrada, o si, por el contrario, radicará en un alma que la sustente y la perfeccione en sus rasgos personales.

También en esta ocasión los textos son suficientemente explícitos. El alma es el ser que posee movimiento propio, cuyo impulso vital nace de su propia esencia. El *Político* atribuye al gran Guía este carácter: Moverse por sí mismo desde toda la eternidad sólo puede hacerlo aquél que conduce todo lo que se mueve¹⁵²: αὐτὸ δὲ ἑαυτὸ στρέφειν αἰεὶ σχεδὸν οὐδενὶ δυνατὸν πλὴν τῷ τῶν κινουμένων αὐτῶν πάντων ἡγουμένῳ. A nadie, pues, mejor que al Demiurgo le corresponde poseer un alma.

Loenen ha observado con acierto que en Platón no existe el νοῦς χωριστός, porque el νοῦς es función del alma¹⁵³. Si el Demiurgo encarna la Inteligencia divina, encarna también por el mismo hecho el alma que ésta posee. Ello concuerda con el texto del *Cratilo*¹⁵⁴, en el que al principio ordenador del mundo se le llama νοῦς καὶ ψυχή, y sobre todo con un texto del *Filebo* de importancia teológica excepcional¹⁵⁵:

¹⁵⁰ RIVAUD, *Introd. Tim.*, 5.

¹⁵¹ *Tim.*, 28 c.

¹⁵² *Pol.*, 269 e.

¹⁵³ *O. c.*, 227.

¹⁵⁴ *Cra.*, 400 a.

¹⁵⁵ *Fil.*, 30 c-d.

ΣΩ. Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἂν ποτε γενοίσθην.

ΠΡΩ. Οὐ γὰρ οὖν

ΣΩ. Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυ-
χὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν.

Hemos de concluir, por tanto, que el Dios de Platón es Inteligencia, νοῦς, existente en un Alma, ψυχή. Y que este Alma *racional* y *trascendente* del Demiurgo es distinta del Alma del mundo, *racional* también, pero *inmanente* al mismo¹⁵⁶.

C) *Divinidades astrales*

Descrita la formación del cuerpo y del alma del mundo, Platón nos habla de la raza celeste de los dioses, οὐράνιον θεῶν γένος¹⁵⁷, que ha nacido con el tiempo mismo para guardarle y delimitarle. Dios ha hecho esta especie divina de fuego para que sea “la más brillante y la más hermosa”, le ha dado forma circular y ha puesto en ella la razón.

Después de hacer el cuerpo de cada uno de ellos, Dios les ha colocado en número de siete en las órbitas que describe el giro de lo Otro; a la luna en la primera órbita que rodea la tierra; al sol en la segunda por encima de la tierra; al astro de la mañana y al consagrado a Hermes les colocó de modo que recorran un círculo igual en velocidad al del sol, pero que tengan un impulso contrario. De aquí que el sol, el astro de la mañana y el de Hermes se alcancen recíprocamente, siguiendo una ley constante¹⁵⁸. A la tierra, guardián y artífice del día y de la noche, la vinculó estrechamente al eje de todo el universo, pues es la más anciana de los dioses que han sido engendrados dentro del cosmos, θεῶν ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασιν¹⁵⁹. En cuanto a los otros, si se quisiera investigar de todos dónde les ha colocado Dios y por qué causa, esta investigación secundaria requeriría más esfuerzo que la principal que traemos entre manos. Platón deja para un momento de ocio una exposición más digna de este tema. Por ahora sólo le interesa señalar el origen de estos “vivientes divinos”, (τῶν ἀστρῶν ζῶα θεῖα ὄντα καὶ αἰδία καὶ κατὰ ταῦτὰ ἐν ταυτῷ στρεφόμενα)¹⁶⁰ y, una vez descritas sus órbitas y las conjun-

¹⁵⁶ *Tim.*, 30 b. νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι, συνιστάς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο.

¹⁵⁷ 39 e.

¹⁵⁸ Cfr. *Tim.*, 38 c-d.

¹⁵⁹ 40 c.

¹⁶⁰ 40 b.

ciones y oposiciones de sus giros, acaba el discurso sobre la naturaleza de los "dioses visibles y engendrados", τὰ περὶ θεῶν ὄρατῶν καὶ γεννητῶν εἰρημένα¹⁶¹.

El cuerpo de los dioses astrales no es más que parte del cuerpo del mundo, y su alma, el Alma misma del mundo, que empieza a moverles, cuando se integra en las órbitas del círculo de lo Otro. Está comprobado que el círculo de lo Mismo representa el ecuador sideral y su movimiento la aparente revolución diurna del cielo¹⁶², mientras que las bandas del círculo interior corresponden a las órbitas de la Luna, el Sol, Venus, Mercurio, Marte, Júpiter y Saturno¹⁶³. Claramente se ve que todo el proceso narrativo de la formación de esta raza celeste y divina responde a la tendencia de Platón a narrar en distintos momentos lo que originariamente no ha sido más que un solo acontecimiento cósmico: la generación por el Dios-Obrero de unos "dioses visibles" que se identifican con los astros.

Antes de interpretar este hecho trascendental en la historia de la religión griega, conviene recoger los principales testimonios de los diálogos sobre las divinidades astrales. En el mito del *Fedro* aparece la raza de los dioses, τὸ τῶν θεῶν γένος¹⁶⁴, habitando el cielo, desde donde se realiza, en unión con las almas, la procesión para contemplar las realidades inteligibles.

"El gran guía que está en el cielo, Zeus, se adelanta el primero, conduciendo su carro alado, ordenando y vigilando todo. Le sigue el ejército de los dioses y demonios, ordenados en once partes, pues solamente Hestia permanece en la morada de los dioses. Todos los demás dioses, ordenados en número de doce, andan y guían según la orden que cada uno tiene. Muchas, efectivamente, y llenas de felicidad son las contemplaciones de los giros que en el cielo realiza la bienaventurada raza de los dioses, cuando hace cada uno lo que le corresponde y le sigue siempre el que quiere y puede, pues la envidia no existe en el coro divino"¹⁶⁵.

El mito de los ciclos cósmicos del *Político* nos habla también de un ejército de dioses subordinado al Gran Piloto.

¹⁶¹ 40 d.

¹⁶² TAYLOR, *Comm-Tim.*, 160.

¹⁶³ *Ibid.*, 152.

¹⁶⁴ *Fedr.*, 246 d.

¹⁶⁵ 246 e-47 a.

“Entonces Dios dominaba cuidando de toda la circunvolución y como ahora, según los lugares, las partes del cosmos estaban divididas bajo los dioses que les gobernaban. Y así también los demonios, como pastores divinos, tenían divididos los vivientes por especies y rebaños, siendo cada uno suficiente en todo para aquellos que apacentaba”¹⁶⁶.

...“el Piloto del Todo, soltando el agarro del timón, se apartó a su puesto de observación, y la necesidad y su impulso congénito arrastraron el mundo en dirección contraria. Todos los dioses, que de acuerdo con la divinidad suprema, gobernaban las distintas regiones, συνάρχοντες τῷ μεγίστῳ δαίμονι, abandonaron a su vez las partes del universo, a ellos confiadas”¹⁶⁷.

Lo que hasta ahora en el *Fedro*, *Político* y *Timeo* ha venido expresado en forma mítica, lo encontramos en las *Leyes* explicado y demostrado dialécticamente. Tal vez no haya otro pasaje en el diálogo en que Platón haya puesto mayor seriedad. Es una verdadera teodicea, una demostración de la existencia, providencia y justicia de los dioses, hecha con ardor juvenil¹⁶⁸, según nos dice el ateniense al acabar el preámbulo, que ha de preceder a las leyes sobre la impiedad.

Los impíos, que niegan la existencia de los dioses y que creen que todo está regido por el azar y la necesidad¹⁶⁹, han cometido un error lógico al anteponer el origen y las funciones del cuerpo, del fuego, del agua, del éter, a las del alma¹⁷⁰. Una breve y fervorosa invocación a Dios, y el ateniense comienza su demostración exponiendo las distintas clases de movimientos. Hay uno, en décimo lugar, que consiste en moverse a sí mismo y a los demás desde siempre¹⁷¹. Este corresponde al alma que aventaja a todo ser por la prioridad de su generación y de su fuerza¹⁷². Este Alma que todo lo gobierna es buena y llena de virtud, φρόνιμον καὶ ἀρετῆς πλήρες¹⁷³, a juzgar

¹⁶⁶ *Pol.*, 271 d-e.

¹⁶⁷ 272 e.

¹⁶⁸ *Ley*, 907 c.

¹⁶⁹ 889 c-c.

¹⁷⁰ 892 b-c.

¹⁷¹ 894 b.

¹⁷² 894 d.

¹⁷³ 897 b.

por los giros del cielo que se realizan según los movimientos característicos de la inteligencia, νοῦ κινήσει καὶ περιφορᾷ καὶ λογισμοῖς¹⁷⁴.

ΑΘ. Ἄστρον δὴ πέρι πάντων καὶ σελήνης, ἐνιαυτῶν τε καὶ μηνῶν καὶ πασῶν ὁρῶν πέρι, τίνα ἄλλον λόγον ἐροῦμεν ἢ τὸν αὐτὸν τοῦτον, ὡς ἐπειδὴ ψυχὴ μὲν ἢ ψυχαὶ πάντων τούτων αἴτια ἐφάνησαν, ἀγαθαὶ δὲ πᾶσαν ἀρετὴν, θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν, εἴτε ἐν σώμασιν ἐνοῦσαι, ζῶα ὄντα, κοσμοῦσιν πάντα οὐρανὸν, εἴτε ὅπη τε καὶ ὅπως; ἔσθ' ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα;

ΚΛ. Οὐκ ἔστιν οὕτως, ὦ ξένε, παραφρονῶν οὐδεὶς¹⁷⁵.

Estas páginas constituyen la primera teodicea. A ella, y especialmente a su argumento del movimiento, volverán los pensadores occidentales que quieran demostrar la existencia de Dios; sobre todo desde que Aristóteles la dio una formulación definitiva. Notemos, además, que son argumentos para demostrar la existencia de unas divinidades astrales, presididas por una Inteligencia superior. Estamos ante los orígenes de un gran movimiento religioso que dominará en toda la antigüedad tardía, hasta el triunfo del cristianismo. Por ello requieren un amplio comentario, hecho desde la situación histórica en que surgieron y desde el personal sentimiento religioso de Platón. Es éste uno de los puntos en que confluyen fecundamente su teología y su religiosidad, donde se nos revela no sólo el teólogo y el legislador, sino también el hombre religioso que cree y ora.

D) *Religión cósmica*

La religión griega tiene dos caracteres peculiares: su naturalismo y su profunda vinculación a la vida social y política. Las primitivas divinidades que no fueron más que fuerzas sobrehumanas, τὰ κρείττω, sentidas en contacto con la naturaleza, llegaron a convertirse, con la evolución histórica de las stirpes griegas, en divinidades vinculadas a la ciudad. Nilsson ha señalado cómo algunos de los dioses venerados en los γένη pasaron más tarde a ser dioses de las πόλεις, y cómo las primitivas funciones sacerdotales del padre de familia pasaron a los magistrados. Se fue perdiendo, poco a poco, este sentido de fuerza misteriosa que tenían las divinidades primitivas, con

¹⁷⁴ Ley, 897 b.

¹⁷⁵ 899 b-c.

la que el hombre podía comulgar en cada momento de su vida. Por una parte, los dioses han adquirido forma y costumbres humanas, por la influencia profunda de Homero en la *paideia* griega. Por otra, el formalismo de la religión oficial dificultaba un poco el sentimiento religioso espontáneo y distanciaba a los dioses del ámbito de la intimidad personal. Tal vez haya motivos para sospechar que, de no haber sido por las guerras médicas, la religión olímpica hubiera tenido una vigencia más corta. Pero el entusiasmo religioso que éstas despertaron, y la firme creencia de que los dioses mismos habían luchado junto a los guerreros en Maratón, prolongó la vitalidad de la religiosidad nacional.

La instauración de la democracia será para ésta el golpe definitivo. Los sofistas tanto se preocuparon del hombre y tanto valoraron su capacidad de conocimiento y de acción, que le hicieron la medida de todas las cosas. Con su implacable método de distinción entre lo que es por φύσις y por νόμος, acometieron el estudio de las creencias religiosas. Lo "natural" era necesario y había de reconocerse como un hecho, lo "convencional" era obra humana y de condición relativa. La fe en los dioses, que poseía este carácter, para nada aprovechaba. Hesíodo había dicho que el derecho era un don de Zeus para evitar que los hombres se comieran unos a otros. Critias dará un paso más en este camino: los dioses son invenciones de un hombre sabio que quiso establecer el orden político introduciendo en el hombre el temor a una divinidad, que vigilaba hasta sus sentimientos más íntimos. Así quedaba destruida la vinculación de la religión a la ciudad y, por consiguiente, la religiosidad oficial.

No tuvo mejor fortuna el fundamento natural de la religión. Para Pródico el origen de los dioses está en relación con el uso metonímico de sus nombres para las cosas que el hombre más necesita: el vino sería Dioniso, el pan Demeter, el agua Poseidón, el fuego Hefesto. En cuanto a los fenómenos meteorológicos, que producían cierta admiración y temor religioso, la filosofía de la naturaleza demostraba que sus causas eran puramente naturales, sin relación alguna con la divinidad.

Esta crítica de la religión tradicional, que había tenido un ardoroso precedente en Jenófanes, produjo sus consecuencias en la religiosidad del pueblo. El movimiento sofístico tiene, además, un carácter eminentemente popular y las nuevas ideas pasaron a las calles, los talleres y las palestras, en buena parte también difundidas por el teatro de Eurípides. El escepticismo progresa coadyuvado por

la agitación política de Atenas de finales del siglo V. De ello no deja de ser una buena prueba la violenta reacción popular que produjo la expulsión de Anaxágoras, el proceso de Alcibíades por la mutilación de los Hermes e incluso la muerte de Sócrates. Necesitábamos llegar hasta aquí para comprender la situación religiosa que le tocó vivir a Platón.

A finales del siglo V se perfilan unas cuantas actitudes religiosas que *grosso modo* podemos sistematizar, representándolas en unos cuantos personajes importantes, que viven más o menos por aquella época. La crítica religiosa sofística había conducido al escepticismo y al ateísmo. La primera actitud tiene sus representantes más destacados en Tucídides y Eurípides. Con Eurípides penetra la ilustración en la escena. Auténtico hijo de su tiempo, presenta bajo las apariencias de la religión tradicional, que su misma técnica dramática exigía, una dura crítica contra los dioses y las formas de culto. Incluso cuando habla de lo divino, se tiene la impresión de que es sólo una manera de hablar de antiguo uso y de que estas palabras, en realidad, no indican ninguna intervención de un poder más alto, sino lo irracional en la vida humana. Tucídides comparte la misma actitud. Para él lo divino no cuenta en la vida del hombre y, cuando pone en boca de Pericles τὰ δαιμόνια, se transparenta un gran escepticismo ante la creencia popular. En su historia ya no interviene la envidia o la bendición de los dioses, como en la de Heródoto. Es el hombre el que hace su propia historia luchando con el destino, con la τύχη. Hasta hay motivos para pensar que se trata de un verdadero ateísmo no muy lejano del de algunos ateos, κκοδαμονισται, del círculo de Cinesias o del joven, al que Sócrates intenta convencer de la existencia de Dios en las *Memorables*, o del de aquellos con los que Platón se enfrenta en las *Leyes*.

La irreligiosidad, sin embargo, no es general. Hay hombres tan notables como Sócrates y Nicias que continúan siendo buenos creyentes e incluso fervorosamente piadosos. Frente a Pericles, hijo de la ilustración, encontramos en Nicias el ritualismo, la *deisidaimonía* y la fe en los oráculos, aspectos característicos de la religión de la ciudad. Sófocles es también un buen creyente. Como en Esquilo sucedía, Zeus tiene una preeminencia especial en sus obras, y a su lado aparece Dike. Nilsson le llama un "buen creyente ciudadano ateniense"¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Remitimos para esta visión panorámica de la religión y religiosidad

La situación del pueblo, por el contrario, ofrecía un aspecto distinto. Había ciertamente escepticismo ante los dioses tradicionales. Mas la gente sencilla llenaba este vacío acudiendo a los misterios y a la superstición. La abundancia de *tabellae defixionis* y la profusión de temas de los misterios en las artes decorativas en el siglo IV son una buena prueba de ello. También reverenciaban a los dioses pequeños, como el caso del epiléptico Arquedemo de Tera, con su culto a las ninfas. Pero fue sobre todo el culto a Asclepio, el dios médico, irradiado desde Epidauro, el que pasó a ser el centro de la religiosidad griega. Asclepio, próximo y familiar al hombre, sintiendo con él, hablaba más directamente a su interior y satisfacía mejor su ansia de seguridad y felicidad. Por otra parte, no hay que olvidar que todas las agitaciones sociales, religiosas y políticas de finales del s. V, con los cambios de fortuna y las desgracias inesperadas, habían arraigado en el alma del griego la idea de que la que posee el gobierno del mundo es la desigual y caprichosa τύχη, que, más tarde, llegará a ser divinizada y a recibir culto¹⁷⁷.

Esta era la situación religiosa que vivió Platón. Si las necesidades religiosas de los hombres se reprimen y se cohiben, abren nuevos caminos. La religión extática, contenida y regulada por el estado, acechaba en el transfondo y encontró su oportunidad, cuando la vieja religión y las imposiciones del estado perdieron su fuerza. En lo sucesivo le está destinado un gran papel. El deseo de penetrar los secretos de la vida humana y de la naturaleza está profundamente plantado en el corazón de los hombres. Bajo los golpes del destino, en la visión del cielo estrellado y bajo las poderosas manifestaciones y enigmas de la naturaleza, el hombre siente su pequeñez y experimenta en aquellos fenómenos un poder insondable. Como los viejos dioses no daban ya una respuesta satisfactoria, el hombre se volvió en cierto modo con un sentimiento originario a las fuerzas de la naturaleza en cuanto tal. Así se puso, ya entonces, el fundamento de una forma de religión que, después de haber sido informada por influjos extranjeros, deberá predominar en la antigüedad tardía¹⁷⁸.

Resumiendo, a finales del siglo V, encontramos una actitud

griegas de la Grecia de Platón a la obra excelente de M. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* HAW. München, 1951. Especialmente el capítulo: "Die hochklassische Zeit", págs. 691-793.

¹⁷⁷ NILSSON, *Historia de la religiosidad griega*, trad. esp. Madrid, 1953, 107 ss.

¹⁷⁸ NILSSON, *O. c.*, 782 ss.

escéptica y atea, una religiosidad de viejo cuño y la fe sencilla y milagrera del pueblo. Pero en ninguna de estas actitudes, un poco esquemáticamente trazadas, podemos encuadrar la religiosidad de Sócrates y Platón. Ya hicimos notar, como todavía hoy nos falta un estudio serio sobre tema tan importante. Wilamowitz, Kern y Nilsson apenas si hacen referencia a ello. Ha sido, Tovar el que nos ha descubierto actitudes íntimas de la religiosidad socrática, en lo que seguramente está uno de los mejores valores de su libro. Desde luego, hemos de hacerlo notar desde aquí: Sócrates ha inaugurado una actitud religiosa nueva.

Frente al desarraigo de los sofistas que prescinden de la religión tradicional y la ridiculizan, y frente al pueblo sencillo deseoso de milagros, ha encarnado una postura desconocida hasta ahora. El comparte con los sofistas la opinión de que los dioses y el culto de la ciudad es artificial y, en buena parte, falso. Conoce además la física jonia que le permite medir en su justo valor la verdad de los fenómenos naturales; ama la recta razón con un apasionamiento mayor que el de cualquiera de los maestros ambulantes que enseñan el pro y el contra de todas las cosas. A pesar de todo, resiste a la tentación del desarraigo¹⁷⁹. Sabe que creer es un riesgo, pero cree y, además de creer, se esfuerza por dar un fundamento racional a su fe¹⁸⁰. Aquí está la genialidad religiosa de Sócrates. Sabe que detrás de Asclepio, al que hace su última ofrenda, o detrás de cualquier otro dios de la ciudad, a los que reverenciaba en las ceremonias del culto, se encuentra un dios justo y bueno que gobierna y ayuda a los hombres. Esta fue la actitud religiosa que heredó Platón y a su luz se explica más fácilmente su teología y su religiosidad.

No podemos negar que en las alusiones de los diálogos a los dioses tradicionales hay una cierta ironía, pero no es menos cierto que están llenas de profundo respeto y en muchos casos de verdadero sentimiento religioso. Recordemos la inspirada oración a Pan, en el final del *Fedro*, 279b-c, o las fervorosas invocaciones en los momentos definitivos del diálogo: *Crit.* 108d, *Fedr.* 257a, *Tim.* 27c, *Ley.* 712b. De su reverencia para con los dioses tradicionales bien puede servir de ejemplo este pasaje del *Timeo*, 40d-41a.

“En cuanto a las otras divinidades, contar y conocer su origen es una tarea que nos sobrepasa y es preciso confiar

¹⁷⁹ TOVAR, *Vida de Sócrates*. Madrid, 1947, 125 ss.

¹⁸⁰ Cfr. cap. V, págs. 211 ss.

en los que han hablado antes que nosotros, que son descendientes de los dioses, como decían, y que conocen, sin duda, claramente sus propios antepasados, pues es imposible desconfiar en los hijos de los dioses, aunque hablen sin demostraciones verosímiles y concluyentes, sino que, siguiendo el uso, ἐπομένους τῷ νόμῳ, hay que creerlos cuando dicen que refieren sus cosas de familia. Así hemos de considerar y decir, según ellos, el origen de estos dioses. El Océano y Tetis son hijos de la Tierra y el Cielo; y de éstos, Forcis, Cronos y Rea y cuantos están con éstos; de Cronos y Rea, Zeus y Hera y todos cuantos sabemos que se llaman hermanos de éstos e, incluso, otros hijos de éstos”.

La existencia de estos dioses del “nomos” de la ciudad, hay que defenderla contra todos los ateos y ponerla como fundamento de todo el orden cívico. Si el legislador tiene una cierta persuasión de las cosas divinas, debe ir en auxilio del “nomos” (τῷ παλαιῷ νόμῳ ἐπίκουρον γίγνεσθαι), afirmando “que los dioses existen”... “que existen por naturaleza o por algo no menor que la naturaleza, si es que son engendrados por la inteligencia” (λόγῳ ὡς εἰσὶν θεοὶ... ὡς ἔστων φύσει ἢ φύσεως οὐχ ἦττον, εἴπερ νοῦ γέ ἐστιν γεννήματα)¹⁸¹.

Esta frase, que sirve de introducción a la teodicea, nos acaba de revelar la actitud de que antes hemos hablado: hay que ser defensor de la antigua costumbre, lograr demostrar que los dioses han sido engendrados por la inteligencia de Dios. No se puede prescindir de ellos y despreciarlos frívolamente. El hombre y la ciudad necesitan de Dios, pero no del dios falso de los mitos que los poetas nos han hecho concebir. El libro II de la República, con la expulsión de Homero y sus engañosas figuras divinas de la ciudad, representa, como hemos dicho, el fundamento de la teología platónica. Hay que presentar a Dios como es, οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν, αἰ δὴπου ἀποδοτέον¹⁸². Hay que volver a los viejos dioses y acercarse a ellos con fe, despojarles del ropaje mítico en el que los han envuelto los poetas y los teólogos primitivos. Dios es sobre todo bueno e inmutable. Este Dios eterno, que en su amor bondadoso ha engendrado el mundo, será el Padre y Artífice que organiza el Todo en el *Timeo* y que se muestra en su gobierno providente en el libro X de las *Leyes*.

¹⁸¹ *Ley*, 890 d.

¹⁸² *Rep.*, 379 a.

Pero Platón no busca solo su dios personal; busca también el de la ciudad y el del cosmos. Siguiendo estas intenciones, habrá de esforzarse en buscar un fundamento científico a su teología. Afortunadamente lo encontró y supo crear con genialidad, pocas veces superada, una religión cósmica de gran trascendencia en la historia griega posterior. Esta meta no la consiguió desde el primer momento. El Demiurgo se ha ido perfilando a través de los diálogos, desde el *Fedón* hasta el *Timeo* en el que adquiere forma definitiva. Junto al Demiurgo, aparece el otro gran elemento de la religión cósmica: los dioses astrales, que se perfilan más tardíamente en el pensamiento de Platón. Por ello, una explicación del hecho requiere examinar sus fundamentos y su proceso de formación.

La fundamentación de su teología fue a buscarla Platón, en buena parte, en la nueva visión del cielo adquirida por los recientes descubrimientos astronómicos. Sus viajes al sur de Italia y su relación con Arquitas, fueron la ocasión que le puso en contacto con la astronomía. Los físicos jonios, e incluso el mismo Demócrito, creían que los astros andaban errantes en el cielo, sin un plan fijo, que eran verdaderamente "planetas". Sin embargo, la teoría platónica de "la armonía de las esferas" representa una concepción distinta de los giros astrales. Este hecho, le había sido sugerido por el círculo de Arquitas, pero adquirió para él una certeza científica por obra de Eudoxo de Gnido. Según Eudemo, el eminente matemático y colaborador de Aristóteles, fue Eudoxo el que propuso una explicación del movimiento cósmico por la combinación de esferas concéntricas, cuyo centro común era la tierra. Un conjunto de curvas llamadas "hipópedas", integradas en un sistema orgánico, fue la nueva imagen del cosmos.

Eudoxo, el hombre de saber enciclopédico, interesado tanto por los problemas de la política y la metafísica como por los de la astronomía, influyó decisivamente en Platón. Huesped de la Academia y amigo personal suyo¹⁸³, fue el que le ofreció, en la plena madurez de su vida, una grandiosa visión del cielo ordenado como base para su teología. Tenemos, por fortuna, un importante pasaje de las *Leyes* que lo atestigua. Todos los griegos no hacen más que mentir cuando hablan de los grandes dioses, del sol y la luna. Dicen que no siguen nunca el mismo camino y les llaman errantes, *πλανητά*.

¹⁸³ BIDEZ, *o. c.*, 24-37; FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 35, 201-5, 333-4; TAYLOR, *Tim.- comm.*, 204-212.

Sin embargo, los ciudadanos de la nueva ciudad deben estar bien informados sobre los dioses del cielo, para que sepan hablar con espíritu religioso siempre que sacrifican o que, en sus oraciones, suplican con piedad¹⁸⁴. La creencia recta, τὸ δόγμα ὀρθόν, respecto a la luna, el sol y los demás astros es que cada uno de ellos recorre el mismo camino y no muchos, sino siempre uno circular¹⁸⁵. Ahora bien, el ateniense hace observar que esta doctrina hermosa, verdadera y admirable, no la ha conocido desde joven, ni tampoco hace mucho tiempo que la sabe, (ἐγὼ τούτων οὔτε νέος οὔτε πάλαι ἀκηκόως)¹⁸⁶.

Hasta qué punto Platón siguió de cerca esta doctrina, lo muestra bien el pasaje del *Timeo* sobre las distancias de las órbitas del círculo de lo Otro y las direcciones de sus giros. A este respecto es verdaderamente notable comparar estas descripciones con la figura del mecanismo de las estrellas de Eudoxo, que Frank recoge¹⁸⁷. Además, el mito final de la *República* y la información sobre la forma redonda de la tierra que recoge el *Timeo*, "representa para nosotros la primera narración en la historia del verdadero sistema planetario"¹⁸⁸.

Eudoxo no sólo transmitió a la Academia sus propios descubrimientos astronómicos, sino también la idea de la divinidad de los astros. A este respecto conviene recordar que la claridad atmosférica de los valles nilótico y mesopotámico había permitido desde antiguo la contemplación de los astros. Además, se les había asignado en estos pueblos un carácter divino y un poder de influencia en la vida humana. Cuando Eudoxo va a Egipto con una misión del rey Agesilao de Esparta, se puso en contacto con los sacerdotes y conoció esta vieja ciencia religiosa que más tarde había de llevar a Grecia¹⁸⁹. Bouche a finales del siglo pasado alcanzó a ver este hecho y nos habla también de las relaciones entre el Zodíaco griego y el oriental¹⁹⁰. Pero fueron sobre todo las investigaciones de F. Boll las que aclararon más este problema. En los restos que conservamos de las *Antologías* de Vettio Valente, astrólogo de la época de los Antoninos y compilador de obras astrológicas anteriores, ha en-

¹⁸⁴ 821.

¹⁸⁵ 822 a.

¹⁸⁶ 821 e.

¹⁸⁷ *O. c.*, 343.

¹⁸⁸ *O. c.*, 202. Cfr. RIVAUD, "Le système astronomique de Platon". *Rev. His. Phil.* II (1928), 1-26.

¹⁸⁹ *O. c.*, 202-3.

¹⁹⁰ *L'Astrologie grecque*. París, 1899, 182 ss.

contrado listas de dioses asociados a los signos del Zodíaco, y entre ellas una atribuible a Eudoxo¹⁹¹.

1	♈	[Atena]	?	?	?	?
2	♉	Afrodita	Selene	Demeter	Ares	Hermes
3	♊	Apolo	Heracles	Hefesto	Hera	Kronos
4	♋	Hermes	Ares	Zeus	Pan(?)	Afrodita
5	♌	[Zeus]	?	?	?	?
6	♍	[Demeter]	[Selene]	[Demeter]	?	[Hermes]
7	♎	[Hefesto]	[Heracles]	[Hefesto]	?	[Kronos]
8	♏	[Ares]	[Ares]	[Zeus]	?	[Afrodita]
9	♐	[Artemis]	?	?	?	?
10	♑	[Hestia]	Selene	Demeter	Afrodita	Hermes
11	♒	Hera	Heracles	Hefesto	?	Kronos
12	♓	Poseidón	Ares	Zeus	Hermes	Afrodita

Estos doce dioses son los "santos del mes" del calendario de Eudoxo¹⁹². Fue él quien estableció una correspondencia entre los doce signos del Zodíaco, los doce meses áticos y los doce dioses de la religión oficial. Así fue como la influencia oriental llegó a Platón¹⁹³.

Ante estos datos comprendemos la razón de los doce dioses subordinados que siguen a Zeus en el mito del *Fedro*. No hay, ciertamente, una correspondencia exacta, porque, además de los doce, está el gran Guía que todo lo dirige; pero el paralelismo es innegable. Como bien ha señalado Bidez, estos jefes de fila están en rela-

¹⁹¹ *Sphaera*. Leipzig. 1903, 59-72.

¹⁹² *o. c.*, 476.

¹⁹³ FESTUGIÈRE, *l. c.*, 14-18.

ción con las constelaciones del Zodíaco y con los doce dioses del altar del ágora y del friso del Partenón¹⁹⁴.

Aquí también hay que volver para entender la divinización que Platón hace de los astros (*Tim.* 39c, *Ley* 822a), e incluso la aplicación a éstos de nombres de dioses tradicionales¹⁹⁵. Platón ha vinculado, por tanto, las viejas figuras de los dioses tradicionales a los dioses astrales vivientes e inmortales. Ha sido el procedimiento que le ha parecido más oportuno para poder salvar, en parte, la vieja religión de la ciudad, recogiendo una tendencia que, por lo demás, existía ya en Grecia. "Se produjo allí —dice Bouche-Leclercq— una especie de intrusión de la astrolatría en la teología griega y como una expoliación que privó a los viejos tipos míticos de Cronos, Zeus, Ares, Afrodita y Hermes, de su alma humana, que es la razón de ser de las leyendas de las que se componía su biografía. Esta expoliación se hizo lentamente y por desviación de la idea primera, que había sido atribuir a cada uno de estos dioses la propiedad o el patronazgo de un planeta. Sin embargo, la identificación de la divinidad y del astro no fue nunca lo bastante completa para hacer caer en desuso las expresiones correctas: "astro de Kronos", "astro de Zeus", etc."¹⁹⁶.

Lentamente surge en el ánimo de Platón la idea de crear una religión cósmica fundamentada en los nuevos descubrimientos astronómicos. A ello le impulsaba la fe astrológica, venida de Oriente, y el sentido de religiosidad y de misterio, que espontáneamente se despertaba en el ánimo del griego ante la contemplación de la naturaleza. Festugière ha sido el que no hace muchos años, ha penetrado en este aspecto de la religiosidad platónica hasta ahora poco conocido. Platón es el fundador religioso que ha sabido dar a la época helenística una nueva fe. El sabio, mediante la contemplación del cielo estrellado, no sólo obtiene una prueba de la divinidad, sino que entra en comunión con Dios mismo, "pues nos conduce a reconocer el Alma (Intelecto) del Mundo, que dirige eternamente este orden bello"¹⁹⁷. Por nuestra parte, aunque en líneas generales aceptemos la visión de Festugière, no podemos llegar a sus mismas conclusiones.

¹⁹⁴ BIDEZ, *o. c.*, 61; Jula, *o. c.*; cfr. STENZEL, *Über zwei Begriffe der platonischen Mystik ΖΩΙΩΝ und ΚΙΝΗΣΙΣ*. Breslau, 1914.

¹⁹⁵ Cfr. *Epin.* 897b-c TAYLOR, *comm. Tim.*, 194-5. Aristóteles (*Met.* XII 1073b 31-5) llama a Mercurio "estrella de Hermes", a Venus "estrella de Afrodita", a Júpiter "estrella de Zeus" y a Saturno, "estrella de Cronos".

¹⁹⁶ *O. c.*, 67-8.

¹⁹⁷ *Révélat.* II, 139.

El Demiurgo, para él, es un doble mítico del Alma del mundo, guía inmanente del orden cósmico. Para nosotros, como acabamos de demostrar, se distingue real y sustancialmente de aquella; posee personalidad propia y es trascendente al mundo. La religión cósmica de Platón no acaba, por consiguiente, en el Alma y en el Intelecto del mundo, sino en el Intelecto del Dios eterno que lo ha ordenado.

No podemos olvidar nunca esta diferencia. En el *Fedro* los dioses que encabezan las filas no obran por iniciativa propia, sino por la orden que han recibido de su guía, κατὰ τάξιν ἦν ἕκαστος ἐτάχθη¹⁹⁸. En el *Político* los dioses, que dirigen cada una de las partes en que está dividido el mundo, gobiernan estas regiones de acuerdo con la divinidad suprema, συνάρχοντες τῷ μεγίστῳ δαίμονι θεοί¹⁹⁹. Y en el *Timeo*, en el gran drama cósmico, aparece el Demiurgo, como protagonista y los dioses engendrados, subordinados a él, como fieles realizadores de sus planes. Así se muestra claramente en el discurso solemne que aquel dirige a éstos²⁰⁰.

“Dioses de dioses, θεοὶ θεῶν,²⁰¹ obras de las que yo soy Autor y Padre, engendrados por mí, indisolubles si yo no quiero disolverlos. Todo lo que fue atado, es disoluble, pero sería propio de un malvado querer desatar lo que está bien armonizado y consiste bien. Por ello vosotros, si habéis llegado al ser, no sois inmortales ni totalmente indisolubles; pero no seréis disueltos ni os alcanzará el lote de la muerte, pues mi voluntad es para vosotros un lazo más fuerte y más poderoso que el que os encadenó en el instante de vuestro nacimiento. Ahora entended lo que os digo y proclamo. Tres razas mortales quedan aún por nacer. Si no existiesen, el cielo sería imperfecto, porque no encerraría todas las especies de vivientes y esto es necesario, si ha de ser suficientemente perfecto. Ahora bien, si recibiesen de mí la existencia y la vida, les haría semejantes a los dioses. Para que sean inmortales y que este Todo sea realmente todo, aplicaos, según vuestra naturaleza, a formar estos vivientes, imitando la acción de mi poder en vuestro nacimiento” (μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν...)”

¹⁹⁸ *Fedr.* 247.

¹⁹⁹ *Pol.* 272e.

²⁰⁰ *Tim.* 41a-d.

²⁰¹ Th. H. MARTÍN ha comentado esta frase. Según él, Platón usa el plural por condescender con la religión popular. *o. c.* II, 134-6.

El Padre volvió a su reposo acostumbrado y sus hijos obedecieron sus órdenes, (οἱ παῖδες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν ἐπέειθοντο)²⁰², creando los vivientes que aún faltaban al mundo para ser un Viviente perfecto.

Ya hicimos notar que la situación distinta del Dios obrero en las *Leyes* se explica por las características propias del diálogo. Esto no obsta, sin embargo, para que aparezca “la Inteligencia, Dios eterno entre los dioses”²⁰³ y para que, siguiendo la comparación de los “artesanos” humanos, del médico y del piloto, se nos describa la providencia de Dios, (τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ πρὸς τὴν σωτηρίαν... τοῦ ὅλου πάντ’ ἐστὶ συντεταγμένῳ)²⁰⁴. Por fin la prueba teológica contra los ateos acaba en dos conclusiones: la primacía originaria del alma sobre todo lo corporal y la existencia de una Inteligencia que conduce a esta misma alma²⁰⁵.

“No es posible que ningún mortal tenga una piedad sólida, respecto de los dioses, si no está convencido de las dos cosas de que hablamos, a saber, de que el alma es el más antiguo de todos los seres que participan en la generación, que es inmortal y rige todos los cuerpos; y además, como muchas veces hemos dicho, que en los astros hay una inteligencia que dirige a los seres” (τόν τε ἡγεμόνα ἐν ἄστροις νοῦν τῶν ὄντων)²⁰⁶.

Así el hombre se eleva desde el mundo visible, que “está lleno de dioses”²⁰⁷ o es él mismo un dios, θεὸς αἰσθητός²⁰⁸, a los dioses que le llenan, los astros animados por almas divinas, creadas por la Inteligencia del Demiurgo. Por fin, el último grado es alcanzar a contemplar al Padre y Autor del Todo. El pueblo tal vez no podrá realizar este último ascenso, porque el Dios supremo es difícil de ser manifestado a la mayoría, εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν²⁰⁹, pero lo que sí podrá hacer es venerar a los dioses visibles del cielo. El hombre de comien-

²⁰² *Tim.* 42e.

²⁰³ *Ley.* 897b.

²⁰⁴ 903b. Notar el epíteto ὁ τοῦ παντὸς ἐπιμελούμενος, característico del Demiurgo.

²⁰⁵ cfr. 966e. ἄστρων τε καὶ ὄσων ἄλλων νοῦς ἐστὶν τὸ πᾶν διακεκοσμηκός.

²⁰⁶ 967d, cfr. 966e.

²⁰⁷ *Ley.* 899b.

²⁰⁸ *Tim.* 92c.

²⁰⁹ 28c.

zos del siglo IV, escéptico ante los cambios de la fortuna y, por otra parte, deseando entrañablemente un arraigo que diera firmeza y sentido a su vida, encontrará por este camino un nuevo cauce a su sentimiento religioso. "Si la arbitrariedad de los dioses de la naturaleza, ha dicho acertadamente Nilsson, había hecho tambalear la antigua fe, ahora se hallaron en los cuerpos celeste dioses que obedecían a leyes incommovibles; en su regularidad se vio la mejor prueba de su divinidad. En los cuerpos celestes encontró el anciano Platón a los verdaderos dioses, sembrando así una semilla de la que había de brotar un árbol que luego cubrió al mundo con su sombra: la astrología"²¹⁰.

3.—DEMIURGO Y HOMBRE.

A) *Formación del cuerpo y del alma humana.*

El hombre posee en sí algo divino e inmortal. Dios ha dado a los dioses, que habían de formarle, una simiente divina de la misma naturaleza del Alma que alienta en el cosmos. En la cratera primera, en la que había mezclado y fundido el Alma del Todo, derramó los residuos de antes mezclándolos del mismo modo, pero ya no había la esencia de lo idénticamente invariable. Encargó a los dioses jóvenes que formaran con esta semilla los cuerpos mortales; que al formarlos, añadieran el resto que fuera preciso para el alma humana; que mandaran y gobernarán lo mejor posible al viviente mortal. Mientras descansaba, los hijos obedecieron, pensando en la orden del Padre. Tomaron el principio inmortal del viviente mortal, tomaron también, prestado del cosmos, fuego, tierra, agua y aire. Lo unieron todo en uno para formar el cuerpo y el alma humana²¹¹.

Después de describirnos las relaciones del alma y el cuerpo, pasa a explicar con detalle la formación de algunos de los miembros de éste. En esta descripción de los pies y las manos, la cara, los ojos y los oídos, hay algo que Platón recalca insistentemente. No se trata de una acumulación desordenada de órganos, sino que cada uno responde a un plan de los dioses que quieren dotar al hombre de un cuerpo mortal lo más perfecto posible²¹². Donde encontramos una muestra más clara de teleología es en la formación de la vista²¹³, que

²¹⁰ NILSSON, *Hist. relig. gr.*, 100.

²¹¹ Cfr. *Tim.* 41d-43a.

²¹² 44c-47e.

²¹³ 45b-47c.

Platón nos describe con delectación especial. Es el órgano de la luz, del fuego, el medio de contacto entre el fuego interior y el exterior, ambos hermanos. Durante el día se comunican y tenemos capacidad de ver; por la noche, cuando el fuego cósmico se retira, caen también los párpados y dormimos. El hombre ha quedado formado. Veamos sus relaciones con el Demiurgo.

B) *Espiritualidad nueva.*

Los modernos historiadores de la religión antigua tienen una preocupación poco conocida hasta ahora: descubrir la actitud y el sentimiento religiosos, la religiosidad. Ello es consecuencia necesaria del planteamiento del hecho religioso como experiencia vital y personal. Los datos para hacer una reconstrucción de este tipo son escasos; en muchos casos, sólo indicios que no permiten ir demasiado lejos. Sin embargo, para completar el estudio de las relaciones entre el Demiurgo y el hombre, conviene, al menos, intentar perfilar la religiosidad que Platón propone en sus últimas obras. A la instauración de una religión cósmica ha de responder un nuevo tipo de espiritualidad, un estilo nuevo en las relaciones del hombre con Dios.

1. La experiencia religiosa está en función de una doble actitud, la divina y la humana. Existe siempre una correspondencia esencial entre ambas. El hombre experimenta temor, entusiasmo, alejamiento, según la concepción que tenga de Dios.

Tal como aparece en los últimos diálogos, la acción de Dios sobre el hombre es un gobierno justo y providente. Conviene recordar a este respecto el estudio que hicimos en el capítulo segundo sobre los epítetos del Demiurgo y las conclusiones sobre su paternidad y providencia. Junto con él, los dioses engendrados son jefes, gobernantes, (*Fedr.* 247 ἄρχοντες ἡγοῦνται, *Pol.* 271d. ἀρχόντων); colaboran en la formación del hombre y gobiernan también a éste justa y providentemente. Merece notarse que en las *Leyes* la providencia y la justicia se atribuyen indistintamente a Dios y a los dioses, como comprometidos que están todos en una empresa común. Si los artesanos humanos cuidan de sus obras, por insignificantes que éstas sean, el Gran Artesano, "que cuida el Todo", no tiene menos preocupación por la salvación y virtud de éste, πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου²¹⁴. Ni la pereza por parte suya, ni la insignificancia por la nues-

²¹⁴ *Ley.* 903b.

tra, podrían ser causa del menor descuido. Todos y cada uno han sido puestos bajo el cuidado providente de Jefes, para que, hasta en la más pequeña de sus acciones y padecimientos, tiendan siempre a su fin (ἄρχοντες προστεταγμένοι ἐκάστοις ἐπὶ τὸ σμικρότατον ἀεὶ πάθης καὶ πράξεως εἰς μερισμὸν τὸν ἔσχατον τέλος ἀπειργασμένοι)²¹⁵. Incluso en nuestro interior, Dios lo ha dispuesto todo para el triunfo de la virtud (νικῶσαν ἀρετὴν, ἡττωμένην δὲ κακίαν ἐν τῷ παντί)²¹⁶.

Platón ha liquidado la vieja concepción arcaica de la envidia de los dioses y de sus celos ante la felicidad humana. El principio primero de su teología, la bondad de Dios, es incompatible con todo lo que no sea providencia y amor; pero, al propio tiempo, esto lleva consigo una exigencia de justicia. Es necesario que los dioses que gobiernan el cielo entero no se dejen seducir por los sacrificios o las ofrendas de los injustos, que les presentan los frutos mismos de su iniquidad²¹⁷.

Ante una divinidad justa y providente, se arraiga en el hombre la *conciencia de ser posesión de Dios*. Este es el firme convencimiento que sostenía a Sócrates en los momentos que precedieron a su muerte, mientras en reñido diálogo defendía la inmortalidad del alma (θεὸν τε εἶναι τὸν ἐπιμελούμενον ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἐκείνων κτήματα εἶναι)²¹⁸; es la idea que Platón quiere ver enraizada en la conciencia de los ciudadanos de su ciudad ideal (θεῶν κτήματα²¹⁹, ἡμεῖς δ' αὖ κτήματα_θεῶν)²²⁰. Sin embargo, sería falso pensar que concibe al hombre como un muñeco en las manos de los dioses. Al contrario, y éste es uno de sus hallazgos más geniales, reclama para él la *plena responsabilidad*.

El sentirse seguro ante la paternidad divina, no reduce al hombre a mero instrumento dirigido. Es dueño de sus decisiones personales, que trazarán su camino terreno y decidirán su vida ultraterrena. La virgen Láquesis, hija de la Necesidad, dirá a las almas, que van a empezar una vida mortal, palabras profundas: ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε²²¹. Cada una debe escoger su propio destino, su "parte". La μοῖρα ya no es la porción ineludible que nos viene dada por los dioses, es el propio camino que uno se elige para vivir. El Demiurgo

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ 904b.

²¹⁷ 906d.

²¹⁸ *Fed.* 62d.

²¹⁹ *Ley.* 902b.

²²⁰ 906a.

²²¹ *Rep.* 617b.

no hace otra cosa, al acabar de mostrar a las almas en una gira por el cosmo los secretos de éste. Les dictó todas las leyes para no ser después culpable de la maldad de cada una, κακίας ἐκάστων ἀνάιτιος²²². Dios, a pesar de todas las órdenes, nos ha concedido la responsabilidad de nuestras acciones, ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἐκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας²²³. Nosotros con nuestra conducta podemos seguir el camino que conduce a las tenebrosas profundidades del Hades o, poseyendo la virtud divina, merecer ser transportados "por un sendero santo hacia un lugar nuevo y mejor"²²⁴. He aquí como la actitud de Dios y la del hombre se condicionan mutuamente: a *providencia* y *justicia*, corresponden *responsabilidad* y *confiada seguridad*.

2. En la espiritualidad del Platón de la última época influyó decisivamente la nueva concepción astronómica. Fue en ella donde encontró la prueba más patente de la existencia de Dios. Pero no sólo tuvo para él un valor apologetico, sino también ascético.

Al hombre de entonces le tocó vivir un momento de desequilibrio. Los desastres de la política exterior, los excesos de la interior, la inestabilidad de la economía, la extensión de la injusticia, producían un hondo desconcierto. Un deseo de serenidad y de paz hacía contemplar, con religiosa inspiración, los movimientos de las estrellas, con su imperturbable ecuanimidad. Además, estas divinidades ofrecían un excelente ejemplo a seguir para ordenar la vida personal. Platón ha sabido abrir a este estado de ánimo colectivo el camino de una espiritualidad basada en la semejanza con Dios.

En Estobeo encontramos la noticia de que Platón estructuró y constituyó en punto central de su doctrina ética la imitación de Dios, que ya había sido propuesta por Pitágoras²²⁵. En efecto, mucho antes de los diálogos de vejez, encontramos expresado este camino espiritual en el *Teeteto*, 176 a ss. Hay que huir del mundo de los sentidos y asemejarse a Dios. Ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι... θεὸς οὐδαμῆ ὀυδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἶόν τε δικαιοτάτος καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδὲν ἢ ὃς ἂν ἡμῶν αὐ γένηται ὅτι δικαιοτάτος. Posteriormente volvemos a encontrar la idea en la *República*, 500c, 613a. Pero a partir del *Timeo* aparece vinculada a la religión cósmica. Dios nos ha dado la vista para con-

²²² *Tim.* 42d.

²²³ *Ley.* 904c.

²²⁴ 904c-e.

²²⁵ *Anth.* 49, 8. Cfr. *Diog. Laert*, III, 78.

templar los giros de la Inteligencia en el cielo y, después, copiarlos en nuestra alma (μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὔσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησάμεθα)²²⁶.

A este respecto el testimonio más expresivo es el primer discurso que dirige el legislador a los ciudadanos en las *Leyes*. Sin duda, pocas páginas posee la historia religiosa de la humanidad, a excepción de los textos revelados, con la unción y la grandeza de ésta. Prueba clara de que Platón no sólo se siente reformador político, sino religioso; que no sólo quiere hacer teología, como en la *República*, sino trazar caminos hacia un Dios justo y paternal²²⁷.

“Ciudadanos, Dios, que según la palabra antigua, tiene en sus manos el principio, el fin y el medio de todos los seres, camina rectamente según su naturaleza mientras da sus giros. Le sigue siempre la Justicia vengadora de los que infringen la ley divina, a la cual, el que quiere ser feliz, se une y la sigue con modestia y orden, (ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος), mientras que el otro, hinchado por el orgullo, exaltado por la riqueza, los honores e incluso la belleza física unida a la juventud y a la locura, inflama su alma con la *hybris* (φλέγεται τὴν ψυχὴν μεθ’ ὕβρεως) en la idea de que no necesita ni jefe ni guía, considerándose incluso capaz de conducir a otros. Este es abandonado de Dios (καταλείπεται ἔρημος θεοῦ)²²⁸ ...pero no pasa mucho tiempo sin que pague a la justicia su pena, pena en la que estarían comprometidos él mismo, su casa y su ciudad”²²⁹. Por eso el hombre ante la posibilidad de ir por estos dos caminos debe pensar y decidir. Si se decide por ser de los que van en compañía de Dios, debe pensar cual es el modo de vida y el seguimiento que agrada a Dios (πράξις φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῷ). Ya lo decía un proverbio antiguo: τῷ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη”²²⁹.

“Para nosotros Dios debe ser la medida de todas las cosas, (ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων), e incluso mu-

²²⁶ *Tim.* 47e.

²²⁷ TOVAR. *Un libro sobre Platón*. Buenos Aires. 1956, 16.

²²⁸ *Ley.* 715c-716b.

²²⁹ 716b-c.

cho mejor que el hombre, como se suele decir por ahí. Para ser amado de un ser tal, es necesario asemejarse a él lo más posible y, según este principio, el que de nosotros es prudente es amado de Dios, (ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῶν φίλος), pues se asemeja a él, pero el imprudente, resulta desemejante y distinto, lo mismo que el injusto²³⁰.

Acaba de aparecer un nuevo aspecto de Dios, πάντων χρημάτων μέτρον. En contraste con la frase de Protágoras, Platón afirma que Dios es la medida a llenar, el modelo a imitar. Festugière ha señalado la función religiosa que la astronomía tiene en los últimos diálogos. Si tomamos como punto de referencia la *República*, notamos que ésta tiene allí un carácter propedéutico, de preparación para la dialéctica²³¹. No es que en el *Timeo* y en las *Leyes* haya desaparecido este carácter, sino que ha adquirido otro nuevo. La contemplación de los astros nos descubre la conducta de Dios, sus caminos, que hemos de recorrer nosotros. "Obrando así, el sabio no obtiene solamente una prueba de la divinidad; entra en comunión con Dios mismo"²³². Los textos no permiten concluir que esta relación con Dios llegue a la *unio mistica* que encontramos en Plotino²³³. El hombre no llega a comulgar con la divinidad. La meta de su felicidad, no es una "tranquila posesión", sino "un constante ejercicio"²³⁴ por cumplir, en su persona, la medida divina.

Al tratar de precisar los pormenores de esta conducta, Platón recurre a los viejos conceptos de la espiritualidad tradicional y les da un sentido nuevo. Para él existe un pecado: la ambición, τὸ νῦν ὁμομαξόμενον ἀμάρτημα, τὴν πλεονεξίαν²³⁵. La ambición de riqueza y de orgullo, enciende en el alma la llama de la *hýbris* y le hace perder la actitud humilde y ordenada, ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος. Cualquiera diría que es el mismo lenguaje de Esquilo. Pero basta penetrar un poco más en los textos para darse cuenta de que Platón desconoce la *Δίκη* vengadora, la nivelación mecánica del Destino para el cual la felicidad del hombre es pecado. La actitud humilde y ordenada ante

²³⁰ 716c-d.

²³¹ *Rep.* 527d, 530c.

²³² *Révélation.* II, 139.

²³³ Cfr. HOFFMANN. *Platonismus und Mystik in Altertum*, Heidelberg, 1935.

²³⁴ Ὁμοίωσις θεῶν, *von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nissa*. Freiburg, 1952, 4.

²³⁵ *Ley.* 906c.

Dios no es sólo la *abstención negativa* ante el castigo; tiene también un aspecto positivo: *la imitación que conduce a la justicia y a la santidad*. Paradójicamente los caminos de Dios, aunque circulares, son rectos²³⁶ y el hombre debe ser su compañero de camino, ἀκόλουθος, si es que quiere ser amado de él.

En esta rectitud del camino consiste la justicia. Si el hombre no se esfuerza por mejorar su alma la daña, al no considerarse responsable de sus pecados (τῶν αὐτοῦ ἐκάστοτε ἀμαρτημάτων μὴ ἑαυτὸν αἴτιον ἠγῆται), al sacrificar a los placeres en contra de la ley, al adquirir riquezas sin justicia. La razón es sencilla: nada hay en el hombre que posea naturalmente más predisposiciones que el alma para huir del mal y perseguir el bien sumo y, en llegando a él, adherirsele para siempre²³⁷. Si realiza lo que el legislador dispone, y busca la verdad en todo, y renuncia a su propio egoísmo, adquiere la vida plenamente feliz²³⁸. Es entonces cuando imita a Dios que tiene siempre al bien; cuando alcanza la felicidad que Dios posee siempre y cuando se salva en la justicia. Φθείρει δὲ ἡμᾶς ἀδικία καὶ ὕβρις μετὰ ἀφροσύνης, σῶζει δὲ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη μετὰ φρονήσεως.

Platón ha abierto al hombre un horizonte nuevo. Seguro bajo la acción paternal de Dios, responsable de sus propios actos, humilde y ordenado en su interior, puede acometer la empresa de la santidad. Sócrates decía a Eutifrón que *la santidad*, es parte de *la justicia* y ésta nos conduce a la ὁμοίωσις θεῶν. Tal vez aquí haya que buscar la esencia de la espiritualidad platónica el día que se intente describirla desde los diálogos socráticos hasta las *Leyes*.

Si tal es la auténtica religiosidad del anciano Platón, habría motivos para temer que hubiera dado al traste con el ritualista y vacío culto oficial. Sin embargo, una y otra vez tenemos que volver al mismo hecho. El se decidió al riesgo de continuar arraigado en la tradición venerable de los antepasados. No ha roto con los dioses de la ciudad; les ha dado un nuevo sentido relacionándolos con los astros y poniéndolos a las órdenes del Dios supremo. Los ciudadanos deben rendir culto a los astros, θεῶν τῶν κατ' οὐρανοῦ,²³⁹ pero también a los dioses olímpicos, a los dioses que protegen la ciudad, a los que

²³⁶ Ley. 716a. cfr. Comentario de England 447-8.

²³⁷ 728c-d.

²³⁸ 729a-734e.

²³⁹ Ley. 821b.

viven en el infierno y a los héroes y dioses ancestrales. Deben también honrar a los padres, que les han proporcionado la fortuna y los bienes del cuerpo y del alma.

Las *Leyes*, obra exotérica, mezcla la religión cósmica con la tradicional. Lejos de ser un fallo de su filosofía, significa el esfuerzo grandioso por dar a sabios e ignorantes, a los guardianes de la ciudad y los demás ciudadanos, un camino hacia Dios arraigado en la tradición, pero fundamentado ahora en la verdad. "Platón —ha dicho Dodds— ha hecho un intento desesperado por trazar un puente entre los intelectuales y el pueblo y, con ello, salvar la unidad de la fe griega y de la cultura griega"²⁴⁰.

²⁴⁰ Dodds, *The Greeks and the Irrational*. Berneley. 1951, 221.

PRECEDENTES DEL DEMIURGO

Raras veces en el campo filosófico se da la originalidad absoluta. En general la intuición de un pensador, su descubrimiento, viene preparado por un largo proceso. Unas veces es la influencia de las actitudes y doctrinas de otros pensadores; otras la cristalización en fórmulas filosóficas de un sentir del propio ambiente histórico; en otros muchos casos influyen ambos. De este presupuesto hay que partir cuando se quiere hacer historia de la filosofía no como colección de fórmulas muertas, sino como procesos vitales restituidos.

La concepción de Dios como persona inteligente, que conduce al mundo según el proyecto del Bien, no tiene una exclusiva paternidad platónica. Ya antes hubo atisbos que fueron preparando el camino. Sería preciso reconstruir toda la filosofía presocrática y socrática para penetrar a fondo en los precedentes de Platón. Pero esta empresa sobrepasa nuestro intento. Hemos preferido, nada más, tomar los puntos de referencia más claros. Así conseguiremos, al menos unos hitos sucesivos que precedieron el camino seguido por Platón en la búsqueda de Dios.

1. *Jenófanes.*

Cuando la crítica moderna se ha enfrentado con este rapsodo errante, que tenía tanto de filósofo como de poeta, ha disentido en el juicio sobre su concepción de la divinidad. Nadie niega que Jenófanes ha sentido, como pocos griegos hasta entonces, el problema de Dios. Pero mientras Jaeger cree que ha dado una respuesta a este problema, en cuanto poeta¹, Deichgräber, por el contrario, cree que lo ha respondido como filósofo². En su excelente obra sobre la teología de los presocráticos, Jaeger ha buscado la inquietud teológica de Jenófanes en un sentido de veneración, semejante al de los artis-

¹ *Paideia*. Ed. alem. Berlín. 1936₂, 250.

² Deichgräber. "Xenophanes περί φύσεως". *RM.* LXXXVII (1938), 27.

tas de su tiempo que representaban majestuosamente a la divinidad³. "En Jenófanes encontramos un nuevo motivo que es la verdadera fuente de su teología. No es nada que descansa en pruebas lógicas, ni, en rigor, en nada realmente filosófico, sino en algo que mana de un directo sentimiento religioso ante la sublimidad de lo divino"⁴. En cambio, habrían sido las especulaciones sobre la naturaleza las que le habrían obligado, según Deichgräber, a conceder un lugar a Dios en su sistema físico. En cualquiera de los casos, Jenófanes merece el título de teólogo, porque ha seguido un método para abordar el problema de Dios.

La simple lectura de los fragmentos de los Σίλλοι nos le muestra consciente de un camino propio para hablar y enjuiciar la divinidad. El sabe bien que Homero es el educador de Grecia. Desde el principio todos han aprendido de él⁵ los ultrajes, los robos, los adulterios y las mentiras de los dioses⁶ y han llegado a creer que tienen figura semejante a la suya⁷.

ἄλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γενᾶσθαι θεοῦς
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.

Los hombres han llegado a estas conclusiones porque no han pensado en Dios "a lo divino". Si los bueyes y los caballos y los leones tuvieran manos y pudieran pintar con ellas, dibujarían las formas de los dioses según la propia⁸; así como los etíopes creen que sus dioses son negros y de nariz roma y los tracios de ojos azules y cabello rojo⁹. Frente a este modo humano de entender a Dios, Jenófanes propone el criterio de la θεοπρέπεια. Cada modo de ser exige un modo propio de comprensión y, por tanto, al ser divino hay que pensarlo con criterios divinos, τὸ πρέπον θεῶ¹⁰. Platón, al establecer las líneas fundamentales de su teología como cimiento de la constitución política, expulsará de la ciudad a Homero y a los demás poetas

³ *Teología de los presocráticos*. Trad. esp., México. 1952, 50.

⁴ *Ibid.* 10. En esto ha insistido A. Andrés Rogi, "La teología de Jenófanes". *Revista de Estudios Clásicos*. Univ. Nacional de Cuyo. VI (1955), 203-35.

⁵ Diels fr. 10B.

⁶ fr. 11 y 12.

⁷ fr. 14.

⁸ fr. 15.

⁹ fr. 16.

¹⁰ DEICHGRÄBER, *l. c.* 29.

que han hecho a los dioses injustos y engañosos¹¹ y partirá del supuesto de que hay que hablar de Dios tal como es. Parece como si esta concepción fuera un eco de la de Jenófanes, el primer pensador que ha usado un recto método teológico. Dios es "el otro", "el distinto"¹².

εἰς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος
οὔτι δέμος θνητοῖσιν ὁμοίος οὔδὲ νόημα.

Más difícil es definir la esencia y las cualidades que atribuye a Dios. Es vieja ya la disputa sobre el panteísmo o trasdentalismo divino de Jenófanes. Freudenthal cree que su dios es idéntico con el mundo¹³ y, poco después, Zeller intenta fundamentar esta interpretación. "Para él, Dios y el mundo están en la misma relación que el ser y el fenómeno. Si la divinidad es una, la esencia de las cosas debe ser una y recíprocamente. La religión naturalista panteísta, se transforma así en panteísmo filosófico"¹⁴. Esta opinión ha sido compartida por Burnet¹⁵, Gomperz¹⁶, Praechter¹⁷, Stenzel¹⁸ y Nestle¹⁹ entre otros. En cambio Jaeger cree que los textos no permiten llegar a esta conclusión: "Jenófanes no dice que el mundo es Dios, de suerte que la forma de Dios sería simplemente la forma del mundo; pues a Jenófanes no puede despachársele con la palabra panteísta"²⁰. Expuesto el estado de opinión, a nosotros nos interesa sobre todo resaltar un hecho: la existencia en Jenófanes de una divinidad suprema racional que actúa en el mundo.

El problema de la unidad o de la pluralidad de dioses no tuvo excesiva importancia en la historia de la religión griega. A nuestra mentalidad occidental, profundamente influida por el cristianismo, ésto resulta un poco extraño; pero, también en este caso, debemos entender a los griegos desde su propia mentalidad. A Jenófanes no le preocupaba, por consiguiente, el politeísmo o el monoteísmo²¹. Nos habla de dios y de los dioses, aunque resalta la existencia de un dios

¹¹ *Rep.* 379a ss.

¹² fr. 33.

¹³ FREUDENTHAL. *Ueber die Theologie des Xenophanes*. Breslau. 1886.

¹⁴ ZELLER. *o. c.* trad. franc. París. 1882. II, 28-29.

¹⁵ *Early Greek Philosophy*. London. 1948. 128.

¹⁶ *Griechische Denker*. I. Leipzig. 1911. 132.

¹⁷ *Die Philosophie des Altertums*. Berlín. 1926. 74ss.

¹⁸ *Metaphysik des Altertums*. München. Berlín. 1931. 39.

¹⁹ *Vom Mythos zum Logos*. Stuttgart. 1940. 91.

²⁰ *o. c.* 48.

²¹ FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des fruhen Griechentums*. New York. 1951. 429.

supremo, "el mayor entre los dioses y los hombres". Este dios es puro pensamiento²², οὔλος ὄραϊ, οὔλος δὲ νοεῖ, οὔλος δὲ τ' ἀκούει. Según Fränkel, no hemos de entender el νοεῖν como actividad especulativa, sino como una mezcla de conocer y querer, junto con una "reflexión práctica", como quiere Gigon²³.

Dios, que piensa, actúa sobre el mundo precisamente con su misma razón: ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει²⁴. Precisemos ahora el valor de este verbo poético. Κράδη significa "la rama que se agita a la punta de la rama", κραδαίνω y hom. ptc. pres. κραδάων "balancear, blandir, sacudir"²⁵. Seguramente el uso de esta palabra haya que relacionarlo con la acción de Zeus, que agita las nubes, o con la de Poseidon, que agita la tierra, acciones ambas muy presentes en la mentalidad religiosa griega. Dios, para Jenófanes, agita y domina todo con la sola fuerza de su pensamiento. Este es el hecho principal que queremos subrayar. Al principio divino se le ha dotado por vez primera de razón eficiente. "El νοῦς, afirma Gigon, comienza en este pasaje de Jenófanes a recibir aquel carácter de ser divino y absoluto que ha conservado desde aquí hasta Aristóteles"²⁶. Jenófanes, con todo derecho, puede marcar el primer hito que señala el camino que precedió a la teología de Platón.

2. Heráclito

Por su doctrina del Logos, Heráclito merece también ser contado entre estos precedentes²⁷. La situación en la que sus escritos nos han llegado y el carácter oracular que los caracteriza, han impedido que, todavía hoy, no se haya llegado a la unanimidad en el enjuiciamiento de su doctrina teológica.

Sus fragmentos sobre la divinidad descubren dos facetas un poco distintas, que en el fondo se unifican. Dios es distinto del hombre, ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει²⁸. Esta con-

²² fr. 24.

²³ *Der Ursprung der griechischen Philosophie*. Basel, 1945, 186.

²⁴ fr. 25.

²⁵ BOISACQ, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*. París. 1933-494.

²⁶ o. c., 189.

²⁷ Para otros aspectos cfr. E. WEERTS "Heraklit und Herakliteer". *Klass. Philol. Stud.* 7. Berlín, 1926, 44 ss. y *Plato und Heraklismus*. *Philologus*. Supp. XXIII. Leipzig. 1931, 1-84.

²⁸ GIGON, *Unterssungen zu Heraklit*. Leipzig. 1935, 136. γνώμη equivale a ἐπιστήμη cfr. B. SNELL. "Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie". *Philol. Untes.* 29. Berlín. 1924, 37.

traposición, cuyo precedente más inmediato está en Jenófanes, conduce a Heráclito a atribuir a la divinidad conocimiento y ciencia por encima de toda medida humana²⁹. De la misma manera que el hombre, dueño de una escasa parte de razón, gobierna, también lo divino gobierna todo: εἶναι γὰρ ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων²⁹. Esta inteligencia gusta y no gusta de llamarse Zeus, ἐν τῷ σοφόν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα³⁰. Si como principio supremo de la vida en el mundo podría recibir adecuadamente el nombre de Zeus, en cuanto carece de personalidad esta denominación le es impropia.

Frente a estos fragmentos, que junto con el 108, le han hecho pensar a Gigon en una divinidad trascendente³¹, encontramos otros que expresan una doctrina un poco distinta. Κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν καὶ αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶ ζῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον³². Ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός (τάναντία ἅπαντα· οὗτος ὁ νοῦς), ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ <πῦρ>, ὁπότεν συμμιγῆι θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστον³³. Dios se identificaría con el fuego, cambiaría, (ἀλλοιοῦται), sería el sustrato que subyace a todas las realidades y a todos los cambios; pero, un sustrato material, encuadrado por una norma, por una razón, γιγνομένων γὰρ πάντων κατὰ λόγον³⁴; sería, sencillamente, el fuego medido al encenderse y al extinguirse. Entonces habría un paralelismo entre el *logos* humano y el *logos* divino, al que Heráclito recomienda seguir al comienzo de su poema. Διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός³⁵. Este ξυνόν, como ha señalado Kirk no es más que el θεῖος νόμος que encuadra el mundo³⁶.

Sobre esta base textual se han hecho las dos principales interpre-

²⁹ Se discute si este σοφόν se refiere al hombre o a Dios. Cfr. GIGON, *o. c.* 143, y sobre todo G. S. KIRK. *Heraclitus. The Cosmic Fragments.* Cambridge. 1954, 386-391.

³⁰ fr. 41.

³¹ fr. 32.

³² fr. 41.

³³ fr. 32.

³⁴ fr. 30.

³⁵ fr. 67.

³⁶ fr. 1.

³⁷ fr. 2.

³⁸ KIRK, *o. c.* 54-55 Cfr. Heidnimann. *Nomos und Physis.* Basel. 1945, 65-7.

taciones de la teología heraclitiana. Gigon en su trabajo, modelo de seriedad científica y filológica, ha recalcado más las relaciones entre Jenófanes y Heráclito inclinándose por la *trascendencia* del principio divino, aunque reconoce que el segundo grupo de fragmentos nos muestra una predicación distinta de Dios. Esta predicación no conduce, sin embargo, a una satisfactoria identificación con el fuego³⁷. En cambio Jaeger ha puesto en relación la teología de Heráclito con la de Anaximandro: "La verdadera raíz de la Idea de Dios de Heráclito es la *diké* de Anaximandro, mucho más que el Dios del cielo que todo lo ve que encontramos en Jenófanes"³⁸. Resultaría así que Dios no es otra cosa que lo que se cambia en día y noche, en invierno y verano, en guerra y en paz. Esta visión panteísta del Dios de Heráclito ya había tenido un buen defensor en Zeller: "El sistema de Heráclito es, pues, el panteísmo más caracterizado; según este sistema, el ser divino, en virtud de la necesidad misma de su naturaleza, atraviesa las formas cambiantes de lo finito, y lo finito no existe más que por lo divino, lo cual es, en una unidad indivisible, la materia, la causa y la ley del mundo"³⁹.

Sea cual sea el origen inmediato de la teología heraclitiana, hay algo que podemos dar como un hecho cierto: que esta racionalidad que encontramos en el cosmos aparece vinculada al Logos. El fuego es el portador de la Inteligencia⁴⁰ y ésta es la fuente de la ley en el Todo⁴¹. El Logos es "la fórmula según la cual se realiza toda existencia"⁴², el sentido y el fundamento del mundo⁴³, "un aspecto de la operación del fuego"⁴⁴.

En el sustrato material, en la φύσις, radica una fuerza racional que gobierna todo (ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων⁴⁵; τὰ πάντα οἰακίζει Κεραινός)⁴⁶. En el primer fragmento tendríamos la concepción del piloto que aparecerá después en el mito del *Político* de Platón. En el segundo el uso mitológico de Κεραινός sería una concesión a la religión popular, para expresar el arma

³⁷ o. c. 148.

³⁸ o. c. 322. n. 55.

³⁹ o. c. trad. franc. I, 2. París, 1882, 137.

⁴⁰ Gomperz. o. c. II, 53.

⁴¹ cfr. K. FREEMAN, *The Presocratic-philosophy*, Oxford. 1946. 115-17.

⁴² GIGON. *Der Ursprung*. 201.

⁴³ FRÄNKEL. o. c. 474 ss.

⁴⁴ KIRK. o. c. 91.

⁴⁵ fr. 41.

⁴⁶ fr. 28.

de Dios⁴⁷. La originalidad de la teología de Heráclito ha consistido en unir la vida de la naturaleza y la del espíritu con vínculos que no se habrán de romper más⁴⁸, y en conceder a éste una función de gobierno sobre aquélla. En esto es precursor de Platón.

3. Anaxágoras. Diógenes de Apolonia

A lo largo de la filosofía presocrática se perfilan dos modos distintos de entender la entraña de la naturaleza. Φύσις para un filósofo griego primitivo no era sólo el sustrato originario de las cosas, sino su fuente, la energía originaria que las traía al ser. Por ello dotaron a este sustrato de vida propia, de alma e, incluso, de divinidad. La sustancia primordial era dinámica y creadora, capaz por sí sola de engendrar el mundo.

Pero pronto se va a contraponer el sustrato, considerado como elemento pasivo, al elemento activo que le mueve y fecunda. Es entonces cuando surge el problema de buscar otra ἀρχή que no desplazara a la primera, pero que fuera causa, αἰτία, de que en este sustrato se produjera el φῦναι. La contraposición de ambos elementos se remonta a Jenófanes y se prolonga en el Logos de Heráclito y en el Amor y el Odio cósmicos de Empédocles. No en otros precedentes hemos de buscar el origen del νοῦς de Anaxágoras⁴⁹. También éste se preocupó de buscar una causa, distinta de las *homeomerías*, que pusiera en marcha el movimiento del cosmos y, tal vez por un paralelismo con el hombre de honda raíz griega, encontró la Inteligencia⁵⁰.

Al tratar de precisar su naturaleza, los fragmentos, como en el caso de Heráclito, presentan matices un poco distintos. La inteligencia es infinita⁵¹, autónoma, sin mezcla, dueña de sí, eterna. Νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκράτες καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστιν⁵². 'Ο δὲ νοῦς, ὃς αἰεὶ ἐστι⁵³. Este ser con

⁴⁷ Cfr. GIGON. *Unter.* 145, Kirk. 386-391.

⁴⁸ GOMPERZ, II, 52.

⁴⁹ JAEGER. *o. c.* 161-2.

⁵⁰ Cr. "Die Theologie der Vorsokratiker" en *La notion de divin depuis Homère jusqu'à Platon*. Genève, 1954.

⁵¹ Recientemente Ch. MUGLER le ha negado este atributo REG. LXIX (1956) 246.

⁵² fr. 12, 18-20.

⁵³ fr. 14, 21.

existencia independiente, inteligente y poderoso, sugiere una inteligencia espiritual⁵⁴. Pero por otra parte es la más sutil de todas las cosas, λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων και καθαρότατον⁵⁵; νοῦς δὲ πᾶς ὁμοῖος ἔστιν και ὁ μείζων και ὁ ἐλάττων⁵⁶. La contraposición de los dos grupos de fragmentos nos muestra que si Anaxágoras, siguiendo la analogía de la inteligencia humana, ha dado a su principio carácter de personalidad, lo ha relacionado también con las fuerzas y las sustancias impersonales, que hacen de él el más sutil y el más puro de los seres, el ser cuya inmaterialidad, sin desaparecer, llega al último grado⁵⁷. Es un principio muy semejante al Amor y al Odio de Empédocles⁵⁸. "Pues si el agente que llama en su ayuda no es completamente inmaterial, tampoco es completamente material; si no es materia vulgar, tampoco es divinidad"⁵⁹. Anaxágoras, por tanto, se habría quedado a medio camino. Al definir el ser de este nuevo principio no se acabó de decidir entre la materialidad y la espiritualidad. Por eso ha sido llamado por Bailey "mindstuff", mezcla de inteligencia y materia⁶⁰.

Tampoco llegó a las últimas consecuencias al determinar la actuación de la Inteligencia en el mundo. El Νοῦς posee conocimiento, (γνώμην περὶ παντός πᾶσαν ἴσχει... πάντα ἔγνω νοῦς)⁶¹ y poder, (ἰσχύει μέγιστον)⁶². Su intervención consiste en poner en movimiento las partículas primordiales (ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη)⁶³. Cuando éstas reciben el impulso se ordenan y surge el cosmos (πάντα διεκόσμησε νοῦς)⁶⁴. Prescindimos del proceso de la ordenación, lo cual se apartaría de nuestro propósito, para estudiar el sentido de la misma.

En su reciente artículo sobre Anaxágoras, al que ya nos hemos referido, Mugler apunta algo extraño: "Anaxágoras mismo da a su

⁵⁴ CAPELLE ha estado tentado de darle personalidad. *Neue Jahrbücher für das klas. Altertum*. Berlín. Leipzig. 1919, 184-5.

⁵⁵ fr. 12.

⁵⁶ *ibid.*

⁵⁷ ZELLER, o. c. 403 STENZEL. *Met.* 75-6. Freeman, 269.

⁵⁸ BURNET. o. c. 267-269. Sobre semejanzas y diferencias con Heráclito. Mugler. 364-67.

⁵⁹ GOMPERZ. I, 174; GIGON *La notion*, 165. Frente a ellos Mugnier cree que "Anaxágoras ha separado a Dios de la materia, estableciendo entre este y aquella una diferencia de naturaleza" o. c. 15, Nestle. 185.

⁶⁰ Cfr. C. BAILEY. *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford. 1928, 547, cfr. 40-1, 51-2.

⁶¹ fr. 12.

⁶² *ibid.*

⁶³ fr. 13.

⁶⁴ fr. 12.

agente cósmico, al lado de su eficacia física que transforma las homeomerías y libera las energías atadas, una inteligencia que orienta estas energías y dispone los fragmentos de las homeomerías siguiendo sus planes"⁶⁵. El texto que cita para fundamentarla ("la inteligencia conoce todas las cosas"⁶⁶) podría ser *teóricamente* una justificación. Cuando en una cosmología penetra la inteligencia, aparece como consecuencia *lógica* la teleología. Pero la lógica no es el mejor método para intentar comprender un proceso histórico. Anaxágoras podría haber llegado allí, pero no llegó. Esta es la opinión casi unánime desde la antigüedad. Platón, en el conocido pasaje del *Fedón*, nos habla de la decepción de Sócrates: "Marchaba, amigo, impulsado por esta admirable esperanza; después al avanzar en la lectura veo a un hombre que en nada usa de la inteligencia y que no establece ciertas causas para ordenar las cosas, sino que coloca como causas el aire, el éter, el agua y otras muchas cosas extrañas"⁶⁷. Y con él coincide Aristóteles⁶⁸: "Anaxágoras se sirve de la inteligencia como de una máquina para la formación del mundo (μηχανῆ χρηται τῷ νοῦ πρὸς τὴ κοσμοποιίαν), y cuando se siente apurado para explicar por qué causa algo existe necesariamente, la hace intervenir; pero en los otros casos pone como causa de las cosas que llegan al ser todo menos la inteligencia". Como el autor dramático que al llegar una escena de acción insoluble hace bajar a Dios en la máquina de la tramoya, Anaxágoras ha incluido la inteligencia en la génesis del mundo, pero no ha sabido atribuirle una finalidad verdadera. "La inteligencia, dice Zeller, separa las sustancias, pero lo hace de modo mecánico, por el movimiento en torbellino que produce; todo lo demás resulta de éste primer movimiento, según leyes mecánicas, y la inteligencia no interviene más que como un "deus ex machina"⁶⁹.

El Noῦς de Anaxágoras es un principio físico dotado de inteligencia y de poder. En el mundo tiene la función de dar el primer impulso al torbellino cósmico, pero lo hace sin ningún *telos*. Este es un concepto que pertenece especialmente al círculo socrático y Anaxágoras no ha llegado a él⁷⁰.

⁶⁵ l. c. 369.

⁶⁶ fr. 12.

⁶⁷ *Fed.* 98b-c.

⁶⁸ *Met.* I, 4, 985a.

⁶⁹ o. c. 408 CAPELLE, 187, THEILER. 1-6, ROBIN. *La pensée gr.* 152, GOMPERZ, 175-6.

⁷⁰ GIGON. "Zu Anaxagoras". *Philologus.* XCI (1936), 41.

Diógenes de Apolonia, cuyo pensamiento ha sido valorado no hace mucho tiempo, ha venido a significar el eslabón que une el pensamiento cosmológico de Anaxágoras con el de Sócrates y Platón. Debemos a la notable obra de Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*⁷¹, el mejor estudio sobre su doctrina teleológica. Diógenes, siguiendo la segunda línea física que apuntábamos antes, busca el origen de la naturaleza en un doble principio: un elemento material, que toma de Anaxímenes, y un elemento eficiente, tomado de la Anaxágoras: la Inteligencia. Καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἄηρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τοῦτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν· αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφίχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι⁷². Οὐ γὰρ ἄν, φησὶν, οἷόν τε ἦν οὕτω δεδάσθαι, ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν· καὶ τὰ ἄλλα, εἴ τις βουῖται ἐννοεῖσθαι, εὐρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα⁷³.

Indudablemente el pensamiento griego ha alcanzado la teleología del bien, realizada por la inteligencia. Diógenes ha sacado las últimas consecuencias. Con ello ha sido el inmediato precedente de Sócrates y Platón, que pensaban que la Inteligencia divina es la que ordena todo del mejor modo posible⁷⁴.

4. Sócrates

Pocos problemas han apasionado tanto en el último siglo a la filología clásica como la valoración de las fuentes de la biografía de Sócrates. El Sócrates de Platón es tan distinto del de Jenofonte, del de Aristófanes y del de Aristóteles, que se veía la necesidad de justipreciar cada uno de estos testimonios para alcanzar un punto de referencia seguro. Naturalmente, una búsqueda tan apasionada como ésta y con unos elementos de juicio tan dispares, había de conducir a profundas divergencias. Para unos, Platón idealiza a Sócrates y hay que atenerse al buen sentido de Jenofonte para precisar su personalidad; para otros las pocas luces de éste no le habrían

⁷¹ Zürich. Leipzig. 1925, 6-36. BURNET. 355-8; GOMPERZ. 298-303.

⁷² fr. 5.

⁷³ fr. 3.

⁷⁴ *Fed.* 97c. τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτη ὅπη ἂν βέλτιστα ἔχη.

permitido comprender la grandiosa figura del maestro. Por fin se recurría a Aristóteles como espectador más lejano e imparcial o a la caricatura de Aristófanes, para buscar en ella lo que haya de verdad. Después de tanto esfuerzo, aún no se ha llegado a una respuesta definitiva y, tal vez, la actitud del historiador actual deba ser tratar de valorar todos y cada uno de los testimonios y armonizarlos, lo más orgánicamente posible, para que la personalidad de Sócrates y su magisterio no pierdan nada de su riqueza⁷⁵.

Prescindimos del estudio del pensamiento socrático y sólo intentamos buscar en su teología los precedentes del Demiurgo de Platón. Para un intento semejante el uso del testimonio platónico resulta por demás inseguro. Lo socrático y lo platónico, en los diálogos de juventud y en los primeros de madurez, no se pueden separar matemáticamente. Ello nos obliga a contar con el testimonio de Jenofonte.

En el libro I de las *Memorables* intenta contestar a las acusaciones de impiedad y de corrupción de la juventud hechas a Sócrates ante el tribunal. Siguiendo este pensamiento, en el capítulo cuarto reproduce una conversación sostenida entre éste y Aristodemo, ateniense que no rendía culto a los dioses ni tenía fe en ellos. El razonamiento parte de una pregunta significativa: ¿Cuáles son los hombres que admiras más? Aristodemo responde: Homero, Melanipe, Policeto y Zeuxis. Todos ellos han sido admirables artistas, pero más admirable es aún, argumenta Sócrates, el artista que ha hecho los vivientes. En ellos observamos que todo está dispuesto para su bien, ἐπ' ὠφελείᾳ προσθεῖναι⁷⁶. Cada uno de sus órganos tiene una finalidad determinada, lo cual sólo se explica porque han sido organizados según los criterios de la razón (τὰ ἐπ' ὠφελείᾳ γινόμενα γνώμης ἔργα εἶναι)⁷⁷ porque son obra de un gran Artesano sabido y amante de los seres vivos⁷⁸. Ταῦτα οὕτω προνοητικῶς πεπραγμένα ἀπορεῖς πότερα τύχης ἢ γνώμης ἔργα ἐστίν; οὐ μὰ τὸν Δι' ἔφη, ἀλλ' οὕτω γε σκοπούμενῳ πάνυ ἔοικε ταῦτα σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζῴου τεχνήματι.

En el capítulo IV, 3 del mismo libro, volvemos a encontrar otro

⁷⁵ Una excelente crítica de fuentes sobre la vida, la persona y las enseñanzas de Sócrates. cfr. V. de MAGALHÃES-VILHENA. *Le probleme de Socrate*.

⁷⁶ l. c. 5.
y *Socrate et la légende platonicienne*. París, 1952.

⁷⁷ l. c. 4, cfr. 8-9.

⁷⁸ 6-7.

pasaje digno de notarse. Se trata también de un diálogo entre Sócrates y Eutidemo. Aquél intenta demostrale a éste la existencia de Dios mediante sus obras maravillosamente organizadas según un plan providencial (τοῦτο, ἔφη, προνοητικόν⁷⁹) y en orden al bien del hombre (πάντα ὅσα ὠφελείας ἕνεκα ἀνθρώπου κατασκευάζοντα⁸⁰). Este ser es el que ha fabricado y gobierna todo el cosmos⁸¹: ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάπτων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἔστι.

En ambos pasajes queda claramente expuesta la teleología del bien realizada por la inteligencia. La estrecha paridad entre el hombre y el mundo no puede menos de conducir a la conclusión de que el orden y la finalidad que hay en ellos se debe a una inteligencia que obra por el bien humano, que es el centro de la especulación socrática. Οἶσθαι οὐ χρὴ καὶ τὴν ἐν <τῷ> παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ἦ, οὕτω τίθεσθαι.

Si comparamos este texto con el del *Fed.* 97c, anteriormente citado, y con el de Diógenes de Apolonia⁸², podemos llegar a la misma conclusión a que Theiler llegó haciendo estas comparaciones con unos textos del *Filebo*⁸³: que ambos testimonios, el de Jenofonte y el de Platón, se remontan como fuente común a Diógenes. Esta conclusión parece estar ya adquirida después del libro de Theiler; lo que no se ha explicado aún es el camino intermedio por el que esta influencia ha llegado a ambos. Es aquí donde se plantea el problema de los precedentes socráticos del Demiurgo.

El estado actual de opinión no es ni mucho menos unánime ante estos datos. Que los textos tenían algo que ver con la filosofía presocrática ya fue señalado por Zeller y, especialmente, por H. Maier en su gran obra sobre Sócrates, pero sin decidirse por Diógenes de Apolonia, Arquelaos u otros discípulos de Anaxágoras⁸⁴. Respecto de Sócrates cree que limitó sus especulaciones al campo moral y que, para él mismo, la teleología era "la plenitud de la personalidad individual, sin darla trascendencia cósmica"⁸⁵. El argumento definitivo que encuentra para ello es el silencio que sobre este problema

⁷⁹ IV, 3, 6.

⁸⁰ *ibid.* 7.

⁸¹ 13.

⁸² fr. 5.

⁸³ *o. c.* 20, 21.

⁸⁴ *Socrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung.* Tübingen, 1913, 431-2.

⁸⁵ *o. c.* 434.

guardan los primeros diálogos socráticos y el carácter que la teleología tiene en Antístenes. Siguiendo el mismo camino, Theiler considera "descartado" que Sócrates se preocupara, de estos problemas⁸⁶.

Un año antes H. Gomperz, en un trabajo bien documentado, que publicó en *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, llegaba a conclusiones opuestas. La estrecha relación entre los textos de las *Memorables*, I, 4 ss.; IV, 3 ss., de los diálogos platónicos *Fed.* 97b ss., *Rep.* 596c ss., 530a, y Eurípides, *Suppl.* 201 ss., muestra que existe una línea de pensamiento que se encuentra en los socráticos, cuyo origen hay que situar en Sócrates mismo⁸⁷.

Festugière ha dedicado también especial atención a este pasaje de las *Memorables*. Sin llegar a atribuir absolutamente la paternidad a Sócrates, insiste en que no debemos perder de vista el papel que éste haya podido jugar en la transmisión de la teleología a los socráticos. "En este trabajo de elaboración la parte de Sócrates puede haber sido bastante grande, pero la verdadera enseñanza de Sócrates, lo mismo que su verdadera religión, permanece para nosotros, como es sabido, en el misterio"⁸⁸.

Finalmente, para completar esta visión general sobre las interpretaciones que han merecido los textos que comentamos, hemos de citar el comentario de O. Gigon al libro I de las *Memorables*. Con especial escrupulosidad estudia la doctrina del capítulo cuarto, pero no estudia a fondo los precedentes. Para él, tres elementos habrían originado la concepción teleológica: la introducción del *nous* de Anaxágoras en el cosmos y su elaboración por obra de Diógenes, la consideración popular de que el hombre obra siempre con un fin, y la tendencia hacia éste siguiendo una escala de valores. "Para nosotros es seguro que Jenofonte encontró ya materiales preparados. Quién los ha preparado no lo sabemos"⁸⁹.

Si ante algunos aspectos del problema socrático, como el que ahora intentamos abordar, adoptáramos una actitud radical y estricta, tendríamos que reconocer con Gigon que no sabemos nada. Pero, donde falla la seguridad, no suele faltar un margen para la probabili-

⁸⁶ o. c. 50 n. 3.

⁸⁷ *Die Anklage gegen Sokrates in ihrer Bedeutung für die Sokratesforschung* n. 5. 148-151. Esta identificación ha sido aceptada por Stenzel. *R. E.* 1927. s. v. *Sokrates*. p. 849. "der eigentliche Begründer der *Teleologie* in der *Betrachtung der Welt*".

⁸⁸ *Rev.* II, 78, cfr. 81 y Diès. *Introd. Filebo*. Col. Univ. Franc. XXXI.

⁸⁹ *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*. Basel, 1953.

dad, para la hipótesis verosímil. Hay dos hechos de los que podemos partir: que Sócrates, al menos en su juventud, se preocupó por los problemas físicos y que lo más sustancial de su mensaje fue lo ético.

Aristófanes, en las *Nubes*, confunde a Sócrates con un hombre dado a la contemplación de los meteoros y hábil en argumentos sofisticos. La exageración que se da en toda caricatura suele encerrar siempre un fondo de verdad: en nuestro caso tal vez que Sócrates se preocupó de la naturaleza. En este sentido no podemos aceptar el argumento *ex silentio* que Maier quiere sacar de los diálogos socráticos. En los diálogos menores, ciertamente no encontramos referencia alguna a ello, pero en el *Fedón* que, según la cronología aceptada es uno de los primeros de la época de madurez, Platón nos presenta a Sócrates preocupado por estas cuestiones⁹⁰. Ἐγὼ γὰρ... νέος ὦν θαυμαστώσ ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν. Sin dar a este relato un pleno valor histórico, del cual creemos que carece, aceptamos, como en el caso de Aristófanes, que en la motivación del relato hay una vieja afición de Sócrates por la φύσις.

El segundo hecho de que hemos partido ofrece una mayor seguridad. Nadie ha negado a Sócrates este carácter. Cuando recorría las palestras o los talleres de Atenas con el único afán de descubrir a cada hombre su propio ser, no buscaba en último término otra cosa que enseñar el camino de la virtud y de la felicidad. Aristóteles, prescindiendo tal vez de la primera etapa de su pensamiento, nos dice: Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν⁹¹.

Si todo gira en torno al hombre, si la filosofía es antropología y religión, camino del propio descubrimiento y del cumplimiento de la vocación de Dios, no sería muy arriesgado pensar que Sócrates, indudable conocedor de las concepciones cosmológicas de Anaxágoras y Diógenes, hubiera usado éstas como medio para fundamentar sus especulaciones éticas, como "producto accesorio de sus investigaciones morales", en frase de Zeller⁹². Y Tovar comenta: "La razón lo rige todo, el mundo tiene un curso reglado, no va al azar, como ya parece había dicho Heráclito el Oscuro. La razón humana

⁹⁰ *Fed.* 96a.

⁹¹ *Met.* I, 6, 987bl.

⁹² *o. c.* trad. franc. III. 128.

tiene una correspondencia en una razón que gobierna el mundo "Toda causa verdadera es inteligencia o mejor: *inteligencia* y *causa* no son sino uno y lo mismo". Todo es movido diríamos en términos más modernos, por una causa final. El sumo bien platónico no es sino la coronación de este anhelo socrático, que no logró una forma precisa en el Maestro, pero que es la escala por donde se levanta al monoteísmo y a la idea de providencia. La causa final es el bien, y domina todos los campos, en la estética, como en la moral y en la física"⁹³.

Un fundamento de ésta hipótesis podemos encontrarla en el sentido mismo que presenta la teología en los textos de las *Memorables*. La finalidad que persigue la Inteligencia divina no es el bien, como transeñencia de las cosas que encontramos en la *República*, ni la realización del modelo eterno del *Timeo*, sino el hombre. La teleología es providencia de Dios sobre el hombre. El sol y la luna, el agua y el fuego, todo lo ha hecho Dios para éste⁹⁴. Οὐ γὰρ καὶ τοῦτ', ἔφη ὁ Σωκράτης, φανερόν ὅτι καὶ ταῦτα ἀνθρώπων ἕνεκα γίνονται τε καὶ ἀνατρέφεται. Esto concuerda con la *Apología* de Platón⁹⁵.

Resultaría entonces que los esquemas teleológicos de Diógenes, no sólo no los ha desconocido Sócrates, sino que se ha servido de ellos para sus doctrinas éticas y teológicas. Esta φρόνησις eterna que todo lo gobierna para el hombre es un δημιουργός, un δαίμων divino, "la más alta divinidad"⁹⁶. Sócrates asistirá a los actos religiosos públicos, sacrificará a las divinidades tradicionales⁹⁷. No ha querido desarraigarse de la vieja fe, pero ha intentado explicarla; hallar bajo las formas míticas la verdadera fe de Dios, de un Dios que le habla y le encamina "dándole una vocación"⁹⁸.

Este aspecto, en el que se ha reparado poco, viene a completar la interesante visión que Tovar nos ha dado del arraigo socrático. Arraigo, ciertamente, pero no resignación. El ha creado una nueva ética y, con ello, los comienzos de una nueva teología y de una es-

⁹³ *Vida de Sócrates*. 338.

⁹⁴ *Mem.* IV. 3 ss.

⁹⁵ *Apol.* 41c-d. ἀληθές, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι, οὐδὲ ἀμελείται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα.

⁹⁶ GOMPERZ. *l. c.* 151 ss..

⁹⁷ En IV, 3, 12 hay un uso indiferente de οἱ θεοὶ y ὁ θεός, muy semejante al que encontramos en el *Timeo* y que, seguramente, tiene una explicación semejante: bajo las formas religiosas tradicionales, se alumbraba una nueva divinidad.

⁹⁸ *Apol.* 33c, 37c.

piritualidad⁹⁹. "Yo creo, decía Sócrates a los jueces, que en la ciudad no teneis un bien mayor que mi servicio a Dios"¹⁰⁰.

En resumen pudiéramos decir que no sabemos nada seguro sobre la teleología socrática, tan estrechamente vinculada a su pensamiento ético y teológico. Sin embargo, los textos apuntan a algo verosímil. Una hipótesis de trabajo que bien merece una especial investigación. Por nuestra parte, sólo intentábamos presentarla para indicar que es posible que Sócrates signifique una continuidad entre el pensamiento teleológico de los fisiólogos y Platón. La Inteligencia divina ordenadora, que se ha ido perfilando en el pensamiento presocrático, habría encontrado en el propio Sócrates un continuador y el precedente más inmediato de la teología platónica del Demiurgo.

⁹⁹ BONITZ. *Platonische Studien*. Berlin. 1986. 233-35, GOMEZ, II, 293-296.

¹⁰⁰ *Apól.* 30a.

CONCLUSION

En nuestro estudio hemos intentado acompañar de cerca a Platón en el proceso de su pensamiento teológico sobre el Demiurgo, el Dios-Artesano del mundo. Y hemos adquirido, por fin, una perspectiva desde la que se pueden resumir los principales resultados.

1. A partir de los diálogos de madurez se va perfilando en el pensamiento teológico de Platón un nuevo concepto de la divinidad. Es la Inteligencia divina, que fabrica y gobierna el mundo y posee ciertos rasgos personales.

2. El nombre que recibe preferentemente este nuevo Dios es "Demiurgo", término con el que se significaba una acción de gobierno y fabricación del mundo, según los viejos empleos del término para "artesano" y "gobernante". Posiblemente en este uso específico de los diálogos de la última época hemos de ver un significado nuevo —"Dios-Artesano"—, acuñado por Platón.

3. El mundo ideal no es divino, sino puramente óntico. En ningún momento del proceso de creación de las ideas y de la idea de Bien, fueron identificadas éstas con el Demiurgo, ni con sus pensamientos. Las ideas no son más que el paradigma, que el divino Artesano sigue en su acción cósmica, el proyecto de bien que persigue al formar y gobernar el Todo teleológicamente.

4. La obra del Demiurgo es el cosmos: el macrocosmos y el microcosmos. Fabrica el cuerpo y el alma del mundo, el cuerpo y el alma del hombre. En esta última empresa se ayuda de los "dioses engendrados", subordinados a él. El Demiurgo se distingue del Alma del mundo. Mientras aquél es trascendente y eterno, ésta es immanente al mundo y engendrada en el tiempo.

5. Al lado del Demiurgo aparecen, además, las divinidades astrales, vivificadas por el Alma del mundo que las diviniza. Así surge una religión cósmica de fecundo porvenir en la antigüedad tardía. A esta religión corresponde una espiritualidad nueva. El hombre debe ordenar su interior y vivir en la justicia imitando los movimientos

regulares de los astros, que, a su vez, le elevan hasta la Inteligencia divina que les gobierna.

6. Platón en esta nueva concepción de la divinidad culmina una línea de pensamiento que hay que hacer arrancar de Jenófanes y está jalonada por el *Logos* de Heráclito, el *Nous* de Anaxágoras y Diógenes de Apolonia y el Dios de Sócrates que gobierna el mundo providentemente.

BIBLIOGRAFIA

De la numerosa bibliografía sobre la vida y la obra de Platón, incluimos solamente aquí los libros más o menos directamente relacionados con su teología y que nos han servido para elaborar nuestro trabajo.

- ALLINE, H.: *Histoire du texte de Platon*. París, 1915.
- ANDERSON, F. B.: "A note on the Timaeus of Plato" *CW*, XL (1947), 133-4.
- APELT, O.: *Platonische Aufsätze*. Leipzig, 1912.
- AST, F.: *Lexicon Platonium*. Leipzig, 1825-38.
- BAEUMKER, C.: *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*. Münster, 1890.
- BARTH, H.: *Die Seele in der Philosophie Platons*. Tübingen, 1921.
- BAUDRY, J.: *Le problème de l'Origine et de l'Eternité du Monde*. París, 1931.
- BENGTSON, H.: *Griechische Geschichte*. München, 1950.
- BIDEZ, J.: *Eos ou Platon et l'Orient*. Bruxelles, 1945.
- BIGNONE, E.: "Il pensiero platonico e il Timeo", en *Studi sul pensiero antico*. Napoli, 1928.
- BOLL, F.: *Sphaera*. Leipzig, 1903.
— *Sternglaube und Sterndeutung*. Leipzig-Berlín, 1926.
- BOYANCE, P.: *Le culte des Muses chez les Philosophes Grecs*. París, 1937.
- BONITZ, H.: *Platonische Studien*. Berlín, 1886.
- BOUSOULAS, N.-I.: *L'être et la composition des mixtes dans le "Philèbe" de Platon*. París, 1952.
- BOVET, P.: *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues*. Genève, 1902.
- BREMOND, A.: "De l'âme et de Dieu dans la philosophie de Platon". *Archives de Philosophie*, II (1924); 372-404.
- BROCHARD, V.: *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Trad. esp. Buenos Aires, 1945.
- BROECKER, W.: "Plato über das Gute". *Lexis*, II (1952); 47 ss.
- BROMMEZ, P.: *Εἶδος et ἴδεα. Etude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon*. Assen, 1940.
- BURNET, J.: *Greek Philosophy, I. Tales to Plato*. London, 1932.
— *Early Greek Philosophy*. London, 1948.
- BURY, R. G.: *The Symposium of Plato*, edited with Introduction, Critical Notes and Commentary. Cambridge, 1932.
- CAILLEMER, E.: *Demiurgoi*. Darenberg-Saglio. *Diction. des Antiq. greq. et romain*. II, 66-67.
- CAIRD, E.: *Die Entwicklung der Theologie in der griechischen Philosophie*. Trad. alemana. Halle, 1909.
- CAMP J. VAN-CANART, P.: *Le sens du mot θεῖος chez Platon*. Louvain, 1956.
- CAPELLE, W.: "Anaxagoras". *Neue Jahrbücher für das klas. Altertum*. Berlín-Leipzig, 1919; págs. 81-102, 169-198.

- "Älteste Spuren der Astrologie bei der Griechen". *Hermes*. LX (1925); 373 ss.
- CHANTRAINE: "Le divin et les dieux chez Homère", en *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*. Genève, 1954.
- CHERNISS, H.: "On Plato's Republic, X, 597 B". *American Journal of Philology*. LIII (1932); 233 ss.
- *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore, 1955.
- CHIAPPELLI, A.: *Della interpretazione panteistica di Platone*. Firenze, 1881.
- CHICOTT, C. M.: "The Platonic theory of evil." *Class. Quart.* (1923); 27-31.
- CONFORD, F. M.: *Plato's Theory of Knowledge*. London, 1935.
- *Plato's Cosmology*. London, 1937.
- *Principium Sapientiae. The Origins of Greek philosophical thought*. Cambridge, 1952.
- "Plato's Cosmogony (Timaeus 27 D ss.)". *Class. Quart.* IX (1959); 17-22.
- COUTURAT, L.: *De Platonis Mythis*. Paris, 1896.
- DEICHMANN, D.: *Das Problem des Raumes in der griechischen Philosophie bis Aristoteles*. Halle, 1893.
- DEMOS, R.: "Plato's idea of the good." *Philosophical Review*. (1927); 245 ss.
- DIELS, H.-KRANZ, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, I-II, 1954; III, 1952a.
- DIÈS, A.: *Autor de Platon*. Paris, 1927.
- *Platon*. Paris, 1930.
- *La définition de l'être et de la nature des idées dans le Sophiste*. Paris, 1932.
- "Le Dieu de Platon", en *Recueil d'études de philosophie offert à Mgr. Mansion*. Louvain, 1955; 61-67.
- DOODS, E. D.: *The Greek and the Irrational*. Berkeley, 1951.
- EDELSTEIN: *The function of the Myth in Plato's Philosophy*. *Jour. Hist. of Ideas* X (1949); 463 ss.
- ELSE, G. F.: "God and Gods in early Greek Thought." *Trans. and Proc. of Amer. Philol. Ass.* LXXX (1949); 24 ss.
- FESTUGIÈRE, A. J.: *L'idéal religieux des grecs et l'Evangile*. Paris, 1932.
- *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris, 1936.
- *La révélation d'Hermès Trimégiste*, II. Paris, 1949.
- "Platon et l'Orient." *Revue de Philologie*, XXI (1947); 5-45.
- *Sokrates*. Trad. alem. Speyer, 1950.
- FIELD, G. C.: *The Philosophy of Plato*. Oxford, 1951.
- FOUILLÉE, A.: *La philosophie de Platon*. I-II. Paris, 1879.
- FRAENKEL, H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. New York, 1951.
- *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München, 1955.
- FRAILE, G.: *Historia de la Filosofía*. I. *Grecia y Roma*. Madrid, 1956.
- FRANK, E.: *Plato und die sogenannten Pythagoreer*. Halle, 1923.
- Recensión de Fr. Solmsen: *Plato's Theology*. *American Journal of Philology*. LXVI (1945); 92-96.
- FRAZER, J. G.: *The Growth of Plato's Ideal Theory*. London, 1930.
- FREEMAN-KATHELEEN: *The Presocratic Philosophers*. Oxford, 1946.

- FRIEDEMANN, H.: *Platon, seine Gestalt*. Berlín, 1914.
- FRIEDLAENDER, P.: *Platon. Eidos, Paideia, Logos*. Berlín-Leipzig, 1928, 1954.
— *Die platonischen Schriften*. Berlín-Leipzig, 1930, 1957.
- FRUTIGER, P.: *Les mythes de Platon*. París, 1930.
- GADAMER, H. G.: *Platos dialektische Ethik*. Leipzig, 1931.
- GAUSS, H.: *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*. Bern., 1952 ss.
- GENTILE, M.: *La Metafisica presofistica*. Padova, 1939.
- GIGON, O.: *Der Ursprung der griechischen Philosophie*. Basel, 1945.
— *Untersuchungen zur Heraklit*. Leipzig, 1935.
— "Zu Anaxagoras." *Philologus*. XCI (1936); 1-41.
— *Sokrates*. Bern, 1947.
— *Platon*. Bern, 1950.
— *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*. Basel, 1953.
- GILBERT, O.: *Griechische Religionsphilosophie*. Leipzig, 1911.
- GILSON, E.: *Dios y la Filosofía*. Trad. españ. Buenos Aires, 1945.
- GOLDSCHIMDT, V.: *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*. París, 1947.
— *La Religion de Platon*. París, 1949.
— "Theologia." *REG.* (1950); 20-42.
- GOMPERZ, T.: *Griechische Denker*. I-II. Leipzig, 1903.
- GOULD, J.: *The development of Plato's Ethics*. Cambridge, 1955.
- GRASSI, E.: *Il problema della metafisica platonica*. Bari, 1932.
- GREENE, G. CH.: *Scholia Platonica. Hauerfordiae*. 1938.
- GRESSMANN, H.: *Die hellenistische Gestirnsreligion*. Leipzig, 1925.
- GRUBE, G.: "The composition of the World Soul in Timaeus 35 a-b." *Class. Philol.* (1932); 86.
- GRUPPE: *Das kosmische System der Griechen*. Berlín, 1851.
- GUBBELS, L.: *De Godsdiens in de Staat van Platos Wetten*. Nimega, 1954.
- GUEROUULT, M.: "Le Xe. livre des Lois et la dernière forme de la physique platonicienne." *REG.* XXXVII (1924); 27-78.
- GUNDEL, W.: *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*. Giessen, 1914.
- GUNNAR, W. R.: "Plato's Belief in God", en *Platonica Selecta*. Upsala, 1956.
- HACK, R. K.: *God in Greek Philosophy to Time of Socrates*. Princeton, 1931.
- HACKFORTH, R.: "Plato's Theism." *Class. Quart.* XXX (1936); 4-9.
— *Plato's examination of Pleasure*. Cambridge, 1945.
- HARDIE, W. F. R.: *A Study in Plato*. Oxford, 1936.
- HEIDEGGER, M.: *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el Humanismo*. Trad. españ. Santiago de Chile, 1953.
- HEINIMANN, F.: *Nomos und Physis*. Basel, 1945.
- HERMIAE ALEXANDRINI *In Platonis Phaedrum scholiae*. Ed. P. Courreur. París, 1901.
- HERTER, H.: "Gott und Welt bei Platon. Eine Studie zum Mythos des Politikos." *Bonn. Jahrb.* CLVIII (1958); 106-107.
- HISCHBERGER, J.: *Geschichte der Philosophie*. I. *Altertum und Mittelalter*. Freiburg, 1949.

- HOFFMAN, E.: *Platon*. Zurich, 1950.
 — *Platonismus und Mystik in Altertum*. Heidelberg, 1935.
 — "Platons Lehre von der Weltseele." *Jarbuch des Vereins Schweizerischer Gymnasiallehrer*. (1955); 187-211.
- JAEGER, W.: *Aristoteles*. Trad. españ. México, 1946.
 — *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. II. México, 1954.
 — *Teología de los presocráticos*. Trad. españ. México, 1952.
- KERENYI, K.: "Astrologia Platonica." *Archiv für Religionwissenschaft*. XII (1923/4); 245 ss.
- KERN, O.: *Die Religion der Griechen*. I-II. Berlín, 1926-1935.
- KERSCHENSTEINER, J.: *Platon und der Orient*. Stuttgart, 1945.
- KIRK, G. S.: *Heraclitus. The Cosmic Fragments*. Cambridge, 1954.
- KLIMEK, P.: *Die Gespräche über die Gotheit in Xenophons Memorabilien*. Breslau, 1918.
- KRUEGER, G.: *Einsicht und Leidenschaft. Das Wessen des platonischen Denkens*. Frankfurt, 1939.
- KRISCHE, A. B.: *Die theologischen Lehren der griechischen Denker*. Göttingen, 1840.
- KUCHARSKI, P.: *Les chemins du savoir dans les dernières dialogues de Platon*. París, 1949.
- LAGRANGE, M.: "Platon théologien." *Revue Thomiste*. IX (1926); 189-218.
- LEISEGANG, H.: *Die Platons Forschung der Gegenwart*. Karlsruhe, 1929.
 — "Platon", en Pauly-Wissowa. *R. E.* XX, 2, 1950; 2342-2537.
- LEWIS CAMPBELL, R.: *The Sophistes and Politicus of Plato*, with revised Text and English Notes. Oxford, 1867.
- LITSENBURG, P. J. G. M.: *God en het goddelijke in den dialogen van Plato*. Utrecht, 1954.
- LODGE, R. C.: *Plato's Theory of Ethics*. London, 1950.
 — *The Philosophy of Plato*. London, 1956.
 — "The Platonic Highest Good." *Philos. Rev.* XXXVI. (1927); 427-535 ss.
- LOENEN, J. H. M. M.: *De Nous in het systeem van Plato's philosophie*. Amsterdam, 1951.
- LORIAUX, R.: *L'être et la forme selon Platon*. Bruges, 1955.
- LUTOSLAWSKY, W.: *The Origin and Growth of Plato's Logic*. London, 1897.
- MAIER, H.: *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen, 1913.
- MANNO, A.: *Il Teismo di Platone*. Napoli, 1955.
 — *Sul rapporto fra le idee e Dio in Platone*. Napoli, 1958.
- MARIAS, J.: *Historia de la Filosofía*. Madrid, 1952.
- MARCK, S.: *Die Platonische Ideenlehre in ihren Motiven*. München, 1912.
- MARTIN, T. H.: *Etudes sur la Timée de Platon*. II. París, 1857.
- MCLENDON, H. J.: "Plato without God". *Journ. Relig.* XXXIX (1959); 88-102.
- MEAUTIS, G.: *Platon vivant*. París, 1950.
- MEYER, H.: *Platon und die aristotelische Ethik*. München, 1919.
- MERKI, H.: *Ὁμοίωσις θεῷ, von den platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*. Freiburg, 1952.

- MORE, P. E.: *The Religion of Plato*. Princeton, 1921.
- MOREAU, J.: *L'Ame du Monde de Platon aux Stoiciens*. París, 1939.
- MÜLLER, G.: *Studien zu den platonischen Nomoi*. München, 1951.
- MUGLER: "Le problème d'Anaxagore." *REG.* LXIX (1956); 314-376.
— *La physique de Platon*. París, 1960.
- MUGNIER, R.: *Le sens du mot θεῖος chez Platon*. París, 1930.
- NATORP, P.: *Platons Ideenlehre*. Leipzig, 1903.
— *Über Platons Ideenlehre*, Berlín, 1914.
- NEUGEBAUER, H.: *Platonische Mystik*. München, 1934.
- NESTLE, W.: *Vom Mythos zum Logos*. Stuttgart, 1940.
— *Griechische Religiosität vom Zeitalter des Perikles bis auf Aristoteles*. Berlín-Leipzig, 1933.
- NILSSON, M. P.: *Geschichte der griechischen Religion*. I. München, 1955.
— *Historia de la Religiosidad griega*. Trad. esp. Madrid, 1953.
- OHLKE, T.: "Platon und die Volksreligion". *Jahresbericht des philologischen Vereins*. (1923); 78-87.
- OLERUD, A.: *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*. Uppsala, 1951.
- ONIANS, R. B.: *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge, 1954.
- PARAIN, B.: *Essai sur le logos platonicienne*. París, 1942.
- PERLS, H.: *Platon, sa conception du cosmos*. New York, 1945.
- PETER, C. L. von: *Das Problem des Zufalls in der griechischen Philosophie*. Berlín, 1909.
- PETERICH, E.: *Die Theologie der Hellenen*. Leipzig, 1938.
- PETREMENT, S.: *Le dualisme chez Platon, les gnostics et les manichéens*. París, 1947.
- PLACES, E.: "Les dernières années de Platon." *L'Antiquité classique*. VII. (1938); 169-200.
- POHLENZ, M.: *Aus Platos Werdezeit*. Berlín, 1913.
- PROKLOS: *In Platonis Timaeum commentarii*. Ed. Diel. Leipzig, 1903-6.
- RAEDER, H.: *Platons philosophische Entwicklung*. Leipzig, 1905.
- REALE, G.: "A proposito di una ripresa dell'interpretazione teistica di Platone." *Rev. di Fil. neo-scolastica*. XLVIII. (1956); 193-239.
- REINHART, K.: *Platons Mythen*. Bonn, 1927.
- REVERDIN, O.: *La religion de la cité platonicienne*. París, 1945.
- REXINE, J. E.: *Religion in Plato und Cicero*. New York, 1959.
- RICH, N. M.: "The Platonic Ideas as the Thoughts of God." *Mnemosyne*. IV, VII (1954); 123-133.
- RITTER, C.: *Neue Untersuchungen über Plato*. München, 1910.
— *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehren*. I-II. München, 1910-1933.
— *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*. München, 1931.
— *Untersuchungen über Plato*. Stuttgart, 1888.
- RIVAUD, A.: "L'astronomie platonicienne." *Rev. d'histoire de la Philosophie*. (1928); 1-26.
- ROBIN, L.: *Platon*. París, 1938.

- *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris, 1928.
- *La pensée hellénique des origines à Epicure*. Paris, 1942.
- *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*. Paris, 1957.
- ROHDE, E.: *Psyche*. Trad. esp. México, 1948.
- ROSS, D.: *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, 1951.
- SAMBURSKY, S.: *The Physical World of the Greeks*. London, 1956.
- SCIACA, M. F.: *Platon*. Buenos Aires, 1959.
- SCHAERER, R.: *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*. Neuchâtel, 1944.
- SCHILLING, K.: *Platon. Einführung in seine Philosophie*. Wurzach, 1948.
- SCHÖFFER: "Demiurgoi." *R. E.* 4, 2. Stuttgart, 1901; 1856-1862.
- SCHUHL, P. M.: *Essai sur la formation de la pensée grecque*. Paris, 1949.
- *Etudes sur la fabulation platonicienne*. Paris, 1947.
- *L'oeuvre de Platon*. Paris, 1954.
- SEMP, J.: *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*. Cambridge, 1942.
- SHOREY, P.: "The idea of Good in Plato's Republic". *Studies in cl. philol.* I. (1895); 188 ss.
- *What Plato Said*. Chicago, 1934.
- "Summum Bonum." *Hastings' Encycl. of Religion and Ethichs.* XII. 44-48.
- *The Unity of Plato's Thought*. Chicago, 1903.
- SIMETERRE, R.: *Introduction a l'étude de Platon*. Paris, 1949.
- SIMON, J.: *Etudes sur la theodicée de Platon et d'Aristote*. Paris, 1939.
- SNELL, B.: *Die Entdeckung des Geistes*. Hamburg, 1948.
- "Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie." *Philol. Unters.* 29. Berlin, 1924.
- SOLSEM, F.: *Plato's Theology*. Ithaca, 1942.
- SOLERI, G.: "Le dottrine teologiche di Platone." *Rassegna di Science filosofiche.* XI. (1958); 1-30, 133-160.
- SOUILHE, J.: *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*. Paris, 1919.
- *Etude sur le terme δύναιμις dans les dialogues de Platon*. Paris, 1919.
- SPEISER, A.: *Ein Parmenideskommentar. Studien zur platonischen Dialektik*. Leipzig, 1937.
- STEFANINI, L.: *Platone*. I-II. Padova, 1932-35.
- STENZEL, J.: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates bis Aristoteles*. Breslau, 1917.
- *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles*. Leipzig, 1933.
- *Platon der Erzieher*. Leipzig, 1928.
- *Über zwei Begriffe der platonischen Mystik ΖΩΙΩΝ και ΚΙΝΗΣΙΣ*. Breslau, 1914.
- *Metaphysik des Altertums*. München-Berlin, 1931.
- STEWART, J. A.: *The Myths of Plato*. London, 1905.
- STÖCKLEIN, P.: "Über die philosophische Bedeutung von Platons Mythen." *Philologus*. Supp. XXX. 1937.
- STUMPF, K.: *Verhältniss des platonischen Gottes zur Idee des Guten*. Halle, 1869.
- TAYLOR, A. E.: *Plato, the Man and his Work*. London, 1937.

- A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, 1928.
- “The “polytheism” of Plato: an Apologia.” *Mind*. XLVII. (1938); 180-199.
- Varia Socratica*. Oxford. 1911.
- THEILER: *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*. Zürich, 1925.
- “Demiurgos.” *Reallexicon für Antike und Christentum*. III. Stuttgart, 1955; 694-711.
- TOVAR, A.: *Vida de Sócrates*. Madrid, 1947.
- Un libro sobre Platón*. Buenos Aires, 1956.
- ÜBERWEG, FR.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. I. *Die Philosophie des Altertums*. Berlín, 1926¹² 1920¹¹.
- ULASTOS, G.: “The Disorderly Motion in the Timaios”. *Class. Quart.* XXXIII. (1939); 71 ss.
- VANHOUTTE, M.: *Le méthode ontologique de Platon*. Louvain, 1937.
- VERDENIUS, W. J.: *Mimesis. Plato's doctrine of Imitation and its Meaning to us*. Leiden, 1949.
- “Platons Gottesbegriff” en *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*. Genève, 1954.
- VOGEL, C. J. DE: “Het christelijk scheppingsbegripp en de antieke wjsbegeerte.” *Philosophie*. XV. (1953); 409-423.
- WAHL, J.: *Etude sur le Parmenide de Platon*. París, 1951.
- WEERYS, E.: “Plato und die Heraklitismus.” *Philol. Supp.* XXIII. Leipzig, 1931; 1-84.
- WILAMOWITZ, U. VON: *Platon, Leben und Werke*. I-II. Berlín, 1919.
- Der Glaube der Hellenen*. Berlín, 1931.
- WINDELBAND, W., HEIMSOETH, H.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen, 1950¹⁴.
- WINDELBAND, W.: *Platon*. Stuttgart, 1901.
- WINSPEAR, A. D.: *The Genesis of Plato's Thought*. New York, 1956.
- WOLFF, H. M.: *Plato. Der Kampf ums Sein*. Berkeley, 1957.
- ZELLER, E.: *Die Philosophie der Griechen*.
- I. *Vorsokratische Philosophie*. Leipzig, 1889.
- II. *Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie*. Leipzig, 1889.
- ZUBIRI, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, 1944.
- ZÜRCHER, J.: *Das Corpus Academicum*. Paderborn, 1954.

INDICES

I. TEXTOS CITADOS DE PLATON

Apología

23 e: 81
27 d: 29
29 b: 111
30 a: 89, 217
33 c: 216
37 c: 216
41 c-d: 216

Banquete

186 d: 82
187 d: 81
188 d: 82
202 e: 29
204 c: 122
205 b-c: 81, 145
210 e: 93, 136
210 e-211 b: 96
211 b: 113, 122, 136
211 c: 96
211 d-e: 96
212 a: 96, 137
215 b: 80
219 a: 93
219 b: 122

Cármides

159 b: 91
160 c: 91
161 b: 91
162 e: 81
163 c: 91
164 b: 80
164 d: 91
174 d: 102
175 a: 82
175 e: 91

Carta VI

323 a: 173

Carta VII

323 d: 70

Cratilo

339 d: 25
387 d-388 e: 82
388 e-389 a: 82
389 b: 113, 122
390 a: 82, 122
390 b: 122
397 d: 29
399 d-400 b: 25
400 a: 25, 84, 177
400 b: 145
413 c: 112, 122
439 c-d: 94
440 a-c: 95

Critias

108 d: 185
118 d: 149

Eutidemo

280 b: 122
292 d: 80
300 e-301 a: 94
301 a: 113, 122

Eutifrón

	105 d: 122
	106 d: 122
5 d: 122	107 d: 29
6 d: 94	108 b: 29
6 e: 94, 113, 122	

*Fedro**Fedón*

	237 d: 123
62 d: 195	245 a: 175
74 a-b: 99	145 b: 174
74 d: 122	245 c: 53, 174
74 e: 122, 134	245 c-249 c: 49
74 e-75 a: 135	245 c-d: 175
75 a-b: 135	245 d: 53
75 b: 122	245 d-248 c: 49
75 c-d: 99	245 e: 173
76 d: 99	246 a: 23, 175
78 d: 97, 122	246 b-c: 53
79 d: 97	246 c: 53, 128
80 a-b: 97	246 c-d: 53
80 d: 87	246 d: 179
84 a-b: 98	246 d-e: 100
88 c: 170	246 e: 29, 53, 84, 86
95 e-99 a: 63, 125	246 e-e7 a: 179
96 a: 215	247 a: 84, 129, 191, 194
97 b: 214	247 c: 53, 93, 100
97 b-99 d: 28	247 c-d: 100
97 c: 23, 28, 30, 84, 85, 137, 144, 211	247 d: 84
98 a: 28, 84, 137	247 d-e: 100
98 b-c: 210	248 a: 84
99 a: 146	248 b: 100
99 b: 28, 137, 141, 148	249 c: 84, 129
99 c: 29, 137, 144	249 b-c: 52, 100
99 c-d: 29	250 a: 123
100 b: 122	250 b: 113, 123
100 c: 122	257 a: 185
100 c-d: 113, 135	265 a: 120
100 d: 123	265 e: 113, 123
101 c: 122	268 d: 54
102 b: 122	269 a: 57
103e: 122	269 c: 54, 57
104 b: 122	269 c-270 a: 55
104 c: 122	269 d: 58
104 d: 122, 123	269 e: 57, 58
105 a: 122	270 a: 57
105 b: 122	271 d: 58
	271 d-e: 56

272 d-273 e: 57
 273 e: 58
 279 b-c: 185

Filebo

16 c-e: 110, 119
 16 d: 123
 20 c: 109
 20 d: 109
 23 c: 125
 24 a: 158
 24 a-25 a: 35
 25 a-b: 25, 158
 25 b: 35, 123
 26 e: 35, 37, 145
 27 a: 145
 27 b: 35, 38, 146
 27 b-c: 35
 28 c: 38, 86
 28 d: 38, 69, 84, 146
 28 d-29 a: 36
 28 d-e: 146
 28 e: 38
 29 a: 148
 30 a: 32
 30 a-b: 36
 30 c: 38, 69, 84, 146
 30 c-d: 147
 30 d: 145
 39 b: 80
 48 a: 147
 54 c: 138, 148
 59 d-c: 81
 60 b: 109
 61 a: 109, 139
 64 e: 105
 64 e-65 a: 110
 65 a: 110, 120

Gorgias

452 c: 80
 453 a: 82
 455 b: 80
 466 e-467 a: 140

467 c: 122
 467 d: 135
 468 a: 135
 468 b: 136
 476 d-499 e: 144
 490 d: 140
 499 e: 136
 503 d-504 a: 81
 506 d: 113, 122
 506 d-e: 104
 517 d-e: 79

Hippias Mayor

248 d: 109
 289 d: 94
 289 d-e: 122
 292 c-d: 113
 292 d: 122
 293 e: 122
 294 a: 122
 294 c: 122
 298 b: 122
 300 a: 122
 303 a: 122

Laques

191 c: 112
 191 e: 122
 192 a: 93, 122
 192 b: 122
 199 c-d: 102
 219 c-d: 103
 219 d: 103
 220 b: 103
 221 d: 103

Leyes

628 c: 140
 630 c: 140
 630 e: 140
 631 b: 140
 631 b-d: 111
 705 c: 149

- 709 a-b: 168
 712 b: 185
 713 c: 29
 715 c-716 b: 197
 716 a: 199
 716 b-c: 197
 716 c-d: 198
 717 b: 29
 728 c-d: 140, 199
 729 a-734 e: 199
 738 d: 29
 746 c-d: 82
 761 c: 149
 821 a: 188
 821 b: 199
 821 e: 188
 822 a: 188, 190
 848 a: 80
 887 c: 38
 889 b: 39
 889 b-c: 39, 146
 889 c: 39
 889 c-c: 180
 890 b: 45
 890 d: 40, 85, 162, 186
 891 b-c: 40
 892 a: 69, 163
 892 a-b: 40
 892 b-c: 180
 892 c: 40, 44, 69
 893 c: 40
 893 d: 40
 893 e: 41
 894 a: 41
 894 b: 180
 894 d: 41, 180
 895 b: 44
 895 c: 41
 896 a: 41, 79
 896 b: 41, 44, 163
 896 c: 41, 43
 896 d-897 b: 42
 896 e: 166
 897 b: 45, 129, 176, 181
 897 e: 43
 898 a: 47
 899 a: 44
- 899 b: 44, 192
 899 b-c: 181
 902 b: 195
 902 e: 82, 84, 87
 903 b: 45, 87, 192, 194
 903 d: 81
 904 b: 86, 195
 904 c: 196
 904 c-e: 196
 906 a: 195
 906 c: 198
 906 d: 195
 907 c: 180
 920 d: 82
 920 e: 82
 921 d: 82
 963 c: 121
 965 c: 121
 966 e: 45, 84, 192
 967 a: 69, 175
 967 b: 192
 967 d: 84, 146
- Lisis*
- 217 b-d: 122
 217 d: 113
- Menón*
- 72 a: 122
 72 c: 94, 122
 74 d: 122
 88 e-89 a: 140
- Parménides*
- 130 a: 31
 130 b: 113
 130 c: 114
 130 d: 114
 132 b: 132
 132 d: 114
 135 a-c: 115
 149 e: 123
 150 a: 123

158 b: 123
159 e: 123
160 a: 123

Político

258 c: 119
262 b: 119
263 a: 119
268 d: 23
269 c: 84, 164
269 c-270 a: 166, 167
269 c-e: 84
269 d: 86, 162
269 d-270 a: 164
269 e: 86, 177
270 a: 83, 85
271 d: 29, 84, 194
271 d-e: 84, 180
272 e: 156, 159, 180, 191
273 b: 83, 86, 167
273 c: 86
273 d: 87
273 d-e: 159
273 e: 159
281 d: 147
281 e: 80, 148

Protágoras

312 b: 80
319 c: 80
320 c: 23
372 c: 82

República

269 e: 80
340 e: 80
346 a: 79
360 e: 80
370 d: 80
371 a: 80
373 b: 80
379 a: 186, 204
379 b: 89

392 a: 29
395 b-c: 82
396 a: 80
398 b-c: 80
399 c-d: 80
401 a-b: 81
401 c: 81
402 c: 123
406 c: 80
434 a: 80
434 d: 123
435 c: 123
468 a: 80
476 a: 113, 123
476 d: 113, 123
484 a-530 c: 105
484 c: 106
500 c: 196
500 d: 32
500 e: 123
501 b: 106, 138
505 a: 106, 108
505 e-506 a: 138
506 a: 106, 109, 138
506 d-e: 106
507 b: 106
507 c: 30, 83
508 a: 107, 125
508 e-509 a: 107
509 b: 47
510 b: 113, 123
510 d: 123
510 e: 127
511 a: 123
517 b-c: 108
517 c: 108
518 c: 93
519 b: 93
526 d-e: 108
527 d: 198
527 d-e: 93
529 a-e: 80
530 a: 30, 83, 214
530 c: 198
530 a-b: 108
533 d: 93
540 a-b: 138

548 a-b: 106
 562 b: 109
 596 a: 81
 596 b: 81
 596 b-d: 31
 596 c: 83, 214
 596 e: 31
 597 b: 31
 597 c: 31, 131
 597 c-d: 114
 597 d: 85, 130
 598 b: 180
 613 a: 196
 615 a: 129
 617 b: 195
 617 e: 29
 660 d: 29

Sofista

228 c: 123
 247 a: 123
 247 e: 115
 248 a: 63, 117, 125, 126
 248 c: 117
 248 d-49 b: 118
 249 a: 119
 250 c: 116, 118
 252 b: 123
 253 d: 119
 256 a: 160
 260 e: 123
 265 b: 34, 144, 163
 265 b-e: 34
 265 c: 34, 72, 84, 85, 145
 265 d: 84
 266 b: 34, 84, 85, 86, 162, 163

Teeteto

146 d: 80
 173 c-176 a: 154
 176 a: 196
 176 a-b: 166
 176 e: 123
 203 e: 123

Timeo

20 b: 173
 27 c: 173, 185
 27 d-29 b: 60
 28 a: 81, 123, 124
 28 a-b: 83
 28 b: 69
 28 c: 86, 130, 162, 177, 192
 28 b-c: 143
 29 a: 85, 87, 127, 162
 29 b: 123, 139, 162
 29 b-d: 23
 29 c: 87, 123
 29 c-d: 60
 29 d: 162
 29 d-31 a: 62
 29 e: 86, 120
 30 a: 84, 87, 130, 139, 161
 30 b: 162, 168, 178
 30 c: 84, 86, 130, 139, 147, 161, 162
 30 c-31 a: 139
 30 d: 84, 87, 120, 162
 31 a: 114
 31 b: 84, 86, 114, 147, 162
 31 b-32 c: 169
 32 b: 84, 162
 33 a-b: 169
 33 b: 169
 33 d: 86, 87, 147, 169
 34 a: 84, 162, 169, 171.
 34 a-b: 169
 34 b: 84, 162
 34 c: 84, 162, 169
 35 a: 162, 170
 36 b-d: 171
 36 d: 176
 36 d-37 a: 171
 36 e: 162
 37 a: 87, 127, 128,
 37 c: 86, 87, 129, 139
 37 d: 162
 37 e: 162
 38 c: 84, 161, 162
 38 c-d: 178
 39 b: 84

39 c: 190	49 e-50 a: 150, 155
39 e: 123, 162, 178	50 b-c: 150
40 a: 162	50 c: 123, 157
40 b: 178	50 d: 123, 151
40 c: 178	50 e: 151
40 d: 179	50 e-51 a: 150, 155
40 d-41 a: 185	51 a: 123, 157
41 a: 83, 86, 162	51 a-b: 151
41 a-d: 191	51 c: 123
41 b: 87, 147	52 a-b: 156
41 d: 86	52 c: 123
41 d-43 a: 193	52 d: 154, 157, 163
42 d: 196	52 e: 156
42 e: 192	52 e-53 b: 159
44 c-47 e: 19 3	53 b: 157, 158, 159, 162
44 e: 84	53 b-69 b: 84
45 b-47 c: 193	53 d: 152, 154
46 c: 139, 149, 167	56 c: 155, 167
46 d: 148	59 a: 82
46 e: 148	68 e: 83, 85, 86
47 b: 84	69 a: 147, 149
47 e: 162, 176, 197	69 b: 84, 147, 161, 162
48 a: 155, 156, 162, 167	69 c: 83
48 e: 123	75 b: 83
49 a: 123, 148	92 c: 123, 130, 192

II. AUTORES CITADOS

- Adam: 32
Agustín, San: 11, 14
Alcibíades: 183
Alline: 43, 129
Anaxágoras: 24, 25, 26, 125, 148,
183, 207, 208, 209, 210, 212,
213, 214, 217
Anaximandro: 206
Anderson: 87, 218
Apelt: 66, 218
Antístenes: 213
Aristófanes: 79, 210, 211, 214
Aristóteles: 9, 10, 14, 19, 85, 90,
114, 140, 160, 164, 165, 166,
170, 181, 187, 190, 204, 209,
210, 211, 214
Arnim: 20
Arnaldich: 161
Ast: 79
Baumker: 152, 219
Bailey: 208
Barth: 220
Baudry: 92, 112, 149, 154, 219
Bechtel: 75
Bengtson: 77, 219
Bidez: 22, 165, 187, 190, 219
Bignone: 219
Boisacq: 204
Boll: 188, 219
Bouche-Leclerq: 188, 190
Boyance: 219
Bonitz: 116, 216, 219
Bousoulas: 219
Bovet: 6, 139, 219
Bremond: 219
Brochard: 46, 65, 119, 120, 124,
152, 219
Broecker: 219
Brommez: 92, 219
Buck: 76
Burnet: 22, 42, 43, 64, 66, 116,
172, 203, 210, 219
Bury: 96, 219
Caillemer: 76, 219
Caird: 219
Camp-Canart: 13, 22, 32, 34, 97,
98, 132, 219
Campbell: 20, 116
Capelle: 208, 209, 219
Chantraine: 29, 76, 220
Cherniss: 154, 220
Chiapelli: 220
Chicott: 165, 220
Colunga-García Cordero: 161
Conford: 117, 119, 120, 128, 149,
154, 169, 170, 220
Couturat: 45, 220
Crantor: 170
Darenberg: 76
Deichgräber: 201, 202
Deichmann: 153, 220
Demócrito: 187
Dielmeier: 104
Diels: 202, 220
Diès: 22, 68, 70, 71, 85, 91, 98,
105, 116, 117, 118, 119, 125,
127, 128, 130, 153, 172, 213,
220
Diodoro: 77
Diógenes de Apolonia: 202, 210,
213, 214, 215, 217
Diógenes Laercio: 19, 196
Dittenberger: 20
Dodds: 200, 220
Edelstein: 45, 220
Edwar: 65
Ehrenberg: 78
Else: 220
Empédocles: 115, 207, 208
England: 43

- Esquilo: 183, 198
 Estobeo: 129, 196
 Eudemo: 187
 Eudoxo: 165, 166, 167, 188, 189
 Eurípides: 182, 183, 213
 Eusebio: 43
 Fernández Galiano: 42, 43
 Festugière: 12, 69, 105, 137, 154,
 155, 156, 172, 173, 174, 176,
 189, 190, 198, 220
 Field: 220
 Filipo de Opunte: 19
 Fouillée: 220
 Fränkel: 203, 204, 206, 220
 Fraile: 73, 220
 Frank: 68, 127, 187, 188, 220
 Frazer: 220
 Freeman: 206, 208, 221
 Freudenthal: 203
 Friedemann: 221
 Friedländer: 22, 45, 97, 102, 118,
 222
 Frutiger: 32, 45, 47, 152, 175, 222
 Gadamer: 11, 222
 Gauss: 11, 12, 22, 158, 175, 222
 Gentile: 222
 Geffcken: 175
 Gigon: 204, 205, 206, 207, 208,
 209, 213, 222
 Gilbert: 222
 Gilson: 71, 222
 Goethe: 21
 Goldschmidt: 71, 128, 222
 Gomperz: 22, 64, 117, 126, 203,
 207, 208, 209, 210, 213, 215,
 216, 222
 Gould: 109, 222
 Grassi: 222
 Gubbels: 231
 Gueroult: 222
 Guillespie: 92
 Gundel: 167, 222
 Gunnar: 222
 Greene: 222
 Gressmann: 222
 Grote: 22
 Grube: 170, 222
 Gruppe: 222
 Hack: 222
 Hackforth: 69, 70, 85, 158, 173,
 222
 Hardie: 222
 Heidegger: 11, 161, 222
 Heidnemann: 205, 222
 Heráclito: 95, 115, 204, 205, 206,
 207, 208, 214, 217
 Hermann: 22, 42
 Hermias: 175, 222
 Hermógenes: 24, 82
 Herodoto: 79
 Herter: 153, 155, 222
 Hesíodo: 182
 Hesiquio: 78, 82
 Hirzel: 22
 Hirschberger: 223
 Hoffmann: 75, 198, 222
 Homero: 29, 76, 182, 202, 211
 Jaeger: 14, 22, 47, 71, 104, 127,
 165, 201, 203, 206, 207, 222
 Jenócrates: 164, 170
 Jenófanes: 182, 201, 203, 204, 205,
 206, 217
 Jenofonte: 78, 210, 211, 212, 213
 Jowett: 175
 Kerenyi: 222
 Kern: 15, 185, 222
 Kerschensteiner: 165, 166, 222
 Kirk: 205, 206, 222
 Klimek: 222
 Krische: 222
 Krueger: 222
 Kucharski: 117, 124, 222
 Kühner: 175
 Lagrange: 222
 Latte: 78
 Leisegang: 222
 Lejeune: 75
 Litsenburg: 72, 87, 117, 119, 133,
 153, 222
 Lodge: 222
 Loenen: 72, 222
 Loriaux: 120, 124, 222
 Lutoslawski: 20, 21, 65, 116, 117,
 124, 131, 222

- Magalhães: 211
 Maier: 212, 214, 222
 Manno: 73, 131, 222
 Marck: 152, 222
 Marias: 222
 Martin: 170, 191, 222
 Meautis: 222
 Meister: 75
 Merki: 222
 Meyer: 222
 More: 67, 223
 Moreau: 70, 152, 172, 223
 Mugler: 207, 208, 223
 Mugnier: 68, 98, 172, 208, 223
 Müller: 22
 Munk: 20
 Murakawa: 76, 78
 Natorp: 11, 66, 116, 117, 223
 Nestle: 15, 23, 203, 208, 223
 Neugebauer: 223
 Nicias: 183
 Nilsson: 15, 181, 183, 184, 185,
 193, 223
 Ohlke: 223
 Olerud: 48, 171, 223
 Olimpodoro: 19
 Onians: 223
 Oudenrijn: 79
 Pabón: 42, 43
 Palmer: 78
 Parain: 223
 Parménides: 113, 114, 115, 132,
 202
 Pericles: 183
 Perls: 223
 Peter: 223
 Peterich: 223
 Petrement: 166, 223
 Pitágoras: 196
 Places, des: 22, 43, 165, 223
 Plotino: 10, 164, 198
 Plutarco: 10, 77
 Pohlenz: 223
 Porfirio: 10
 Posidonio: 175
 Proclo: 223
 Protágoras: 23, 198
 Räder: 22, 32, 103, 117, 223
 Reale: 73, 131, 223
 Reitzenstein: 165
 Reinhart: 45, 223
 Reverdin: 223
 Rexine: 223
 Rich: 132, 223
 Ritter: 20, 21, 22, 67, 68, 92, 93,
 94, 117, 127, 130, 175, 223
 Rivaud: 170, 177, 188, 223
 Robin: 22, 47, 70, 105, 127, 128,
 154, 209, 223
 Rogi: 202
 Rohde: 224
 Ross: 10, 23, 93, 117, 119, 134,
 158, 224
 Rudberg: 15
 Sambursky: 224
 Schaerer: 71, 128, 165, 224
 Schanz: 20
 Schilling: 90, 102, 117, 224
 Schleiemacher: 20
 Schöffler: 76, 77, 224
 Schuhl: 45, 81, 224
 Schwyzer: 75
 Sciaca: 224
 Semp: 224
 Shorey: 22, 134, 224
 Simeterre: 47, 224
 Simon: 224
 Snell: 204, 224
 Sócrates: 10, 14, 20, 23, 24, 25,
 27, 31, 35, 36, 38, 60, 81, 87,
 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96,
 107, 111, 113, 114, 132, 135,
 137, 145, 146, 148, 183, 185,
 195, 199, 209, 210, 211, 212,
 213, 214, 215, 216, 217
 Sófocles: 183
 Soleri: 74, 224
 Solón: 77
 Solmsem: 70, 173, 176, 224
 Souilhe: 116, 224
 Speiser: 224
 Stallbaum: 22, 42
 Stefanini: 21, 111, 117, 119, 155,
 158, 224

- Stenzel: 22, 102, 104, 105, 120,
190, 203, 208, 213, 224
Stewart: 45, 224
Stöcklein: 45, 224
Strycker: 22
Stumpf: 63, 126, 224
Taylor: 22, 66, 92, 116, 128, 129,
130, 133, 152, 153, 169, 170,
171, 172, 173, 176, 179, 187,
190, 224
Teseo: 77
Theiler: 76, 209, 210, 212, 213,
225
Thomas: 45
Toranzo: 22
Tovar: 14, 117, 185, 214, 215, 225
Trasilo: 19
Tresmontant: 161
Tucidides: 77, 183
Ulastos: 155, 225
Überweg: 204, 225
Vanhoutte: 124, 225
Verdenius: 72, 128, 225
Vettio: 188
Vogel: 153, 225
Wahl: 225
Weerts: 204
Weerys: 225
Weidauer: 92
Wilamowitz: 15, 21, 22, 29, 42,
66, 67, 92, 104, 117, 126, 175,
185, 225
Willi: 45
Windelband: 225
Windelband-Heimsoeth: 225
Winspear: 225
Wolff: 22, 225
Zeller: 10, 13, 21, 22, 46, 63, 64,
66, 72, 111, 116, 125, 126, 127,
149, 151, 172, 203, 206, 208,
209, 212, 214, 225
Zubiri: 23 225
Zürcher: 21, 225

III. INDICE GENERAL

	Páginas
I. INTRODUCCIÓN	9
I. EL DEMIURGO A TRAVÉS DE LOS DIÁLOGOS	19
1. Sobre la cronología y autenticidad de los diálogos	19
2. Testimonios sobre el Demiurgo en los diálogos	22
A) Pasajes dialécticos	24
B) Pasajes míticos	45
3. Interpretaciones del Demiurgo	62
II. LA PALABRA "DEMIURGO"	75
1. Historia preplatónica de la palabra "Demiurgo"	76
2. El uso platónico	79
A) Artesano	79
B) Gobernante	82
C) Uso metafórico	82
D) Demiurgo, Artesano del mundo	82
E) Otras denominaciones del Demiurgo	84
III. DEMIURGO Y MUNDO IDEAL	89
1. Punto de partida... ..	89
2. El uso del término ἰδέα	92
3. Proceso de creación de las ideas	93
4. Proceso de creación de la idea de Bien	101
5. Relaciones de ideas y cosas	111
6. Demiurgo e ideas... ..	124
A) Demiurgo idéntico a las Ideas	125
B) Ideas, pensamientos del Demiurgo	130
C) Ideas, proyecto de la obra cósmica del Demiurgo. ..	132
IV. DEMIURGO Y MUNDO SENSIBLE	143
1. El problema de la formación del mundo	143
A) Las causas... ..	144
B) La materia... ..	149
a) Materia símbolo	151
b) Materia real	153
c) ¿Creación o producción?	159
d) El problema del dualismo	164
2. Demiurgo y macrocosmos	168
A) Formación del cuerpo y del alma del mundo ...	168
B) El Demiurgo, distinto del alma del mundo ...	171
C) Divinidad astrales.. ..	178
D) Religión cósmica... ..	181
3. Demiurgo y hombre... ..	193

	Páginas
A) Formación del cuerpo y del alma humana	193
B) Espiritualidad nueva... ..	194
V. PRECEDENTES DEL DEMIURGO... ..	201
1. Jenófanes	201
2. Heráclito	204
3. Anaxágoras. Diógenes de Apolonia	207
4. Sócrates..	210
CONCLUSIÓN... ..	217
BIBLIOGRAFÍA	219
INDICES:	
I. Textos citados de Platón	229
II. Autores citados	237

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

ENCICLOPEDIA CLASICA

1. ANTONIO GARCÍA BELLIDO: *Arte romano* (29 × 21). XVI + 652 págs. con 1.256 grabados. Encuadernación en tela. 400 ptas.
2. MANUEL MARÍN Y PEÑA: *Instituciones militares romanas* (22 × 15). XXVI + 516 págs. + 24 láminas y un mapa. Encuadernación en tela. 120 pesetas.
- 3-4. MARIANO BASSOLS DE CLIMENT: *Sintaxis latina*. Dos vols. (21 × 13). Volumen I: XVII + 412 págs.; vol. II: 460 págs. Encuadernación en tela. 200 ptas. los dos volúmenes.
5. MARIANO BASSOLS DE CLIMENT: *Fonética Latina*, en un Apéndice sobre *Fonemática Latina*, por SEBASTIÁN MARINER BIGORRA. (21 x 13) XXVIII 300 págs. Encuadernación en tela 110 ptas.

MANUALES Y ANEJOS DE "EMERITA"

- I. P. KRETSCHMER y B. HROZNY: *Las lenguas y los pueblos indoeuropeos*. Traducción de M. Sánchez Barrado y A. Magariños. 110 págs. y dos mapas en colores. Agotado.
- II. W. KROLL: *La sintaxis científica en la enseñanza del latín*. Traducción de la 3.^a edición alemana por A. Pariente. 118 págs. Agotado.
- III. J. CANEDO: *Resumen de literatura sánscrita* (24 × 17). 136 págs. 25 ptas.
- IV. P. KRETSCHMER: *Introducción a la lingüística griega y latina*. Traducción de S. Fernández Ramírez y M. Fernández-Galiano (24 × 17). 272 págs. Tela. 50 ptas.
- V. P. BATLLE HUGUET: *Epigrafía latina* (24 × 17). 242 págs. Tela. 70 ptas.
- VI. ALVARO D'ORS: *Introducción al estudio de los documentos del Egipto romano* (24 × 17). 210 págs. 40 ptas.
- VII. F. RODRÍGUEZ ADRADOS: *El sistema gentilicio decimal de los indoeuropeos occidentales y los orígenes de Roma* (con un resumen en inglés). (24 × 17). 188 págs. 50 ptas.
- VIII. J. ALVAREZ DELGADO: *Sistema de numeración norteafricano* (24 × 17). 184 págs. 30 ptas.
- IX. H. KRAHE: *Lingüística indoeuropea*. Traducción de J. Vicuña (24 × 17). 168 págs. 40 ptas.
- X. V. ALBA: *La concepción historiográfica de Lucio Anneo Floro* (24 × 17). 228 págs. 45 ptas.
- XI. B. GAYA: *Estudios sobre escritura y lengua cretenses. Lexicon creticum* (24 × 17). 84 págs. 50 ptas.
- XII. J. S. LASSO DE LA VEGA: *La oración nominal en Homero* (24 × 17). 224 págs. 100 ptas.
- XIII. B. GAYA: *Minoiká. Introducción a la epigrafía cretense*. Premio "Luis Vives" (24 × 17). 272 págs. 70 ptas.
- XIV. H. DREXLER: *Hexameterstudien V und VI* (24 × 17). 136 págs. 70 ptas.
- XV. G. MAGARIÑOS: *Juvenal y su tercera sátira* (24 × 17). 124 págs. 30 ptas.
- XVI. J. B. HOFFMANN: *El latín familiar* (24 × 17). XX + 290 págs.
- XVII. B. GAYA: *Sobre un giro de la lengua de Demóstenes* (24 x 17) 92 págs. 60 ptas.
- XVIII. L. GIL: *Nombres de insectos en griego antiguo*. (24 x 17) 263 págs. 150 ptas.
- XIX. F. RODRÍGUEZ ADRADOS: *Estudios sobre las laringales indoeuropeas*. (24 x 17) XX-314 págs. 240 ptas.
- XX. EMERITA: *Indices de los Tomos I-XXVII*. (24 x 17) 220 págs. 150 pesetas.

