

Del demiurgo al Noûs

La recepción del Timeo de Platón en las Enéadas de Plotino

Autor:

Tonelli, Malena

Tutor:

Santa Cruz, María Isabel

2014

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

Tesis de Doctorado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**“Del demiurgo al *Noûs*: la recepción del *Timeo* de Platón
en las *Enéadas* de Plotino”**

Malena Tonelli
D.N.I. 25.226.675

Directora: Dra. María Isabel Santa Cruz

Febrero de 2014

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN -4-

a) Estado de la cuestión	4
b) Tesis a sostener	9
c) Breve presentación de las cuestiones principales del <i>Timeo</i>	10
d) Breve presentación del sistema metafísico de Plotino	12
e) Objeto, método y estructura de la Tesis	20

PRIMERA PARTE

LA CARACTERIZACIÓN DE LA ACTIVIDAD DEMIÚRGICA EN EL *TIMEO* DE PLATÓN -25-

CAPÍTULO 1. Discurso *eikós*

1.1 Planteo del problema	25
1.2 Conocimiento y transmisión	29
1.3 El discurso y su objeto	35
1.4 ¿Discurso aceptado? Los límites del lenguaje	44
1.5 Conclusiones	55

CAPÍTULO 2. Génesis del cosmos

2.1 La causa del cosmos	57
2.2 El demiurgo, las Ideas y el viviente en sí	73
2.3 Imagen, modelo y demiurgo	82
2.4 Conclusiones	91

CAPÍTULO 3. *Katà Noûn*

3.1 Producir, contemplar e inteligir	93
3.2 Modelo, Demiurgo y alma del mundo	102
3.3 La racionalidad del mundo	109
3.4 Conclusiones	120

SEGUNDA PARTE

LA CARACTERIZACIÓN DE LA PRODUCCIÓN DE LA SEGUNDA HIPÓSTASIS EN LAS *ENÉADAS* DE PLOTINO -123-

CAPÍTULO 4. Plotino exégeta del *Timeo*

4.1 El método de exégesis filosófica	123
4.2 Discurso y realidad	129
4.3 Verdad y precisión	136
4.4 Conclusiones	144

CAPÍTULO 5. La generación atemporal

5.1 Eternidad y generación	148
5.2 Tiempo y generación	154
5.3 Aspecto causado de la causa del mundo	168
5.4 Conclusiones	181

CAPÍTULO 6. El demiurgo y la segunda hipóstasis

6.1 Contemplación y producción	185
6.2 Inteligencia e inteligibles	195
6.3 Identidad y diferencia entre el demiurgo y la segunda hipóstasis	202
6.4 Conclusiones	215

CONCLUSIONES -219-

BIBLIOGRAFÍA -229-

INTRODUCCIÓN

a) Estado de la cuestión

Es interesante advertir que en las últimas décadas tanto los trabajos sobre Plotino como aquellos sobre el *Timeo* de Platón se han incrementado considerablemente. Lo notable es que el *Timeo* y las *Enéadas* fueron textos de enorme influencia en la Edad Media latina que luego fueron prácticamente “abandonados” por los pensadores modernos. En el caso del *Timeo*, esto puede ser entendido en función de lo desconcertante de sus tesis y lo oscuro de su exposición. En el caso de las *Enéadas* puede ser entendido, como ya ha explicado Dodds¹ hace casi un siglo, en función de la contraposición aparente entre la mística que, se supone, plantea el sistema plotiniano y el quehacer filosófico.

A su vez, es curioso que entre los numerosos estudios acerca de la exégesis de Plotino de la filosofía platónica no se haya prestado tanta atención a la influencia del *Timeo*² como la que se le ha prestado a la influencia del *Parménides* o del *Sofista* o de otros diálogos. Esto podría deberse, por una parte, a que hay un acuerdo generalizado en que hay conjuntos de tratados en el seno de las *Enéadas* dirigidos especialmente a interpretar uno u otro diálogo (VI y VII, 2, 3) mientras que no hay ninguno centrado específicamente en las doctrinas del *Timeo*. Por otra parte, muchos encuentran algunas incongruencias fundamentales entre el *Timeo* y las *Enéadas*,³ al punto de que hubo quien descartó, como O’Meara, que el demiurgo tuviera algún sentido en la metafísica de procesión plotiniana como intermediario entre lo sensible y lo inteligible.⁴ Ciertamente, la eficacia de la inclusión de esta figura del *Timeo* en la organización

¹ Cfr. Dodds (1928: 129).

² Algunas de las contribuciones más destacadas respecto de la interpretación plotiniana del *Timeo* de Platón estuvieron a cargo de Charrue (1978), Dufour (2006: 207-236) y Gurtler (2002). Es cierto que, a raíz de las numerosas alusiones que Plotino realiza sobre este diálogo, los especialistas lo tienen en cuenta a la hora de explicar algunos puntos clave de la metafísica plotiniana. Sin embargo, el número de trabajos dedicados especialmente a la relación entre el *Timeo* y las *Enéadas* es relativamente escaso.

³ Cfr. Majumdar (2007: 97 y ss.); O’Meara (1980: 365-378); Gerson (1993); Opsomer (2005: 67-68).

⁴ Cfr. O’Meara (1997: 43).

plotiniana de la realidad, en tanto análoga a la segunda hipóstasis, ha sido puesta en duda debido a los marcados contrastes que entre una y otra podemos encontrar en las *Enéadas*.⁵

Sin embargo, Plotino admite explícitamente la relación entre su *Noûs* y el demiurgo,⁶ y también explícitamente declara que sus reflexiones no son nuevas sino que surgen a partir de la influencia del *Timeo* platónico.⁷ De hecho, como afirma Dufour, cada página del diálogo, con alguna excepción, ha sido mencionada de una manera u otra por Plotino.⁸ ¿Por qué privilegiar lo explicitado por Plotino respecto de la diferencia con el *Timeo* y no atender a las líneas comunes?

Si se intentara trazar una línea de continuidad entre las doctrinas expresadas por Platón en el *Timeo* y aquello que Plotino sostiene en las *Enéadas* respecto de la segunda hipóstasis, cabría concentrarse en tres cuestiones fundamentales que han sido sumamente discutidas: 1) el modo en que debe ser leído el relato de *Timeo* en función de su caracterización como *eikós* y, consecuentemente, el lugar que ocupa la figura del demiurgo en la economía argumental del diálogo; 2) la influencia que el *Timeo* ejerció en los pensadores inmediatamente posteriores; y 3) el método filosófico-exegético que emplea Plotino y, consecuentemente, el modo en que “recupera” los planteos de Platón.

Respecto de 1), es evidente que la afirmación de *Timeo*, en 29c8-10, acerca de que su explicación no es más que un discurso verosímil (*eikòs lógos*), ha reformulado la discusión antigua respecto de si su relato sobre la generación del mundo debe tomarse de forma literal o no. Los especialistas modernos se dividen entre aquellos que entienden que el relato de *Timeo* debe leerse de modo literal y aquellos que no. En cuanto a los primeros, cabe mencionar el clásico trabajo de Hackforth,⁹ quien entiende que el mundo fue generado en el tiempo, y los más recientes de Mohr, Robinson, Berti, Vallejo Campos y Reale.¹⁰ Entre aquellos que han defendido una lectura no literal, cabe destacar el ineludible estudio de Cornford, para quien el devenir no pudo haber tenido un comienzo temporal y, respecto de la figura del demiurgo, ha entendido que debe ser

⁵ Cfr. Charrue (1978: 126); Dufour (2006: 215). Ospomer (2005: 68).

⁶ Cfr. Emilsson (2007: 63-64).

⁷ Cfr. *En.* VI, 8, 4-14.

⁸ Cfr. Dufour (2006). De hecho, las citas y referencias al *Timeo* en las *Enéadas* son alrededor de trescientas, como puede comprobarse en el *Index Fontium* de la *editio minor* de Henry-Schwyzler, citada en la bibliografía.

⁹ Cfr. Hackforth (1959: 20).

¹⁰ Cfr. Mohr (1989: 293-307); Robinson (1995); Berti (1997: 119-32), Vallejo Campos (1997: 141-48) y Reale (1997: 149-64).

interpretada de forma mítica.¹¹ Ahora bien, entre aquellos que defienden la interpretación no literal del relato de *Timeo* hay discrepancias respecto de cuál es el referente de la “metáfora demiúrgica”, manteniendo viva la discusión respecto de cómo entender este diálogo.¹²

Esta discusión acerca de cómo interpretar el relato de *Timeo* y el estatus del demiurgo se remonta a los discípulos directos de Platón y continúa en los primeros siglos de nuestra era,¹³ hecho que da cuenta de la enorme influencia del *Timeo* en la filosofía posterior. Respecto de esta cuestión, retomo uno de los tres puntos fundamentales a los que he aludido más arriba (2): ya desde Aristóteles –quien se refiere a este diálogo más que a algún otro–,¹⁴ pasando por Crantor quien, según afirma Proclo, había redactado un *Comentario al Timeo*¹⁵ e incluso Jenócrates, maestro de Crantor, que había tomado posición acerca del modo de interpretar sus doctrinas, los problemas planteados en el *Timeo* han sido objeto de reflexión y discusión. De hecho, Dillon afirma que las especulaciones cosmológicas en el seno de la Antigua Academia se centraban en el *Timeo*,¹⁶ tanto con Espeusipo como con Jenócrates a la cabeza. El estoicismo y el epicureísmo, según sostiene Rivaud,¹⁷ también han recibido la influencia del *Timeo*. Cicerón, por su parte, ha hecho en su vejez una traducción incompleta del *Timeo* al latín, que hoy se conserva con algunas lagunas.¹⁸ Por otra parte, los filósofos del llamado platonismo medio, sostiene Reale, “extrajeron de ese diálogo las estructuras esenciales que les permitieron compendiar el pensamiento de Platón;”¹⁹ al menos podemos suponerlo si se tiene en cuenta los fragmentos de Numenio y de Plutarco, o el *Didaskalikós* de Alcino o el Comentario de Galeno, que pueden conducirnos a pensar en esa dirección. Un siglo más tarde, tanto Plotino como luego Porfirio han producido –cada uno a su modo– exégesis o comentarios, respectivamente, del *Timeo* y, finalmente, ya en el s. V, Proclo redactó, al igual que lo había hecho Jámblico, su *Comentario al Timeo* que se conserva completo y que sirve como fuente para establecer la enorme

¹¹ Cfr. Cornford (1997: 24-32).

¹² Cfr. Wood (1968: 258); Moreau (1971: 3-55); Carone (1991: 78 y ss.); Cfr. Brisson (1992: 24); Rheins (2010: 13-14). Estos autores entienden, respectivamente, que el demiurgo representa a la Idea de Bien, a las Ideas, a la parte superior del alma del mundo, a un *noûs* separado e, incluso, que el demiurgo es inteligible pero no inteligente.

¹³ En el primer capítulo de la Tesis, se ofrece un estado de la cuestión algo más pormenorizado de la discusión moderna, mientras que en el capítulo 4, se detalla la polémica antigua.

¹⁴ Cfr. Claghorn (1954: 1).

¹⁵ Proclo, *In Tim.* I 76; cfr. Tarrant (2005: 55).

¹⁶ Cfr. Dillon (2003: 80) y (2005: 24-25).

¹⁷ Cfr. Rivaud (1956: 3).

¹⁸ Cfr. Taylor (1962: 34-35) y Macías (2005: 3).

¹⁹ Cfr. Reale (2003: 583).

influencia que este diálogo ha mantenido. Por otra parte, en latín, se conserva el *Comentario* de Calcidio (s. IV) que sirvió de fuente para la Edad Media latina y extendió la profunda influencia del diálogo en ese período. Por estos motivos considero pertinente recordar las palabras de Ferrari: “El *Timeo* fue no sólo el diálogo platónico más leído y comentado por los autores antiguos, sino que fue principalmente el escrito que ha influido de modo más consistente y duradero en la formación del "platonismo", es decir sobre la sistematización progresiva del pensamiento de Platón, que desde los primeros siglos de nuestra era ha comenzado a tener el carácter de un verdadero sistema filosófico.”²⁰

En función de esto, entiendo que es importante reparar en la interpretación plotiniana del *Timeo* puesto que se trata de un diálogo clave para cualquiera de los pensadores de la Antigüedad. Respecto de la tercera cuestión acerca del método filosófico exegético que emplea,²¹ es sabido que Plotino presenta un modo peculiar de tomar las doctrinas precedentes y muchos se han preguntado si acaso traiciona los dichos de sus predecesores,²² es decir, si deforma el pensamiento de aquéllos con el fin de justificar sus propios supuestos. En efecto, es habitual en las *Enéadas* encontrar citas descontextualizadas, fundamentalmente de los diálogos platónicos, y combinadas de manera tal que su sentido llega a quedar transfigurado. A este respecto, Charrue explica, a partir de su interpretación del relato de Porfirio acerca de su maestro, que Plotino no se interesaba por una exégesis literal,²³ una exégesis que analizara palabra por palabra, pero tampoco practicaba una exégesis alegórica, tal como se efectuaba sobre los textos de Homero.²⁴ Charrue entiende que el tipo de exégesis practicada por Plotino debe caracterizarse como “filosófica”,²⁵ es decir, que intenta encontrar en diversas obras y aun en pequeñas secciones de obras antiguas, incluso frases cortas o palabras aisladas,²⁶

²⁰ Cfr. Ferrari (2005: 1).

²¹ Cfr. p. 5, más arriba.

²² Cfr., por ejemplo, Bréhier (1953: 28-29). También Dufour (2006: 207-236).

²³ Cfr. Porfirio, *Vida*, 13-14; al respecto Charrue (1978: 37) afirma: “El estudio de los textos por una explicación gramatical o literaria tal como ha sido practicada durante mucho tiempo en Alejandría (bajo la égida de Aristarco y Dídimo), tiene como firme y absoluto principio no salirse nunca de la letra y dar a cada palabra largas explicaciones gramaticales, ideas eruditas sobre cada empleo.”

²⁴ Cfr. Vernant (1994: 185), que explica que el trabajo de exégesis alegórica en los mitos de Homero “...sustituye los datos propios del relato por equivalentes simbólicos, efectúa su transposición al vocabulario de la cosmología, de la física, de la moral o de la metafísica. El mito resulta así purificado de los absurdos, las inverosimilitudes o las inmoralidades que provocan el escándalo de la razón, pero a costa de una renuncia a lo que es en sí mismo, negándose a tomarlo al pie de la letra y haciéndolo decir cosas muy diferentes de las que buenamente tiene intención de contar. Este tipo de hermenéutica había de encontrar su expresión más espectacular en el estoicismo y el neoplatonismo...”

²⁵ Cfr. Charrue (1978: 40).

²⁶ Cfr. Santa Cruz (2000a: 11).

los rastros de una verdad originaria. Plotino entiende que cada uno de los pensadores antiguos se encuentra próximo a la verdad, algunos más que otros, y que su propia concepción de la verdad debe construirse a partir de una argumentación o demostración de las tesis de sus predecesores.

Ya Eon había explicado que “si es verdadero, como es la opinión de Plotino, que las tres hipóstasis están presentes en el alma, están presentes en toda alma: toda otra opinión envuelve al menos el presentimiento, todo mito sugerirá alguna cosa, toda doctrina comentará esta presencia”.²⁷ La exégesis, por tanto, es una relación “gracias a la cual la multiplicidad de doctrinas particulares, a pesar de su diversidad, conserva la identidad de la verdad originaria que las múltiples doctrinas explican”.²⁸ De este modo, Eon insiste en que la tarea exegética está íntimamente relacionada con la propia doctrina plotiniana y que, a sus ojos, todos aquellos que han reflexionado acerca de la verdad tienen un aspecto de ella, a tal punto que no sólo se encuentra en los filósofos antiguos sino que las opiniones corrientes o los mitos son también versiones de una misma verdad. La tarea del exégeta, quien emprende una exégesis filosófica, consistirá, entonces, en tomar aspectos que considera más próximos a la verdad e intentar demostrarlos mediante argumentos que los validen. El criterio de validación, como sostiene Eon, es circular: “la validación de la opinión plotiniana no descansa sobre la autoridad de ella o de las doctrinas invocadas del pasado, tomadas en su particularidad, y puestas como absolutas sin someterlas a crítica. Ella descansa, lo que es totalmente diferente, sobre el acuerdo entre esta opinión y esas doctrinas, en la medida en que esta convergencia significa la verdad originaria. Esto implica una suerte de círculo de validación: la doctrina del pasado se ofrece como garantía de la verdad de la tesis propuesta por Plotino; pero, a la inversa, es en la tesis de Plotino que tal doctrina ve su autoridad demostrada, es en ella donde se manifiesta su derecho de legislar en el presente. Y, en definitiva, la garantía fundamental es la seguridad de estar en contacto con la verdad originaria que la proporcionó.”²⁹

Por mi parte, siguiendo a Eon, creo que es posible entender que Plotino tal como él mismo concibe la realidad, recibe “la verdad” de Platón en el modo en que es capaz de hacerlo, tal como ocurre en su sistema onto-gnoseológico de hipóstasis. Es decir, al intentar explicar la doctrina de Platón, al intentar explicar la verdad expresada por

²⁷ Cfr. Eon (1970: 262).

²⁸ Cfr. Eon (1970: 261).

²⁹ Cfr. Eon (1970: 263).

Platón, explica la propia mediante algunas trasposiciones y reformulaciones de, por ejemplo, la figura del demiurgo del *Timeo*.³⁰

b) Tesis a sostener

Intento mostrar en esta Tesis el modo en que la causalidad inteligente que Plotino desarrolla en las *Enéadas* es deudora de los planteos del *Timeo*, y que las traspolaciones que lleva a cabo respecto de ese texto no son más radicales que las que lleva a cabo respecto de cualquier otro de la filosofía platónica, en función de su peculiar tipo de exégesis.

Con vistas a tal fin me ocuparé, en primer lugar, de mostrar que el relato *eikós* de Timeo está presentado de tal modo que pudo haber permitido una lectura como la que Plotino ha llevado a cabo. En este sentido es posible sostener que no haya que leer este relato, necesariamente, de modo literal ni como un mito sino que se trata de un relato filosófico, tal como Plotino entiende el discurso respecto de lo eterno y tal como entiende las limitaciones del lenguaje. En segundo lugar, atenderé al problema de cómo conciben la generación ambos pensadores, tratando de mostrar –en función de la lectura que pudo haber hecho Plotino del el texto del diálogo platónico– el modo en que la noción de generación planteada en el *Timeo* no se entiende en términos de sucesión temporal sino que se trata de una generación en la eternidad, en la que la sucesión se da de modo lógico o metafísico. Finalmente, intentaré poner de manifiesto el modo en que es posible encontrar en el *Timeo* una caracterización del demiurgo como un *Noús* y que no necesariamente Platón lo distinguió del modelo inteligible y, por tanto, me propongo encontrar aquellos rasgos de esta figura que pudieron haber impactado en la construcción de la realidad que Plotino plantea.³¹

Si esto es así, entiendo que la presente Tesis puede echar luz respecto de la continuidad doctrinal que Plotino manifiesta tener con su predecesor, aspecto de su filosofía muchas veces discutido. El propósito es, entonces, a partir de un análisis de la relación entre el demiurgo y la segunda hipóstasis, mostrar que, aun con sus

³⁰ El método filosófico plotiniano sigue siendo objeto de análisis y de discusión en la actualidad, me referiré a las distintas posiciones en el capítulo 4.

³¹ Mi análisis no incluirá el arduo problema de la polémica que Plotino estableció con los gnósticos. Si bien esta cuestión se encuentra estrechamente relacionada con el tema principal de mi investigación, mi planteo se concentra en otros aspectos relativos a la caracterización de la segunda hipóstasis por parte de Plotino en función de su interpretación de la figura del demiurgo del *Timeo* platónico. La polémica entre Plotino y los gnósticos fue ampliamente estudiada y discutida; al respecto, ver García Bazán (1981) y Narbonne (2011).

reformulaciones e, incluso, con discrepancias y diferencias propias de los seis siglos que lo separan de Platón, es lícito entender a Plotino como un auténtico platónico.

c) Breve presentación de las cuestiones principales del *Timeo*

Hay acuerdo generalizado en que el *Timeo* se ubica en el último período de la vida de Platón,³² anterior a las *Leyes*, posterior al *Sofista* y al *Político* y muy próximo al *Filebo*. Se supone, además, que debía formar una trilogía con el *Critias* y el *Hermócrates*; sin embargo, mientras que el primero ha quedado inconcluso, no tenemos ninguna noticia de la redacción del segundo. El tema principal del *Timeo* es el origen del universo³³ y su estructura es sumamente compleja. En efecto, luego de una conversación entre Sócrates y Critias, en donde el primero realiza una especie de resumen de lo conversado en el día anterior acerca de la *politeía* –haciendo referencia a los contenidos de la *República*–, y el segundo expone su historia de la Atlántida, el diálogo se centra en el relato de Timeo, personaje caracterizado como el que más sabe de astronomía y el que más esfuerzo ha hecho para conocer la naturaleza del todo.³⁴ El texto reproduce, así, el extenso discurso de Timeo, hecho que, entiendo, es significativo a la hora de analizar el contenido de ese relato.

En efecto, si se considerara la forma dialógica en que Platón construye sus escritos y el modo particular en el que el *Timeo* está compuesto, se debería poder reparar en que es admisible que el relato del protagonista de este “diálogo” (que no es Sócrates) podría intentar emular algún tratado que transmite de forma sistemática y acabada un cuerpo doctrinal establecido.³⁵ Sin embargo, las diferentes líneas interpretativas que esta obra admite (puesto que todas, o al menos la mayoría, presentan un sólido apoyo textual) llaman a reflexionar acerca del carácter acabado y preciso de las doctrinas allí expuestas. Si, justamente, en la obra que podría aparecer como la más “sistemática” –teniendo en cuenta al relato de Timeo como un discurso uniforme– encontramos

³² La mayoría de los intérpretes acordarían con esta afirmación, fundamentalmente después de los contundentes argumentos esgrimidos por Cherniss en su polémica con Owen a propósito de la datación del *Timeo*. Cfr. Owen (1967: 313-338) y Cherniss (1967: 339-378).

³³ La cuestión del tema principal de este diálogo no está cerrada ni agotada. De hecho, no todos acuerdan en que se trate del origen del universo sino que muchos, como Tarán, entienden que el propósito es dar cuenta de la naturaleza del hombre y del mundo, más que del modo en que ellos fueron creados. Carone, además, hace hincapié en la estrecha relación entre la esfera cósmica y la humana, y acentúa el aspecto ético presente en el *Timeo*. Cfr. Tarán (2001: 304) y Carone (2005: 1-7).

³⁴ Cfr. 27a3-4.

³⁵ Así lo supone Reale, quien –aunque aclara que en un sentido restringido– afirma que “afortunadamente el *Timeo* es el escrito más sistemático de Platón”. Cfr. Reale (2003: 585).

planteos problemáticos sin resolver, ¿cómo o dónde podríamos establecer un carácter sistemático en el pensamiento de Platón?³⁶

El relato de Timeo comienza con un proemio y continúa con una larga exposición que los intérpretes suelen dividir en tres secciones. Lisi, por ejemplo, entiende que en el relato de Timeo se distingue, en primer lugar, “la obra de la razón” (27c-47e), en segundo “la contribución de la necesidad” (47e-69c) y en tercero “la mezcla del límite y de lo ilimitado, tal como se da en el hombre”.³⁷ También en tres, pero con una óptica algo diferente, Gregory, en la introducción a la reciente traducción de Waterfield, divide el relato de Timeo en “las obras de la Inteligencia”, “lo que deviene por la necesidad” (47e), y una última sección que se refiere a “la cooperación entre razón y necesidad”,³⁸ del mismo modo que Zamora en la introducción a su propia traducción del diálogo.³⁹

Es posible resumir brevemente del siguiente modo los temas que se desarrollan en este monólogo de Timeo. En el primer proemio, luego de que Timeo invoque a los dioses y especifique que se propone hablar sobre el universo, cómo se generó o si es inengendrado (27c4-5), se establecen los tres axiomas a partir de los cuales debe comenzar toda investigación: la distinción entre ser y devenir, que si bien parece retomar la clásica distinción de la metafísica de madurez, aquí, como se verá, implica una dinámica reformulada;⁴⁰ el llamado “principio de causalidad”, que según Berti se encuentra formulado por primera vez,⁴¹ y el vínculo entre la excelencia del modelo y de la copia, pues la primera se encuentra proyectada de modo limitado en la segunda. Esta relación atravesó todo el platonismo posterior, y cobró un predominio fundamental en la metafísica de procesión plotiniana. Inmediatamente, estos axiomas generales se aplican al tema particular de la investigación: el universo.⁴² A este respecto, Timeo afirma, en la aplicación del primer axioma (28b-c), que el universo es generado pues tiene un cuerpo visible y tangible, es decir, no pertenece al ámbito de lo que es siempre del mismo modo. Además, en relación con el segundo axioma –según el cual todo lo generado se genera por una causa–, es difícil hallar la causa (Timeo habla en términos de “padre y hacedor”) y, una vez hallada, transmitirla a todos es imposible. La dificultad que conlleva encontrar la causa del mundo no impide, sin embargo, afirmar que el

³⁶ Incluso, hubo quienes, como Taylor, entendieron que, en rigor, Timeo no representa la voz de Platón. Cfr. Taylor (1928: 19).

³⁷ Cfr. Lisi (1996: 144-145).

³⁸ Cfr. Gregory (2008: xii-xiii).

³⁹ Cfr. Zamora (2010: 114-119).

⁴⁰ Cfr., por ejemplo, Ostfeld (1997: 167-177).

⁴¹ Cfr. Berti (1997: 124).

⁴² Cfr. Cornford (1997: 21) y Runia (1997: 110 y 114).

“constructor” lo produjo mirando un modelo eterno. Una vez que establece en su aplicación del tercer axioma, que este mundo es una copia bella de un modelo eterno fabricado por un demiurgo bueno, Timeo determina que sólo es posible un discurso *eikós* para explicar la naturaleza física del cosmos.

En lo que entiendo como la primera sección del relato, Timeo aclara, al menos en principio, alguna característica del demiurgo y explica, luego, la conformación del cuerpo del mundo, del alma del mundo, del tiempo y los planetas, el alma y el cuerpo del hombre. Al comienzo de la segunda sección, en 46c7, se explicitan los dos tipos de causa y, posteriormente, Timeo formula el llamado “nuevo proemio” donde incluirá, ahora, la necesidad como causa, además de la demiúrgica. En este tramo del diálogo, entonces, se incluye en el análisis al tercer género, indicado como un segundo tipo de causa además de la inteligente. Este tercer género, el receptáculo de toda generación (49a5-6), es el ámbito en donde el universo es plasmado, es aquello en donde se ordena lo desordenado. Una vez que Timeo propone un “nuevo comienzo” y presenta su discurso incluyendo a la *khóra*, prosigue explicando los cuatro elementos y su transmutación, las afecciones, y una recapitulación de lo dicho hasta el momento. Ya en el último tramo (a partir de 69c), Timeo se ocupará de la conformación del alma y el cuerpo del hombre, de las plantas y las enfermedades del cuerpo y del alma del ser humano. El extenso relato de Timeo concluye con un muy breve y conciso resumen de las características principales del universo desarrolladas a lo largo del discurso.

d) Breve presentación del sistema metafísico de Plotino

Plotino formula un sistema metafísico según el cual la realidad se articula mediante un orden jerárquico en el que la unidad de cada grado va disminuyendo. Ese orden, sin embargo, no debe ser entendido necesariamente de forma lineal descendente, sino, más bien, a modo de un círculo en cuyo centro se ubica el principio Uno. Se trata de un centro, asimismo, omniabarcante. Lo Uno contiene todo lo que es sin que sea, sin que se encuentre determinado. Él se encuentra más allá del ámbito de los seres inteligibles, más allá de las Formas porque, afirma Plotino:

“Puesto que el ser nacido de lo Uno es forma –a nadie, por cierto se le ocurriría decir que es otra cosa lo que de él provino– y no una forma determinada, sino la forma tomada en general (en el sentido de que no queda excluida ninguna forma), aquél <lo Uno> debe ser por necesidad informe (*ἀνείδεον*). Si es informe (*ἀνείδεον*) no es, entonces, ser

(οὐσία), puesto que el ser es necesariamente un ‘esto’ y, en consecuencia, es determinado (ὠρισμένον). A aquel, por el contrario, no podemos concebirlo como un ‘esto’: no sería, entonces, principio, sino solo aquello que puede caracterizarse como un ‘esto’.”⁴³ (V5, 6, 1-8)

En efecto, Plotino afirma que lo Uno es δύναμις πάντων, potencia de todas las cosas. Pero no se trata de una potencia al modo aristototélico, en tanto pasividad; lo Uno no es pasivo ni receptivo como la materia aristotélica sino que es una potencia en sentido opuesto, es potencia productora (V3, 15). Ahora bien, lo Uno es potencia productora y simultáneamente es todo, tal como indica la fórmula *dýnamis pánton*. Mediante esta fórmula Plotino se enfrenta a la apremiante pregunta acerca de cómo lo Uno puede generar algo diferente de sí mismo si él mismo es todo.

El *Noûs* (la Inteligencia), primer generado, es idéntico a lo inteligible y al ser. Lo inteligible es acto primero. Mientras que el principio, entonces, es *dýnamis pánton*, el *Noûs* es acto primero. Plotino aclara que lo Uno:

“...no es ninguno de los que se dan en la Inteligencia, sino que de él provienen todas las cosas. Por eso éstos son además esencias (οὐσία). Es que están ya definidos...” (V1, 7, 21-23)⁴⁴

Él mismo no es ninguno de los seres que crea, puesto que de él proviene todo lo que es.⁴⁵ Por eso mismo, lo Uno es potencia de todo y está más allá del ser sin que él sea el ser mismo.⁴⁶

No obstante, la pregunta puede reformularse en términos de cómo puede lo Uno ser causa de un efecto cuyas propiedades él mismo no posee. Es decir, cómo puede ser causa del ser sin ser él mismo. Plotino explica que el *Noûs* es no Uno, puesto que justamente es ya generado y no es idéntico a su causa. Si es no uno, será múltiple.⁴⁷ El

⁴³ La traducción aquí utilizada es la de Santa Cruz-Crespo (2007). Cfr. también V1, 7, 17-20.

⁴⁴ En este caso, sigo para este pasaje la traducción de Igal, con algunas modificaciones.

⁴⁵ Cristina D’Ancona explica que en dos pasajes conocidos (V2, 1, 1-2 y VI8, 9, 44-54) Plotino señala que la trascendencia de lo Uno no puede estar separada de su omnipresencia. Mientras que el primer pasaje es sólo una breve aserción acerca de que lo Uno es todas las cosas y ninguna de ellas, en el segundo Plotino usa la reducción al absurdo con vistas a demostrar que la omnipresencia de lo Uno no puede ser interpretada como inmanencia en las cosas. Lo uno, a pesar de la universal presencia que resulta de su causalidad, es totalmente trascendente. En varios pasajes el doble estatus de trascendencia e inmanencia está formalmente presentado como una explicación para la derivación de las cosas desde lo Uno. Cfr. D’Ancona Costa (1996: 362-363).

⁴⁶ Cfr. VI8, 21, 25-27: “<lo Uno> es todas las cosas por sí mismo, o mejor, no es ninguna, ni necesita de ninguna para sí.”

⁴⁷ Cfr. V3, 15, 37-40: “Si algo procede de lo Uno debe ser distinto de lo Uno. Si es distinto, no será uno. Si no es uno, sino dos, forzosamente será ya pluralidad porque habrá en él alteridad, identidad, cualidad y demás.”

ser se da en la Inteligencia y, como he señalado, no se da en el principio primero. El ser, entonces, coincide con el primer grado de multiplicidad y se encuentra ausente en el principio simplísimo. De esta explicación, a su vez, surgen dos preguntas: por una parte, cómo de lo Uno brota la multiplicidad⁴⁸ y, por otra, cómo puede generar lo Uno sin que haya en él alguna disminución, cómo puede producir y permanecer en sí mismo.

Con respecto a la primera pregunta, (acerca de cómo de lo Uno brota una multiplicidad), Plotino propone que esa primera irradiación que surge a partir de la perfección de lo Uno se vuelve hacia él e intenta contemplarlo. En ese “movimiento” (anterior al movimiento) se determina como Inteligencia y constituye la multiplicidad de Formas. Es decir, aquello que se vuelve hacia lo Uno y lo contempla ve al principio según su propia capacidad. No ve a lo Uno en sí mismo, sino que se ve a sí misma. Lo que la Inteligencia (determinada en tanto inteligente o contemplante) contempla no es lo Uno sino las Formas que no son otra cosa que sí misma. Plotino explica que si la Inteligencia conoce a Dios se conocerá a sí misma porque lo que conoce de él son los efectos de su potencia, los dones (τῶν δοθέντων). Pero ella misma es uno de esos dones, o más bien –aclara Plotino– es todos los dones. Si es incapaz de ver claramente a lo Uno es porque, posiblemente, el ver se identifica con lo visto mismo, por esto a la Inteligencia le queda la posibilidad de verse a sí misma y de conocerse a sí misma. (V3, 7, 1-12).⁴⁹

Las Formas inteligibles, que son la Inteligencia misma, se encuentran ya determinadas y en acto permaneciendo, de todos modos, en lo Uno como potencia, potencia de todas las cosas, y en una unidad simplísima. La Inteligencia se constituye como tal cuando determina, separa aquello que en lo Uno se encontraba unido. Al separar todas las cosas, entonces, las entiende como múltiples. Sin embargo, la Inteligencia proviene de lo Uno y es una,⁵⁰ aunque ya no sea una como lo es lo Uno

⁴⁸ Plotino, de hecho, se pregunta: “Pero las <cosas> que no posee, ¿cómo las suministra? Si poseyéndolas, no es simple. Pero si las suministra sin poseerlas, ¿cómo es que brota de él la multiplicidad?” (V3, 15, 1-3). Cfr., también, III9, 4.

⁴⁹ Cfr., también V3, 10, 10-18, donde Plotino dice que la Inteligencia “posee visión de sí misma: primero porque es múltiple, segundo porque tiene a otro por objeto (...) y porque en la visión consiste su esencia (οὐσία). Si no existiera otro, la visión sería en vano. Para que haya visión, debe existir más de uno, y la visión debe coincidir con el objeto visto, y el objeto de la visión del vidente debe ser múltiple en todos los casos. Porque el que es absolutamente uno, no tiene en qué ejercitar su actividad, está absolutamente quieto.”

⁵⁰ En este sentido, Plotino sostiene: “La inteligencia, el inteligible y el ser (τὸ ὄν) deben ser una sola cosa, y este debe ser el Ser primero y la Inteligencia primera, puesto que posee los seres (τὰ ὄντα), mejor dicho, es idéntica con los seres (τοῖς οὐσίαις).” (V3, 5, 26-28).

puesto que contiene una unidad deficiente que la de su causa, de ahí que Plotino la designe como uni-múltiple (ἐν πολλά). En V3, 15, 18-20, afirma:

“El que viene a continuación de aquél, pone de manifiesto que viene a continuación de aquél por razón de que su multiplicidad es absolutamente una. Porque si bien es multiplicidad, no obstante es multiplicidad en la identidad.”

A la segunda cuestión que he planteado (respecto de la permanencia de lo Uno), Plotino responde, por ejemplo, con la llamada doctrina de la doble *enérgeia*. En V4, 2, 27-30, afirma:

“Hay dos tipos de actividad: una que es propia del ser (ἐνέργεια ἡ μὲν ἐστὶ τῆς οὐσίας) y otra que proviene del ser de cada cosa (ἐκ τῆς οὐσίας ἐκάστου). La actividad propia del ser es la cosa misma, mientras que la que procede de esta es la que debe seguirse necesariamente de toda cosa siendo diferente (ἐτέραν) de ella.”⁵¹

El ejemplo que ofrece es el del fuego, que además del calor propio de su esencia irradia un calor connatural a su esencia permaneciendo él mismo sin alteración. Lo Uno, asimismo, produce por su perfección, irradia desde sí mismo permaneciendo en sí mismo. Mientras él mismo es potencia de todas las cosas, debido a su perfección, genera todas las cosas. Todas esas cosas generadas, ya en acto, son los Inteligibles que coinciden con la Inteligencia, puesto que los Inteligibles (objetos de intelección de la Inteligencia) no son preexistentes a la Inteligencia sino que son ella misma. El Ser, entonces, coincide con ella y es, por tanto, múltiple.

¿Pero cómo es que surge ese primer generado? Plotino se vale, como se ha visto, de la noción de perfección que desborda y produce,⁵² pues todos los seres que son perfectos procrean.⁵³ En efecto, cuando argumenta la necesidad de establecer un principio Uno, explica que todas las cosas engendran y, si lo Uno es perfecto, deberá engendrar él también. De hecho, él es perfecto y es potencia primera (δύναμις ἡ πρώτη); las demás potencias, en todo caso, lo imitan en la medida en que pueden hacerlo.⁵⁴ Lo Uno no puede no poder algo, puesto que es potencia primera, por lo tanto lo Uno engendra. No se trata de un hecho contingente, lo Uno no engendra ni por

⁵¹ La traducción aquí utilizada es la de Santa Cruz-Crespo (2007).

⁵² Al respecto, Gatti explica que “otro elemento que definitivamente caracteriza al neoplatonismo es la doctrina de la productividad de lo Uno, que en Plotino se convirtió en auto-productividad, *causa sui*. El Uno-Bien neoplatónico era una sobreabundancia infinita, fuerza que produce por medio de instrumentos sucesivos, haciendo todo lo que es.” Cfr. Gatti (1996: 26).

⁵³ Cfr. V1, 6, 38.

⁵⁴ Cfr. V4, 1, 23-26.

casualidad ni por azar.⁵⁵ Es evidente, por tanto, que existe una necesidad de generar a partir de la perfección del principio, que es una potencia productiva absolutamente simple, y ese mismo carácter de simplicidad permite, además, argumentar a favor de la necesidad de postular un principio Uno:

“el principio de cada cosa debe ser más simple que ella. Lo que produce el universo sensible, (κόσμος αἰσθητός) no puede ser, él mismo, universo sensible, sino Inteligencia y universo inteligible (νοῦς καὶ κόσμος νοητός); lo anterior a él y lo que lo genera no será, pues, ni Inteligencia ni universo inteligible, sino más simple que la Inteligencia y más simple que el universo inteligible. Lo múltiple, en efecto, no procede de lo múltiple, sino que la multiplicidad de este mundo sensible proviene de lo que no es múltiple. Pues, si su punto de partida fuera, a su vez, múltiple, este ya no sería principio, sino que habría aún otra cosa anterior a él. Debemos, así, concentrarnos en lo que es realmente uno, extraño a toda multiplicidad y extraño también, puesto que es realmente simple, a esta o aquella particular simplicidad.”⁵⁶ (V3, 16, 7-16)

Aquello que es realmente simple y perfecto, entonces, genera permaneciendo en sí mismo y sin disminución.⁵⁷

La misma dinámica de la que Plotino se vale para explicar la generación de la Inteligencia, el primer despliegue desde la unidad, será aplicada a la hora de avanzar en este camino hacia la multiplicidad. En efecto, el *Noûs* también posee una fuerza productiva y se despliega en el grado inmediato inferior (inferior en términos de menor unidad y menor capacidad productiva) de la realidad. El Alma, el nivel dianoético,⁵⁸ es generada por la Inteligencia que al autocontemplarse, en su esfuerzo por contemplar a lo Uno, produce. Este tercer grado, o tercera hipóstasis, produce, a su vez, por una parte, las Formas que estarán en lo sensible y, por otra, la materia, último eslabón en la cadena de generados. Esta última, la materia, carece de vida, carece de capacidad de contemplación y, por tanto, carece de capacidad de producción.

Ahora bien, puede advertirse que lo Uno plotiniano es una causa que sólo se conoce a partir de sus efectos. El límite del conocimiento está dado, en efecto, en el conocimiento mismo puesto que requiere una dualidad para ser tal, aunque sea mínima, entre sujeto y objeto. La cima del conocimiento, entonces, se da en el *Noûs*, pero más allá de él debe poder experimentarse otro tipo de acercamiento. Hay, pues, la

⁵⁵ Cfr. VI, 8, 20 1-2.

⁵⁶ La traducción aquí utilizada es la de Santa Cruz-Crespo (2007). Cfr., además, III8, 9.

⁵⁷ Cfr. VI, 6, 12-27.

⁵⁸ Cfr., por ejemplo, V3, 6, 6-20.

posibilidad de trascenderlo. En efecto, el alma puede “sentir” la presencia del principio, debe dejar de ser ella misma para volverse hacia su principio inmediato anterior: el *Noûs*. En términos de Santa Cruz: “el alma debe apartarse de lo sensible y replegarse sobre sí misma. Debe concentrarse y unificarse progresivamente; tras abandonar lo sensible, debe también abandonar las ciencias y la dispersión del pensamiento discursivo, para unirse así a la inteligencia.”⁵⁹ Debe aquietarse, abandonar el proceso de conocimiento que le es propio y volverse Inteligencia. Una vez “instalada” en la Inteligencia en plena captación de los inteligibles –las Formas–, el alma ha hecho coincidir su centro con el de aquella, se ha intelectualizado y posee inteligencia. El esfuerzo ulterior implica, a su vez, abandonar aquello en lo que se encuentra y hacer coincidir su centro con el centro supremo.⁶⁰ El alma, entonces, no debe buscar fuera de ella, sino que debe desinteresarse por las cosas presentes⁶¹

“...y una vez, pues, que el alma vea al Bien apareciendo de súbito dentro de ella (...), el alma entonces ni se da cuenta de que está en un cuerpo ni dice de sí misma que es alguna otra cosa: no que es hombre, no que es animal, no que es ser, ni tampoco que lo es todo (la visión de esas cosas no sería uniforme)...” (VI7, 34, 13-18)

Estos desarrollos acerca del modo en que el despliegue dinámico de procesión y retorno se da en simultáneo ponen de manifiesto el hecho de que en Plotino, dice Santa Cruz, “la realidad es de naturaleza espiritual, cada nivel ontológico es simultáneamente un nivel en que el pensamiento o el conocimiento se estructuran de determinadas maneras, cada vez más múltiples, más complejas y cada vez más imperfectas. Así pues, cada nivel ontológico es asimismo un nivel noético o teorético.”⁶²

He mencionado brevemente que en el esquema de Plotino, a diferencia de la primera hipóstasis –lo Uno–, en la segunda hay distinción entre sujeto y objeto;⁶³ ella es la primera dualidad aunque no exista alteridad entre inteligente-inteligible. El *Noûs* no constituye un proceso, el autoconocimiento de la Inteligencia es inmediato y genuino, a diferencia del autoconocimiento del Alma, tercera hipóstasis cuyo tipo de pensamiento –*diánoia*– exige un camino, un proceso a recorrer en el que el objeto, ella misma, debe ser reencontrado. Como afirma Santa Cruz: “en la inteligencia se verifica el autoconocimiento, que es verdadero conocimiento, que en el alma se da un

⁵⁹ Cfr. Santa Cruz (2000a: 27).

⁶⁰ Cfr. VI7, 35.

⁶¹ Cfr. VI7, 34, 10.

⁶² Cfr. Santa Cruz (2006: 61).

⁶³ Tomo como referencia en estas líneas la ajustada explicación acerca de esta cuestión de Santa Cruz (2006).

autoconocimiento de segundo rango, al que podríamos denominar ‘infra-autoconocimiento’ y que en el nivel de lo Uno cabría hablar de un ‘supra-autoconocimiento’.”⁶⁴

Mientras que la “parte” más baja del Alma, la facultad sensitiva, es capaz solamente de percibir aquello que se encuentra por fuera de ella, aquella “parte” racionante puede formarse juicios “a partir de las imágenes de que dispone derivadas de la sensación” (V3, 2, 8). Sin embargo, esa capacidad de afirmar y negar, de producir juicios, le viene de lo que es superior a ella. Plotino explica que a partir de una percepción sensible, la visión de un hombre (por ejemplo: Sócrates), el alma dianoética puede o bien detenerse o bien preguntarse, en diálogo consigo misma, quién es. Si lo ha visto antes, podrá contestarse recurriendo a la memoria:

“y si desarrolla la figura de Sócrates, con ello desmenuza los datos que le proporcionó la imaginación. Y si no hace eso, sino que dice “es bueno”, lo dice partiendo de los datos conocidos a través de la percepción sensible, pero el juicio que emite sobre estos datos los posee ya por sí misma gracias a que posee en sí misma una norma de bien (...) iluminada por la Inteligencia, cobra fuerzas para percibir el Bien” (V3, 3, 5-10)

En este sentido, el ascenso y descenso cognitivo (que es equivalente en el sentido aquí explicado al metafísico) deben ser simultáneos, o, en términos de Santa Cruz-Crespo a propósito de los aspectos morales y metafísicos del pensamiento plotiniano: “el camino de ascenso del alma consiste en cierto modo en rehacer en sentido inverso el proceso que la realidad en su conjunto cumple al proceder.”⁶⁵

Sin embargo, cabe recordar que en un lenguaje impropio, Plotino identifica al Uno-Bien con su actividad creadora y, en ese contexto, aclara: “tampoco hay que tener miedo de concebir actividad sin esencia”.⁶⁶ Es decir, ese Bien está más allá del Ser, y es causa y principio último de todo el proceso dinámico y espiritual de producción de lo que es, y es espiritual porque la producción se entiende en términos de contemplación, de actividad. La metafísica plotiniana se encuentra, a su vez, íntimamente ligada a la relación inteligente-inteligido al punto que, tanto en el nivel del Alma como en el de la Inteligencia, Plotino aplica funciones intelectivas propias de la mente humana para explicar su estructura ontológico-noética.⁶⁷ En este sentido Plotino invita no a apartarse

⁶⁴ Cfr. Santa Cruz (2006: 72).

⁶⁵ Cfr. Santa Cruz-Crespo (2007: XXV).

⁶⁶ VI8, 20, 9-10.

⁶⁷ Cfr. Santa Cruz-Crespo (2007: LV).

de la propia alma sino, más bien, a encontrar aquello divino que hay en ella⁶⁸ pues, como afirma García Bazán: “La tendencia o deseo mejor, según Plotino, no consiste en realidad en el movimiento de despliegue y crecimiento, sino, al contrario, en el de repliegue y concentración...”.⁶⁹

Es importante advertir, por tanto, que la producción de la segunda y tercera hipóstasis (Inteligencia-Alma) se encuentra ligada a la contemplación. *Theoría* y *poíesis* son términos coincidentes.⁷⁰ Además, en la cadena descendente hacia la multiplicidad, cada nivel o hipóstasis mantiene y pierde, a la vez, algunas de las notas características que Plotino le atribuye a lo Uno eminentemente.⁷¹ Así, la Inteligencia, como he señalado, al contemplar produce, y lo hace del mismo modo que su progenitor, permaneciendo. Ella no se altera a causa de su producción puesto que, en rigor, es el Alma quien, al intentar contemplar a la Inteligencia, se contempla a sí misma y se constituye como separada de la anterior.⁷² El Alma es generada, así, por el desborde de la Inteligencia. Sin embargo, la tercera hipóstasis sí exhibe movimiento.⁷³ En este sentido, Plotino explica:

“La Inteligencia, por ser semejante a lo Uno, produce también de un modo semejante, vertiendo su múltiple potencia, (la Inteligencia es, en efecto, una imagen de lo Uno) así como la vertió lo que es anterior a ella. Esta actividad que procede del ser da origen al Alma, que nace como producto de la Inteligencia que permanece inmóvil, así como también permaneció inmóvil lo Uno cuando nació la Inteligencia. El Alma, en cambio, no permanece inmóvil al producir, sino que, puesta en movimiento, genera una imagen.”⁷⁴ (V2, 1, 12-19)

He adelantado que el último grado en la cadena de generados, la materia, carece totalmente de potencia productora. Es totalmente incapaz de contemplar y, consecuentemente, de producir.

La realidad para Plotino se estructura, entonces, mediante un orden jerárquico en el que tres hipóstasis se organizan de modo que la primera, el principio Uno, produce sin contemplar y permaneciendo; la segunda, la Inteligencia, produce contemplando y permaneciendo y la tercera, el Alma, produce contemplando pero no permaneciendo. Este despliegue de naturaleza espiritual que escapa a las coordenadas de espacio y

⁶⁸ Cfr. VI, 1, 2 y 3.

⁶⁹ Cfr. García Bazán (2011: 267).

⁷⁰ Cfr., por ejemplo, III8, 3.

⁷¹ Vale la pena recordar que lo Uno no es posible de ser descripto mediante ninguna nota o característica.

⁷² Plotino explica en VI, 3, 16-17: “Porque cuando el Alma pone su mirada en la Inteligencia, recibe de dentro y como propio lo que piensa y se actualiza.”

⁷³ Aunque siempre se trate de un tipo de movimiento inmerso en el ámbito de lo eterno.

⁷⁴ La traducción aquí utilizada es la de Santa Cruz-Crespo (2007).

tiempo y que podría caracterizarse como “descendente” hacia la multiplicidad móvil es, sin embargo (o simultáneamente), circular y ascendente puesto que –como he indicado– cada generado en su esfuerzo por volverse hacia su generador se produce a sí mismo y al contemplarse produce el nivel inferior. En efecto, este proceso dinámico se articula en los movimientos llamados de procesión y retorno. El primero se entiende si el análisis se sitúa desde la perspectiva causal de lo Uno, mientras que el segundo, el retorno o ascenso, remite al esfuerzo –teórico y práctico– del alma cuando emprende el camino hacia la meta final: el contacto con el principio. La autocontemplación de la Inteligencia (en su afán de dirigirse hacia lo Uno) constituye tanto la primera fase en el proceso productivo cuanto la última etapa en el movimiento de retorno hacia la unión con lo Uno. Así, los movimientos de ascenso y descenso no serían paralelos sino que se corresponden de modo tal que forman parte de una misma organización dinámica y espiritual.⁷⁵

e) Objeto, método y estructura de la Tesis

En función del objetivo general del presente trabajo, respecto de la exégesis que Plotino ofrece del *Timeo* platónico, abordaré la cuestión de hasta qué punto es posible detectar en este diálogo las nociones que Plotino encuentra como fuente de su propio pensamiento. Así, la tarea será reconstruir los pasos argumentales y, en general, los deslizamientos literarios, transformaciones semánticas y lexicales que Plotino realiza del *Timeo*, con vistas a ofrecer alguna respuesta a la pregunta formulada por Dufour, respecto de hasta qué punto el neoplatónico fuerza el texto de Platón para establecer correspondencias que no son tales a la luz de una interpretación que pretende ser fiel.⁷⁶

Ciertamente, en el caso de la exégesis plotiniana del demiurgo platónico, este interrogante se acrecienta puesto que resulta difícil establecer, en el marco de su

⁷⁵ Me permito simplificar este núcleo problemático que tanto desacuerdo ha provocado entre los especialistas, puesto que hay quienes sostuvieron que el primer avance a la multiplicidad antes de determinarse, la llamada Inteligencia Incoada, coincide con el último estadio de ascenso (cfr., por ejemplo, Trouillard (1955: 104-109) y Armstrong (1967: 262)). Más recientemente Gatti ((1982: 150-158) sostuvo la correspondencia entre el primer momento de la procesión y el último del retorno, aunque diferenció estos “movimientos” en el nivel de las Hipóstasis y el ascenso del alma humana; y Hadot (1994), por su parte, también defendió la coincidencia entre el último momento de visión de lo Uno y la generación de la Inteligencia. Una propuesta alternativa ofrece Bussanich (1988), quien distingue la visión no-noética de la Inteligencia Incoada (primer momento de la procesión) de la hiper-noética de lo Uno, que constituye la unión mística de la Inteligencia con lo Uno. En un trabajo más reciente, Emilsson (2007: 101 y ss.) pone en duda la total identificación en la unión mística aunque reconoce que ambos momentos pueden identificarse.

⁷⁶ Cfr. Dufour (2006).

metafísica, no solamente cuál es la función que esta figura del *Timeo* cumple sino también, como he adelantado, cuál era la necesidad por parte de Plotino de insertarlo en su propio sistema puesto que, como afirma O'Meara, en el contexto de una especulación que explica la realidad en términos de un despliegue gradual y sucesivo, cuál sería la necesidad de utilizar la figura del demiurgo en tanto vínculo entre lo inteligible y lo sensible.⁷⁷ Sin embargo, como he advertido más arriba, es evidente que la presencia del *Timeo* en las *Enéadas*⁷⁸ es enorme. Por tanto, en la presente investigación atenderé a aquellos pasajes en los que Plotino retoma y reformula la noción del demiurgo para intentar establecer en qué sentido esta figura del *Timeo* es afín a su propia noción de segunda hipóstasis, y en qué medida presenta diferencias. Con vistas a tal fin analizaré, en primer lugar, el texto del *Timeo* para establecer si es posible leerlo de modo tal de hallar en él si Platón concibió aquella figura como un *Noûs*, y si, a su vez, –como supone Plotino– pudo haberlo hecho coincidir con las Ideas. En segundo lugar, analizaré en detalle las particularidades de la causalidad inteligente tal como se plantea en el *Timeo* y si es compatible con la causalidad de la metafísica de Plotino.

La estructura del presente trabajo se ordena en función del examen de una selección de pasajes del *Timeo*, especialmente del primer tramo del relato del personaje principal, y las respectivas interpretaciones de sus contenidos filosóficos en diferentes pasajes de las *Enéadas*. El criterio de selección de los pasajes del *Timeo* responde al objetivo principal de la tesis: hallar en este diálogo los indicios que pudieron haber conducido a Plotino a construir su propio sistema metafísico en la convicción de que sus doctrinas ya se encontraban en la filosofía platónica, es decir, aquella selección de pasajes del *Timeo* intenta dar cuenta de por qué Plotino dice que lo que dice ya lo dijo Platón. Con esto no aspiro a ofrecer un análisis exhaustivo de las innumerables y complejas nociones presentes en el diálogo, sino que me limito a concentrarme en el modo en que Plotino pudo haber entendido tales nociones según una determinada selección y combinación de pasajes en función de su método exegético-filosófico. Más aún, la continuidad que Plotino manifiesta respecto de la filosofía de Platón en general y de los dichos del *Timeo* en particular comprende diversos aspectos, sin embargo, en la presente Tesis,

⁷⁷ Cfr. Charrue (1978: 126); Dufour (2006: 207-236); Opsomer (2005: 68) ofrece esta cita de O'Meara: "La filosofía de Plotino está situada en el punto de encuentro de dos tradiciones y dos modelos mediante los cuales el mundo es explicado: el modelo mediante el cual el orden es impartido dentro de un caos preexistente y el modelo de derivación. El primero es el modelo del demiurgo del *Timeo*, el segundo se deriva de fuentes neopitagóricas y en última instancia desde la Academia y las doctrinas no escritas. Plotino claramente favoreció el modelo de derivación y el demiurgo devino en una triste figura."

⁷⁸ Cfr. nota 8, más arriba.

sólo me concentraré en la relación entre la segunda hipóstasis y la figura del demiurgo, dejando a un lado, por ejemplo, aquella continuidad que podría establecerse entre la noción de $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ del *Timeo* y la de materia en las *Enéadas*.

Vale aclarar el motivo por el cual no me concentro en un solo tratado o conjunto de tratados de Plotino, sino que rastreo a lo largo de las *Enéadas* aquellos pasajes que considero relevantes para evaluar la contraposición o continuidad con los pasajes analizados del *Timeo*. Para ello, no atiendo, en principio, al orden cronológico de los tratados que las componen a la hora de evaluar sus contenidos filosóficos. Esto no significa que no considere valioso el esfuerzo de explicar las diferencias que los distintos tratados presentan respecto de algunos temas. Es, de hecho, la tendencia actual de la mayoría de los especialistas explicar las aparentes discordancias en función del orden cronológico de su composición que Porfirio transmitió, defendiendo una evolución en el pensamiento de Plotino. Esto se hace evidente si se tienen en cuenta las traducciones al francés de las *Enéadas*, tanto en la colección que dirigió P. Hadot como en las traducciones dirigidas por Brisson-Pradeau.⁷⁹

Por otra parte, no pretendo aquí sostener que Plotino no pudo haber modificado, de alguna manera, ciertas cuestiones o ciertos modos de plantear las cuestiones, ofreciendo un sistema cerrado y monocorde a lo largo de todos sus escritos. La elección metodológica se debe a dos motivos elementales: en primer lugar, Plotino ni ofreció un Comentario al *Timeo*, al modo en que lo hicieran muchos de sus predecesores y sucesores inmediatos,⁸⁰ ni tampoco le dedicó un tratado completo a la exégesis de este diálogo platónico, como podría pensarse, tal como advertí más arriba, que hizo respecto del *Parménides* en el tratado VI(10). En segundo lugar, entiendo que la explicación de la evolución no siempre consigue despejar las dificultades que presentan algunas supuestas contradicciones en el seno de las *Enéadas*, sino que, para el objetivo que aquí propongo, resulta más conveniente examinar aquellas dificultades en su debido contexto con el fin de alcanzar una comprensión, tanto como sea posible, de la complejidad del pensamiento de Plotino. Con todo, daré cuenta del orden cronológico de cada tratado analizado indicándolo entre paréntesis y, en los casos en que aquel orden resulte importante para la argumentación, no dudaré en señalarlo.

La Tesis se divide en dos partes, subdivididas, a su vez, en tres capítulos cada una. En la primera parte analizo el texto del *Timeo* a partir de tres aspectos diferentes aunque

⁷⁹ Cfr. Hadot (1998-2009) y Brisson-Pradeau (2002-2010).

⁸⁰ Por ejemplo, Alejandro de Afrodisia o Porfirio, entre otros.

sumamente implicados. Así, en el **capítulo 1** se abordan las dificultades interpretativas que ha suscitado el modo en que las doctrinas aparecen allí expresadas y el modo en que puede entenderse, a los ojos de Plotino, que Platón concibió la capacidad del lenguaje y del conocimiento, con el fin de establecer que el discurso verosímil pudo haberse caracterizado como un discurso filosófico respecto de la causa. En el **capítulo 2** analizo algunos pasajes del texto con vistas a evaluar los dichos de Timeo a la hora de caracterizar la génesis del cosmos, pues entiendo que es necesario establecer, a partir de analizar el estatus de la causa demiúrgica, así como su relación con el modelo inteligible y con la imagen que produce, en qué sentido Plotino entendió que en el *Timeo*, generación y eternidad no se contraponen. En el **capítulo 3**, intento mostrar que, en función del modo en que Plotino entendió a la causa inteligente, es posible encontrar en el *Timeo* apoyo textual para sostener que el hecho de que el demiurgo contemple las Ideas no lo distingue necesariamente de ellas, pues, en tanto mira al modelo, es un *noûs* productivo que coincide con los inteligibles y que es independiente del alma del mundo y anterior a ella. En el **capítulo 4** (el primero de la segunda parte, dedicada al estudio de las *Enéadas*), comienzo con el análisis del modo en que Plotino interpreta el *Timeo* concentrándome, aquí, en su propio método filosófico; es decir, respecto de cómo emplea su método de exégesis filosófica en relación con el valor de su relato, por una parte, y el alcance del lenguaje, por otra. Es evidente que Plotino entiende que, en el *Timeo*, Platón había esbozado un esquema causal afín al propio, aunque, es sabido, el primero recurre a numerosas estrategias interpretativas que podrían poner en duda tal afinidad. Por tanto, en el **capítulo 5**, me ocupo de poner de manifiesto aquellos desplazamientos que, a partir del diálogo platónico, podrían dar lugar a la construcción metafísica que Plotino ofrece en función de su concepción de generación en la eternidad. En el **capítulo 6** me ocupo de analizar la segunda hipóstasis de Plotino en tanto un *noûs* que produce contemplando y, consecuentemente, su posible asimilación con la figura del demiurgo del *Timeo*. Finalmente, en la sección destinada a las **Conclusiones** ofrezco los resultados alcanzados en la investigación, en la que espero haber mostrado, de forma suficiente, el modo en que Plotino interpretó el *Timeo* a la hora de construir su propio sistema metafísico.

El texto griego del *Timeo* que he seguido en el presente trabajo es el de la edición de Burnet y, en el caso de las *Enéadas* de Plotino, me he valido del texto griego editado por Paul Henry y Hans-Rudolph Schwyzer (*editio minor*). En ambos casos, he comparado estas ediciones con otras modernas a fin de relevar los problemas textuales y

evaluar las variantes de lectura. En la mayoría de los casos las traducciones me pertenecen, aunque me he apoyado en las disponibles, tanto en español como en otras lenguas. Así, respecto del *Timeo* fueron de gran ayuda las traducciones al español de Francisco Lisi, Conrado Eggers Lan, Óscar Velásquez y, la más reciente, de José María Zamora. Me he nutrido también de la traducción inglesa de Francis Cornford (y de su valioso comentario), de la de Donald Zeyl y de la de Robin Waterfield. En francés, he contado con la traducción de Luc Brisson de la que también me he beneficiado y en italiano, con la de Francesco Fronterotta. Por su parte, respecto del texto de Plotino, he atendido a la traducción española de Jesús Igal y la traducción, también al español, de una selección de capítulos de las *Enéadas* a cargo de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, que me ha resultado sumamente clarificadora. Me he apoyado, además, en la colección francesa dirigida por Pierre Hadot, que organiza las traducciones de los tratados de las *Enéadas* en orden cronológico, del mismo modo que la dirigida por Luc Brisson y Jean-François Pradeau, y de la clásica traducción inglesa de Arthur H. Armstrong. Debido al creciente número de traducciones en lengua moderna de diversos tratados de las *Enéadas* por separado, consigno en nota al pie su referencia en los momentos indicados. Se encuentra consignada al comienzo de la Bibliografía la totalidad de dichas ediciones y traducciones, así como los léxicos y diccionarios que he consultado.

PRIMERA PARTE

LA CARACTERIZACIÓN DE LA ACTIVIDAD DEMIÚRGICA EN EL *TIMEO* DE PLATÓN

CAPÍTULO 1. Discurso *eikós*

En el presente capítulo examinaré algunos pasajes del *Timeo* que, entiendo, resultan de interés para dilucidar el modo en que Plotino pudo haber entendido el tipo de discurso que el relato de Timeo propone. En efecto, el propósito es mostrar que la oposición binaria entre “lectura literal” y “lectura no literal” no agota la riqueza del texto, sino más bien tiende a cristalizar un modo de exposición sumamente complejo, tal como el que emplea Platón en este diálogo. Así, mediante una selección de pasajes – especialmente del primer tramo del relato de Timeo –, intentaré reconstruir las alusiones, advertencias y observaciones que Platón ofrece respecto del tipo de discurso adecuado para referirse a determinadas cuestiones, en función de las características del lenguaje, por una parte, y del alcance del conocimiento, por otra. Entiendo que es sumamente relevante, además, dar cuenta de la estructura “literaria” del relato de Timeo con vistas a manifestar la enorme cantidad de recursos diferentes que Platón utiliza para su redacción. La propuesta es determinar, a partir de una selección de pasajes del diálogo platónico, cuál pudo haber sido la lectura de Plotino que lo condujo a construir su propia concepción del lenguaje en tanto limitado e inapropiado a la hora de referirse a lo que es eterno.

1.1 Planteo del problema

Existen muchísimas razones para entender por qué resulta sumamente complejo interpretar las enseñanzas que Platón nos ofrece en el *Timeo*. A las dificultades que presenta la interpretación de todo texto filosófico se le suma el modo en que las doctrinas aparecen allí expresadas. En efecto, hacia el final del proemio a su relato, Timeo aclara, en 29c8, que su explicación no es más que un discurso verosímil (*eikós*

lógos) y esto conduce a preguntarse acerca del estatuto de verdad y, en la polémica respecto de si su relato sobre la generación del mundo debe tomarse de forma literal o no, conviene examinar en qué consiste la característica *eikós* del discurso. De hecho, no hay acuerdo hoy en día entre los especialistas acerca del modo de interpretar el relato de Timeo: tanto la generación del universo como el status del demiurgo y su relación con el alma del mundo y con las Ideas son, por ejemplo, objeto de controversia.

En la Antigüedad, la polémica acerca de la literalidad o no tuvo como eje principal el problema de la generación del mundo en el tiempo. En efecto, tanto Espeusipo, sobrino de Platón y su sucesor a la cabeza de la Academia, como Jenócrates, segundo sucesor en la Academia, supusieron que el relato de Timeo no tenía que ser interpretado de modo literal y que su maestro no sostenía que el mundo había sido generado en el tiempo sino que aspiraba a ofrecer una explicación didáctica;⁸¹ Aristóteles, en cambio, supuso que Platón efectivamente había defendido el comienzo temporal del mundo y lo hizo objeto de duras críticas. También de modo literal el relato de Timeo fue interpretado por Ático y por Plutarco, aunque ésta no fue la posición más generalizada entre los platónicos de los siglos posteriores a la redacción del diálogo.

En tiempos modernos, quienes defendieron la no literalidad insistieron en el carácter metafórico de la figura del demiurgo y luego buscaron una entidad que fuera “referente” de esa figura mítica y metafórica. En este sentido, algunos especialistas como Moreau,⁸² afirman que el demiurgo es una metáfora de las Ideas, mientras que otros, como Carone,⁸³ siguiendo la línea del ya clásico libro de Cherniss,⁸⁴ sostienen que es una metáfora, pero, esta vez, del alma del mundo. Una tercera posibilidad, defendida por Brisson,⁸⁵ entre otros, es entender al demiurgo como una entidad separada y completamente distinta de lo que de él procede.⁸⁶ Por lo demás, hubo quienes lo asimilaron a la Idea de Bien. Precisamente, la comprensión del demiurgo como el Bien ya había sido defendida por Wood,⁸⁷ quien estableció, además, que él mismo es su propio modelo. Más recientemente, Rheins,⁸⁸ sin identificar al demiurgo con el modelo

⁸¹ Cfr. Speus. fr. 65; Xen. fr. 154-155 (Isnardi Parente); cfr. Finkelberg (1996: 391).

⁸² Cfr. Moreau (1971: 3-55).

⁸³ Cfr. Carone (1991: 78 y ss.).

⁸⁴ Cfr. Cherniss (1972: 606 y ss). En rigor, este autor sostiene que el demiurgo es equiparable a la causalidad primera que se asimila con el *noús* y, en este sentido, la parte intelectual del alma sería la referencia de la metáfora demiúrgica.

⁸⁵ Cfr. Brisson (1992: 24).

⁸⁶ Interpretación afín a la ofrecida por Plotino.

⁸⁷ Cfr. Wood (1968: 258).

⁸⁸ Cfr. Rheins (2010: 13-14).

pero pensando que se trata de una representación antropomórfica de la Idea de Bien (de *República* 509b⁸⁹), argumentó que, incluso, el demiurgo no es un *noûs*, aunque sí es un ser inteligible.⁹⁰

Ahora bien, de la posición que se tome respecto del demiurgo dependerá en buena medida la comprensión del problema de si en el *Timeo* la generación del universo es temporal o no. Es decir, aquellos que han entendido al demiurgo como una figura mítica sostienen que las afirmaciones que el diálogo presenta respecto del comienzo del mundo en el tiempo deben ser interpretadas de modo no literal, mientras que hay quienes consideran que el comienzo temporal, tomado literalmente, requiere de un “hacedor” que, efectivamente, lo genere.⁹¹ Vlastos, por ejemplo, considera que los problemas que surgen de tomar literalmente al caos primordial y al movimiento no se evitan si se considera todo esto como símbolos míticos⁹² y sostiene que este mundo fue generado y ordenado a partir de un principio (*arkhé*) y que no es adecuado atribuir un status mítico al demiurgo ni al “caos” (como le atribuyera Cornford), debido a que, entre otras cosas, su caracterización se ubica en el proemio al relato de *Timeo* y no en el relato mismo, que es caracterizado como *eikós*.⁹³ Es decir, Vlastos entiende que el proemio se encuentra fuera de lo que el mismo Platón en boca de *Timeo* considera como un relato verosímil.⁹⁴

Más recientemente, Álvaro Vallejo⁹⁵ defendió la lectura literal intentando salvar a Platón de las contradicciones que le imputaran quienes sostienen una lectura no literal. Así, por ejemplo, al clásico argumento –formulado por Cherniss⁹⁶– que se basa en la

⁸⁹ Cfr. Rheins (2010: 18).

⁹⁰ Una posición alternativa puede encontrarse en Brodie (2012). Ahora bien, la relación entre el sujeto inteligente y el objeto inteligible fue ampliamente discutida ya desde la Antigüedad. Al respecto, cfr. el valioso estudio de Pépin (1956).

⁹¹ Cfr. Vallejo Campos (1996: 99-100).

⁹² Cfr. Vlastos (1965a: 339).

⁹³ En este sentido, Runia explica que en el proemio al relato de *Timeo*, Platón establece los principios dialécticos sobre lo que se basa el relato de *Timeo* y, en este sentido, el proemio no forma parte del *eikos mûthos*. Cfr. (Runia: 1997: 114); y Berti (1997: 127), quien defiende la lectura literal del proemio al relato de *Timeo* y con ella la interpretación del mundo como generado en el tiempo.

⁹⁴ Cfr. Vlastos (1965b: 402-403). Luego de publicar un primer trabajo al respecto en 1939, Vlastos retoma la cuestión veinticinco años después y, si bien matiza su posición, intenta rebatir los argumentos esgrimidos por Cherniss, en función de las contradicciones a las que una lectura literal del relato de *Timeo* conduce. A su vez, Tarán defendió “una interpretación metafórica” retomando algunos de los argumentos de Cherniss en abierta respuesta a las críticas de Vlastos. Más recientemente, Grasso, sin proponerse intervenir en la polémica entre literalistas y no literalistas, ha analizado minuciosamente el relato de *Timeo* en tanto un mito que debe ser examinado en función de su relación con los otros mitos que se hallan en la literatura platónica y con una concepción de la palabra como imitación. Cfr. Tarán: (2001: 303-340); Grasso (2012: 343: 367).

⁹⁵ Cfr. Vallejo (1997: 141-148).

⁹⁶ Cfr. Cherniss (1972: 420).

contradicción de concebir lo que deviene como eterno –como afirma Platón en 52 d3-4– y, al mismo tiempo, sostener que todo lo que deviene debe tener una causa –segundo axioma del proemio–, Vallejo responde⁹⁷ que no hay tal contradicción entre un devenir eterno y causado a la vez, puesto que propone entender al caos pre-cósmico como ausencia de causalidad teleológica, sin que esto implique una ausencia de otro tipo de causalidad. Si se entendiera el caos como una cadena infinita de eventos sin orden teleológico y sin comienzo alguno, sostiene este autor, el devenir –como un todo– podría ser caracterizado como un desorden eterno; pero en tanto multitud de eventos –considerados cada uno como un efecto de otro– es posible juzgar a este devenir como presentando una causalidad. Como se ve, Vallejo apela a la distinción platónica entre causas de naturaleza inteligente y causas que actúan de manera desordenada (46e3-6) para sostener, en este caso, su defensa del carácter plausible y legítimo de una lectura literal.

Sin embargo, la lectura no literal, con formulaciones que presentan diversos matices, insiste en que contradicciones respecto del tiempo, del movimiento y del alma, por una parte, sumadas a ciertas imprecisiones con las que la figura del demiurgo aparece caracterizada, por otra, conducen a considerar el relato de Timeo como, en términos de Gabriela Carone, un mito creacionista que invita a descubrir su significado filosófico.⁹⁸ En este sentido, muchos concuerdan en el carácter teleológico de la causalidad demiúrgica, aunque la posición literalista supone que existió un caos precósmico en el que tal demiurgo todavía no había intervenido; mientras que la posición no literalista sostiene que la actividad del demiurgo es la que vendría a figurar una primera causa ordenadora y conservadora en el sentido de que actúa constantemente sin división ni sucesión temporal, sino como principio dinámico, permanente y explicativo del orden cósmico.

Este no es un desacuerdo menor. No obstante, aquellos que podrían agruparse entre los no literalistas presentan profundas discrepancias a la hora de establecer el referente ontológico de la figura del demiurgo en la estructura platónica de la realidad. Para éstos la actividad creadora del demiurgo representaría míticamente una causa que actúa con vistas a un fin (hecho que los literalistas no desmienten). Pero, como he señalado, distintos especialistas han creído encontrar la metáfora del demiurgo como representante de diferentes entidades, tales como las Ideas –posición de Moreau y, más

⁹⁷ Cfr. Vallejo (1997:142-143).

⁹⁸ Cfr. Carone (1991: 50).

recientemente, de Ferrari quien, en rigor, identifica al demiurgo con el aspecto poiético de las Ideas⁹⁹, el alma del mundo –enfoque de Carone o Fronterotta¹⁰⁰– o una inteligencia separada –punto de vista de Brisson–.

1.2 Conocimiento y transmisión

Con vistas a poner de manifiesto el modo en que, según entiendo, Platón concibe la capacidad del discurso para transmitir aquello que –se supone– el hombre es capaz de conocer, comenzaré analizando algunos pasajes del proemio al relato de Timeo (27c-29b) donde se establece el objeto de examen que guiará el discurso hasta el final de la obra. Cabe destacar, sin embargo, que antes de que Timeo tome la palabra es presentado por Critias, interlocutor principal de Sócrates (luego de la pequeña intervención del propio Timeo) hasta este tramo del diálogo. En efecto, luego de que Sócrates ofreciera, al comienzo, una recapitulación de lo discutido “el día anterior” (una especie de resumen de lo expuesto en la *República* acerca de la *pólis* ideal), Critias presenta su propio relato acerca de una historia que había oído de boca de Solón en su niñez sobre la Atenas primitiva y las vicisitudes de la ciudad de la Atlántida. Y, una vez que el personaje de Critias finaliza su propio relato, establece el programa de exposiciones que se ofrecerán a continuación. Así, en 27a 2, dice que primero hablará Timeo y luego él:

“Nos pareció (ἔδοξεν) que Timeo, por ser el que más astronomía conoce (εἰδέναι) de nosotros y el que ha hecho un mayor trabajo (ἔργον) sobre la naturaleza del todo, debía hablar primero, comenzando con la génesis del mundo (ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως) y terminando (τελευτᾶν) con la naturaleza de los hombres. Y después de él, yo...”¹⁰¹ (27a3-7)

El personaje de Timeo aparece caracterizado como quien ha tenido que hacer un esfuerzo, un trabajo (ἔργον), es decir, ya ha recorrido un camino y conoce no solamente de astronomía, sino también acerca de la naturaleza del todo, por tanto parece ser capaz de ofrecer un discurso que se ajuste a ese conocimiento. Sócrates se muestra complacido y se dirige a Timeo solicitándole que comience su discurso, pero sin antes

⁹⁹ Cfr., por ejemplo, Ferrari (2008: 94; 97-98).

¹⁰⁰ Cfr. Fronterotta (2007: 173-206).

¹⁰¹ ἔδοξεν γὰρ ἡμῖν Τίμαιον μὲν, ἅτε ὄντα ἀστρονομικώστατον ἡμῶν καὶ περὶ φύσεως τοῦ παντὸς εἰδέναι μάλιστα ἔργον πεποιημένον, πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κοσμοῦ γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν· ἐμὲ δὲ μετὰ τοῦτον...

ofrecer una invocación como es la costumbre.¹⁰² De modo que Timeo toma la palabra y en 27c1, comienza:

“Pero, Sócrates, todo el que participa de la sensatez, incluso en pequeñas dosis, antes de emprender cualquier empresa, por pequeña o grande que sea, invoca siempre a un dios. Y nosotros, que nos disponemos a hacer un discurso sobre el universo (περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιεῖσθαί), cómo se genero o si es inengendrado, debemos, a no ser que estemos completamente desviados, invocar a los dioses y diosas y suplicarles que todo lo que digamos sea en primer lugar conforme a su intelecto y, en segundo lugar, conforme al nuestro.”¹⁰³
(27c1-d1)

Respecto de este pasaje intentaré mostrar que la invocación a los dioses se relaciona con la limitación humana en el sentido de que, como Timeo es sensato (según afirma en 27c2), conoce sus límites y recurre a la invocación no como una obligación a cumplir, sino como un pedido de ayuda a la hora de tratar asuntos que pueden exceder su capacidad. En efecto, el hecho de que Timeo pida que el discurso sea “conforme al *noûs* de los dioses y conforme al nuestro” refiere, según entiendo, al esfuerzo necesario que debe llevarse a cabo para comprender y transmitir aquello acerca de lo cual se investiga. Ciertamente, Critias ha presentado a Timeo como aquel que ha hecho “el mayor trabajo sobre la naturaleza del todo” (27a4-5) y, si esto es así, la invocación se ordena con la “súplica”, podría interpretarse, no porque se trate simplemente de una disposición religiosa o de costumbre, sino porque ya aparece aquí anticipado un problema filosófico: lo inalcanzable del objeto y la limitación del discurso. Esto no implica, sin embargo, que sea necesario apartar del análisis el modo en que está construido el pasaje; es en esta anticipación del problema filosófico respecto del conocimiento en donde se anticipa, a su vez, la ambigüedad del modo de expresión. En este caso, se está recurriendo a un modo que imita los comienzos de los relatos cosmológicos tradicionales que procuran manifestar la adhesión del autor a las divinidades pero reformulando esos comienzos en función del propósito de este relato.¹⁰⁴

¹⁰² 27b7-9.

¹⁰³ Ἄλλ', ὦ Σώκρατες, τοῦτο γε δὴ πάντες ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέχουσιν, ἐπὶ παντὸς ὁρμῆ καὶ σμικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν αἰεὶ που καλοῦσιν. ἡμᾶς δὲ τοὺς περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιεῖσθαί πη μέλλοντας, ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστίν, εἰ μὴ παντάπασιν παραλλάττομεν, ἀνάγκη θεοῦς τε καὶ θεᾶς ἐπικαλουμένους εὐχέσθαι πάντα κατὰ νοῦν ἐκεῖνοις μὲν μάλιστα, ἐπομένως δὲ ἡμῖν εἰπεῖν

¹⁰⁴ Es cierto, que esta presentación al relato de Timeo lleva a considerarlo, como Runia, en el marco de la tradición de la literatura presocrática περὶ φύσεως, al tiempo que puede ser vinculado con la *Teogonía* hesiódica y la invocación se explica por motivos religiosos. Sin embargo esto no excluye necesariamente que, al interior de las argumentaciones de este diálogo, la invocación tenga un carácter anticipatorio

De hecho, tras suplicar que su discurso sea κατὰ νοῦν para los dioses y para nosotros, Timeo aclara que para nosotros va a ser difícil expresarlo y comprenderlo, pues en 27d 1 afirma:

“...En cuanto a los dioses, ésta es nuestra invocación (παρακεκλήσθω); en cuanto a nosotros, debemos invocarlos¹⁰⁵ (παρακλητέον) para que podáis aprender muy fácilmente, y para que yo exponga de la mejor manera posible lo que pienso¹⁰⁶ (διανοέω) sobre los temas propuestos.”¹⁰⁷

En suma, por medio de la invocación a los dioses, es decir en el marco de una formalidad religiosa, Timeo parece advertir a sus oyentes acerca de la complejidad de expresar y comprender el objeto de su discurso. Ahora bien, luego de estas palabras con las que comienza el proemio y que, creo, constituyen un anuncio de lo que sigue en el diálogo, enuncia los tres axiomas a partir de los cuales debe comenzar toda investigación. El primero es la distinción entre lo que siempre es y lo que deviene, el segundo enuncia la necesidad de que lo que deviene tenga una causa, y el tercero apunta que la excelencia de lo producido está determinada por el modelo que contempla el artífice. Tal como asegurara Cornford, esos tres axiomas son aplicados, a continuación en el relato, al caso específico del universo.¹⁰⁸ Luego, Timeo aclara la naturaleza del conocimiento y el tipo de discurso que le corresponde a lo generado, en consonancia con aquellos axiomas establecidos previamente. Es, entonces, en este proemio, donde está exhibida la labor del demiurgo como hacedor del cosmos, como la causa de lo que deviene, y donde Timeo afirma que sólo es posible un discurso verosímil (29c 5) para explicar la naturaleza física del cosmos. Runia explica que estos tres principios generales que luego son aplicados a la investigación sobre el universo, le permiten a Timeo determinar qué tipo de cosa es el universo como objeto de investigación, y así también estipular el tipo de *lógos* que debería ofrecer para él. En este sentido, Timeo continúa la tradición de la literatura presocrática y ofrece a sus oyentes un “preámbulo

respecto de los alcances del discurso, tal como sugiere Burnyeat. Cfr. Runia (1997: 104 y 116); Burnyeat (2005: 149).

¹⁰⁵ Waterfield traduce 27d2: “but we also need to call up our own resources”.

¹⁰⁶ A sabiendas de lo problemático que resulta la traducción del verbo *dianoéo*, lo traduzco aquí como “pensar” puesto que, según entiendo, es lo más adecuado en este contexto. Sin embargo, en otros pasajes de este mismo diálogo me inclino por el término “deliberar” puesto que tal vocablo da cuenta del carácter de sucesión de condición y consecuencia que el significado del término *dianoéo* parece implicar.

¹⁰⁷ Καὶ τὰ μὲν περὶ θεῶν ταύτη παρακεκλήσθω. Τὸ δ’ ἡμέτερον παρακλητέον, ἢ ὅασι’ ἂν ὑμεῖς μὲν μάθοιτε, ἐγὼ δὲ ἢ διανοῦμαι μάλιστ’ ἂν περὶ τῶν προκειμένων ἐνδειξαίμην.

¹⁰⁸ Cfr. Cornford (1997: 21).

metodológico” mediante el cual, en función de esos principios filosóficos, Platón está en condiciones de otorgar mayor precisión a su metodología que sus predecesores, basada en su propia metafísica.¹⁰⁹

En el primer axioma, en el que se distingue lo que es siempre de lo que deviene, Timeo se expresa de un modo que vale la pena señalar, pues en 27d5, dice:

“Ahora bien, en mi opinión, primero hemos de establecer esta distinción: ¿qué es lo que es siempre y no se genera, y qué es lo que se genera siempre y nunca es?”¹¹⁰ (27d5-28a1)

Cabe destacar que Timeo comienza su exposición del primer axioma aclarando que en su opinión (*kat’ emèn dóxan*, 27d5) hay que distinguir primeramente lo que es de lo que deviene. Runia se detiene en este modo de caracterizar esta exposición y explica que Platón no pretende dar aquí la última palabra sino que, en función de su propio método de hipótesis, se establecen determinados enunciados que deberán ser consistentes con los posteriores y, en este sentido, estos principios, como él mismo los llama, del proemio constituyen principios metodológicos de acuerdo con el modo en que Platón concibe el lenguaje y su relación con la realidad.¹¹¹

Además, en el pasaje 27c de la invocación, Timeo presenta “lo que piensa” (*διανοέω*) y, si bien es cierto que *diánoia* no necesariamente deba tomarse en términos técnicos en el marco de la epistemología platónica puesto que Timeo podría estar usando este vocablo de modo corriente o coloquial, creo, sin embargo, que es importante reparar en los modos en que este personaje se expresa en este contexto en el que “se pide” que el discurso sea *katà noūn*.¹¹² Entiendo que puede hallarse en estas líneas aquello propio de nuestras capacidades humanas, tal vez en términos de una velada indicación de las capacidades noética y dianoética en el marco de un discurso regido por lo racional. Pues en las últimas líneas aparecen términos asociados a una gradación de modos de conocimiento desde el *noūs* correspondiente a lo divino, la *diánoia*¹¹³ correspondiente a Timeo y a los oyentes (que pueden aprender -*μανθάνω*),

¹⁰⁹ Cfr. Runia (1997: 111).

¹¹⁰ Ἔστιν οὖν δὴ κατ’ ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαίρετόν τάδε: τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε;

¹¹¹ Cfr. Runia (1997: 112-113).

¹¹² No es mi intención aquí ofrecer una distinción jerárquica entre facultades cognitivas, ni establecer una caracterización, mediante el uso de determinados términos sugerentes, del tipo de “conocimiento” que Timeo dice tener.

¹¹³ Santa Cruz, de hecho, repara en el vocabulario de la *diánoia* en el pasaje de la invocación para establecer una conexión entre el *eikōs lógos* en el *Timeo* y esta facultad en la *República*, en tanto ambos

y, antes de enunciar el primer axioma, se agrega la *dóxa*. Es claro que, por una parte, la expresión *κατ'ἐμὴν δόξαν*, del mismo modo que la expresión *διανοοῦμαι* es utilizada de modo corriente para referirse a lo que se tiene en mente, y, por otra parte, se aplica al hecho de que primero haya que distinguir y no al contenido de los términos a distinguir. Es decir, el hecho de que haya dos “modos de ser” no es objeto de la opinión de Timeo, sino que su opinión tiene que ver con el método: para poder investigar si el universo es o no es generado, hay que hacer esta distinción y la utilización sin ambigüedades –al menos en estos pasajes- de los términos *noûs* y *diánoia* pudo haber resultado sumamente sugerente para los intérpretes de la Antigüedad.¹¹⁴

Más aún, en correlación con la distinción entre ser y devenir, Timeo establece la siguiente:

“Uno <lo que es> puede ser aprehendido por la intelección por medio de la razón, siempre es idéntico; otro, en cambio, es opinable por la opinión por medio de la percepción sensible irracional, ya que se genera y se destruye, pero nunca es realmente.”¹¹⁵ (28a1-4)

Con vistas a determinar el modo de aprehender lo que es y lo que se genera, Platón se vale de términos –*νοήσει* y *δόξη*– que ya habían aparecido en las líneas previas en función de caracterizar al personaje de Timeo como quien, además de ser el que más conoce de astronomía, pide que su exposición de lo que piensa pueda ser comprendida y presenta su primer axioma según su opinión. Entiendo que los términos que elige Platón para referirse a esto pueden ser tenidos en cuenta en función del modo como se entiende el problema aquí del conocimiento y de su transmisión. Ciertamente, si se tomaran estos pasajes de manera aislada, nada indicaría que estos vocablos pudieran tener alguna relevancia; sin embargo, en el contexto de, en términos de Runia, un “preámbulo metodológico” entiendo que es pertinente atender a los dichos de Timeo a la hora de expresar su propia capacidad de conocer y de transmitir.

Asimismo, unas líneas más adelante, Timeo retoma la distinción del primer axioma e intenta ubicar el objeto de su investigación (el universo) en alguno de los dos ámbitos distinguidos, pues en 28b2 afirma:

se relacionan con lo sensible, por una parte, y con el método de hipótesis, por otra. Cfr. Santa Cruz (1997a: 136).

¹¹⁴ Así lo entendió Proclo, según explica en *In Tim.* 223 11-31.

¹¹⁵ τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιλεπτόν, ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὄν, τὸ δ' αὖ δόξη μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.

“Respecto del universo entero –o cosmos o también otro si en algún momento se le nombra con otro nombre mejor, aceptémoslo¹¹⁶– debemos, en efecto, investigar primero acerca de él lo que se supone que hay que investigar en principio acerca del todo: o bien si siempre ha sido, sin principio de la generación, o bien si se generó y tuvo algún principio (ἀρξάμενος).”¹¹⁷ (28b2)

Inmediatamente, se responde que el todo es que es generado (γέγονεν). Ahora bien, como se ve Timeo “supone” (ὑπόκειται) que lo primero que hay que hacer es atender a qué ámbito de la realidad (el más elevado o el bajo) pertenece el mundo. Otra vez, en consonancia con el primer axioma en el que Timeo da “su opinión” acerca de que en primer lugar hay que hacer una distinción, en este pasaje Timeo “supone” que hay que establecer a qué termino de esa distinción pertenece el objeto a investigar. Entiendo que esto es relevante porque, hasta ahora, este personaje se vale de expresiones que no dan cuenta de un saber acabado y preciso y, en conformidad con la invocación del comienzo del proemio, parece que Platón pone de manifiesto en boca de Timeo que su discurso no es producto de un estado epistemológico que pueda ubicarse en el nivel del *noûs*.

Es en este mismo sentido en el que interpreto el siguiente pasaje de 28c2:

“Además decimos que lo generado ha de ser necesariamente generado por alguna causa. Sin embargo, encontrar al hacedor y padre de este todo es trabajoso (ἔργον), y, una vez encontrado, es imposible decirselo a todos.”¹¹⁸ (28c2-5)

Aquí se retoma el segundo axioma pero aplicado a la generación del cosmos, es decir, si todo lo generado se genera a partir de una causa, el universo, que es generado, debe tener una. Pero, encontrarla es difícil y transmitirla es imposible. Ciertamente, el

¹¹⁶ δέχοιτο: Timeo ya va dando cuenta de que está dispuesto a aceptar de otros aquellas mejores formulaciones. Esto puede estar indicando, por una parte, que los modos de nombrar al universo son intercambiables, pero, por otra, puede ser tomado como una alusión al tipo de conocimiento que Timeo expresa, un conocimiento transmitido por otros y aceptado o recibido por él. Esto cobrará especial interés a lo largo del análisis del texto.

¹¹⁷ ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς -ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστα ἂν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὠνομάσθω- σκεπτέον δ' οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν αἰεὶ γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος.

¹¹⁸ τῷ δ' αὖ γενομένῳ φημὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.

problema del conocimiento y transmisión de la figura del demiurgo¹¹⁹ se relaciona con su estatus ontológico y, consecuentemente, epistemológico. Podría suponerse que si el discurso de Timeo debe ser *katà noûn* para los dioses y para él mismo, y su invocación se ordenó con la súplica a los dioses para que fuera tal y para poder transmitir lo que pensaba, debería ser capaz de construir un relato que lograra hacerlo. De hecho, en un pasaje anterior al proemio, Timeo aparece caracterizado por Critias como alguien que ha hecho un ἔργον (27a 5) acerca de la naturaleza física del cosmos y, en el presente pasaje, encontrar al demiurgo es, también, un ἔργον. Si esto es así, se podría pensar que efectivamente Timeo logró alcanzar al hacedor y padre, pero le resulta imposible transmitirlo a todos, aunque debe ser capaz de decir algo acerca de él puesto que es “el que más sabe de astronomía” y su discurso intenta ser conforme a la inteligencia.¹²⁰

En consecuencia, si se leen estos pasajes atendiendo a los términos de los que se vale Platón aquí para caracterizar a Timeo, es decir que al anuncio de la imposibilidad de transmisión en el tercer axioma aplicado, se agrega que, en los pasajes previos, Platón utiliza términos que caracterizan su estado cognitivo como “lo que pienso” (*diánoia*) “se supone”, “en mi opinión”; es posible, entonces, sugerir que, tal vez, ésta puede ser una explicación de por qué Timeo no se refiere aquí al “demiurgo” sino al “padre y hacedor”. ¿Será que la figura del demiurgo es el modo posible de transmitir esta naturaleza creadora? Es decir, tal vez aquí ya aparece un intento de caracterización de la causa como “padre” de forma “mítica”, sin por eso contraponerse a la verdad, pues, en el contexto en que se está diciendo que es imposible transmitir la causa tal como es, se utiliza la imagen del padre como indicación de que la causa puede ser caracterizada de muchas maneras.

1.3 El discurso y su objeto

He señalado que luego de la exposición de los tres axiomas generales y de su aplicación al tema concreto de investigación, Timeo aborda la cuestión del tipo de discurso que le corresponde a lo generado en función de establecer cómo debe ser entendido su relato. Así en 29b1, afirma:

¹¹⁹ Para Szlezák, uno de los representantes de la escuela de Tubinga, la clave está en el “a todos”. El conocimiento del demiurgo está disponible para unos pocos que tengan acceso a las doctrinas orales de Platón. Cfr. Szlezák (1997: 195-203).

¹²⁰ Es sugerente, al respecto, que en el pasaje final del diálogo, Timeo explica que nuestra mejor parte del alma tiene que estar en consonancia con las revoluciones (90c-d).

“Pero si así son las cosas,¹²¹ en efecto, es totalmente necesario que este cosmos sea imagen de algo. Lo más importante de todo es comenzar (ἄρξασθαι) por el principio (ἀρχήν) conforme a la naturaleza. Así, entonces, acerca de la imagen y su modelo hay que hacer la siguiente distinción, como parece¹²² que los discursos guardan una afinidad con aquello de lo que son intérpretes: los discursos acerca de lo que es estable, firme y manifiesto a la inteligencia deben ser (δεῖ) estables e infalibles –nada debe faltarles de aquello que poseen los discursos, en lo posible, irrefutables e invencibles–. Pero los que se refieren a lo que es una copia de aquello, como es una imagen, han de ser verosímiles proporcionalmente a los primeros. Lo que el ser es a la generación, la verdad es a la creencia.”¹²³

Al comienzo del pasaje, Timeo mantiene “cosmos” para referirse al mundo y dice que es un *eikón*. Precisamente, luego de haber afirmado la distinción entre lo que es siempre y lo que es generado (primer axioma), y que lo generado deba tener una causa (segundo axioma), se establece que aquello generado será bello si fue producido por un demiurgo que miró un modelo eterno. En la aplicación de estos axiomas al cosmos, se establece que éste pertenece al ámbito de lo generado y que, por tanto, debe tener una causa, además es bello y el demiurgo que lo hizo miró al modelo eterno. En el pasaje de 29b1, Timeo se concentra en el hecho de que la causalidad fue presentada como una relación entre modelo y copia y concluye que este cosmos (en tanto generado) debe ser una imagen de algo. Cabe destacar el uso del término *eikón*, pues es en este mismo pasaje en el que se indica que los discursos, tal como lo generado, serán una imagen.

Por mi parte, entiendo que hay aquí una especie de “nuevo comienzo”. Es, de hecho, la tercera vez que Timeo, en este proemio, marca una precisión acerca del modo de investigar,¹²⁴ pues, en 27d5, decía que en su opinión había que establecer la distinción

¹²¹ Cornford entiende que el τούτων de la primera línea se refiere a la aplicación al mundo de las tres premisas generales de la primera parte del proemio. Cfr. Cornford (1997: 23, n. 1).

¹²² Entiendo que este puede ser el sentido de ὡς ἄρα de la línea 4.

¹²³ τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὐτῶν πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι. μέγιστον δὲ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχήν. ὧδε οὖν περὶ τε εἰκόνοσ καὶ τοῦ παραδείγματοσ αὐτῆσ διοριστέον, ὡσ ἄρα τοὺσ λόγουσ, ὧν πέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενείσ ὄντασ: τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦσ μονίμουσ καὶ ἀμεταπτώτουσ –καθ’ ὅσων οἶόν τε καὶ ἀνελέγκτοισ προσήκει λόγοισ εἶναι καὶ ἀνικῆτοισ, τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν- τοὺσ δὲ τοῦ πρὸσ μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντοσ, ὄντοσ δὲ εἰκόνοσ εἰκότασ ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντασ: ὅτιπερ πρὸσ γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸσ πιστιν ἀλήθεια.

¹²⁴ Ya Runia dividió el proemio en seis partes: la invocación, los tres principios filosóficos fundamentales, su aplicación a la investigación del cosmos, la caracterización del cosmos como imagen, la caracterización del discurso que versa sobre algo que es una imagen y, finalmente, la explicitación de que el propio discurso de Timeo sobre el cosmos es un *eikòs lógos*. Cfr. (Runia: 1997: 103). Mi división

entre el ser y el devenir (primer axioma); después de haber enunciado los tres axiomas, ya en 28b2, se ocupó de esos tres axiomas aplicados al mundo; y ahora, en 29b2, después de establecer que, si fue creado conforme a un modelo, el mundo debe ser una imagen (cuando se ocupa de la relación entre la imagen y su modelo y, consecuentemente, entre discurso y objeto), propone una nueva distinción: si el objeto es firme, estable y captable por el intelecto (νοῦς), los discursos que se refieren a él deberán ser irrefutables (ἀνελέγκτοις), firmes e infalibles; si el objeto, en cambio, es una imagen (εἰκόνας), los discursos deberán ser verosímiles (εἰκότας).

Este pasaje ha sido objeto de desacuerdo entre algunos de los traductores: para la parentética de 29b7-9 (“nada debe faltarles de aquello que poseen los discursos, en lo posible, irrefutables e invencibles”), Cornford propone: “so far as it is possible and it lies in the nature of an account to be incontrovertible and irrefutable, there must be no falling short of that”. Eggers Lan sigue esta línea cuando traduce: “en la medida en que sea posible y adecuado a los discursos el ser irrefutables e invencibles, nada de ello debe faltarles.” También Brisson, Velásquez, Fronterotta y Waterfield se alinean en esta interpretación del texto. Sin embargo, ni Lisi –quien traduce: “no deben carecer de nada de cuanto conviene que posean los discursos irrefutables e invulnerables”– ni Zamora dan cuenta de aquello en lo que sí hacen hincapié los anteriores. Para estos dos últimos, el texto dice que todo aquello que necesite un discurso para ser irrefutable, el discurso que se refiere a un objeto estable lo debe tener; mientras que Cornford, y quienes siguen su interpretación, parece destacar la posibilidad, o capacidad o, si se quiere, limitación propia de los discursos, proponiendo el “en la medida en que les sea posible”.

Considero que esto es importante porque plantea el problema de si acaso en el propio lenguaje hay ya una incapacidad de agotar el objeto o de alcanzar una irrefutabilidad completa. La cuestión es si Platón, en este texto, está admitiendo la posibilidad de un discurso tan estable como su objeto o si, en cambio, le atribuye al discurso un grado de insuficiencia, es decir, si aunque sea un discurso sobre un objeto inmutable, el *lógos* presentará alguna disminución, menor, eso sí, que la que presenta el *lógos* referido a la imagen. A propósito de esto, Burnyeat explica que, en función de que Platón afirma que los discursos sobre el objeto firme y manifiesto a la inteligencia deben ser estables e irrefutables, su estabilidad e irrefutabilidad no son consecuencias

en tres responde a los tres momentos en los que Timeo parece detenerse y explicitar alguna advertencia metodológica.

automáticas de las explicaciones que tienen un objeto inmutable. El punto no es que uno no puede equivocarse, sino que uno no debe hacerlo. Asimismo, el carácter *eikós* del discurso referente a la imagen no es una consecuencia indeseable de quien habla de lo generado.¹²⁵ En este sentido, Costa explica que la interpretación más tradicional de este pasaje atribuye a los discursos verosímiles una carencia de verdad que se le adjudica a la naturaleza del objeto estudiado. Sin embargo, esta autora sostiene que deben tenerse en cuenta los motivos subjetivos, en cuanto a la limitación de la naturaleza humana, que hacen necesaria la recurrencia a un *lógos* verosímil no solamente respecto de objetos del mundo físico sino también respecto de cualquier saber filosófico.¹²⁶

En este sentido, si bien es cierto que en este pasaje el acento está puesto en la cuestión del discurso respecto de lo generado, podría considerarse, por lo dicho en la sección anterior, que puede ser posible entender que de la lectura de todos estos pasajes hayan surgido interpretaciones relativas, también, a si es posible alcanzar, para la naturaleza humana, un conocimiento acabado y un discurso irrefutable respecto de la naturaleza eterna. Si esto es correcto, cabe preguntarse qué tipo de discurso es el que Timeo ofreció hasta ahora. Él se refirió, en primer lugar, a axiomas que no parecen ser imágenes, sino puntos de partida para la investigación; en segundo lugar aplicó esos axiomas al mundo, imagen, pero en relación con su causa y su modelo, objetos de la aprehensión racional y noética;¹²⁷ y, en tercer lugar, esta misma distinción entre tipos de discurso es, a su vez y obviamente, un discurso que, se supone, debe ser comprendido, con esfuerzo¹²⁸, como estable y evidente.

Sin embargo, en los tres “comienzos” que han aparecido hasta ahora Platón utiliza términos que ponen en duda la afirmación precedente. En 27d5, Timeo dice que en su opinión hay que establecer primero la distinción, y en 28b2, dice que se supone que hay que investigar en primer lugar lo que se dispone a examinar; y en el pasaje recién citado, el de la proporción entre los discursos y los objetos, aparece un *ὡς ἄρα* que, en las traducciones de Lisi y Zamora, parece estar reflejado como “en la convicción de que...” y “al admitir que...” respectivamente. Tal vez sea posible alinear la forma en que Timeo presenta los tramos de su discurso y aquello que se afirma en este pasaje en relación con el carácter verosímil de los discursos que tienen como objeto lo que es generado.

¹²⁵ Cfr. Burnyeat (2005: 150).

¹²⁶ Cfr. Costa (2010: 116-117).

¹²⁷ Según el aspecto gnoseológico del primer axioma citado en la p. 33, más arriba.

¹²⁸ Cfr. 27d1.

Ahora bien, acerca de la proporción entre discurso y modo de ser –es decir, lo que es el ser a la generación, es la verdad a la creencia– cabe destacar que se encuentra en la base de la distinción en dos de los tipos de comprensión noética y doxástica que se distinguen por su objeto en el primer axioma: parecería que el discurso estable se refiere a lo que es siempre idéntico y aprehensible por la *nóesis*, mientras que el discurso verosímil se refiere a lo generado opinable por la opinión. Cornford entiende que para Platón no puede haber conocimiento de las cosas naturales porque se encuentran en cambio permanente, en contraste con los objetos de la ciencia matemática que son eternos e invariables y objeto de conocimiento. Según este pasaje, entonces, una explicación debe ser del mismo orden que sus objetos y, como los objetos de la física son de orden inferior, sólo opinables con ayuda de la sensación,¹²⁹ su aprehensión no logrará alcanzar la verdad sino solamente la creencia (*πίστις*). La proporción entre verdad-ser/generación-creencia, explica este autor, fue desarrollada en el pasaje de la línea dividida en *República* VI en la que la parte inferior representa la creencia y sus objetos cambiantes, y la parte más alta la comprensión racional y la verdadera realidad.¹³⁰ Sin embargo, esta distinción resulta, tal vez, poco clarificadora a raíz de los múltiples modos en que el propio *Timeo* caracteriza su discurso, por una parte, y la realidad, por otra. Por todos estos motivos cabe preguntarse si el límite del conocimiento del mundo físico está dado solamente por el carácter cambiante del objeto o si interviene algún otro tipo de limitación que puede incluir, aún, al modo de alcanzar el objeto inmutable. Si es posible aceptar que en los primeros pasajes del proemio de *Timeo* a su relato ya se encuentra anticipada la posibilidad limitada de alcanzar de modo acabado la naturaleza de determinadas entidades y, consecuentemente, la posibilidad de transmitirla, puede aceptarse que en 29b1 hace explícita esa caracterización.

A continuación, en el *Timeo* se explicita el tipo de discurso que le corresponde al tema que se intenta investigar. En 29c4, *Timeo* afirma:

“Por tanto, Sócrates, si acerca de muchos puntos y sobre muchas cuestiones, los dioses y la generación del todo, no pudiéramos generar discursos que exhibieran totalmente en todos sus aspectos acuerdo consigo mismos y exactitud, no te maravilles. Pero, si presentamos <discursos> que no sean menos verosímiles que los de otro, habrá que contentarnos, recordando que yo, el que habla, y vosotros, los jueces,

¹²⁹ Cfr. 28a2.

¹³⁰ Cfr. Cornford (1997: 29) y Santa Cruz (1997a: 133-139).

tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos un mito verosímil y no buscar más allá.”¹³¹ (29c4-d3)

Es cierto que Timeo todavía no emprendió la explicación de la generación del mundo, como lo hará a continuación y resulta importante el hecho de que aquí se pone de manifiesto la limitación de la naturaleza humana y, con ella, la del discurso. Esto no es una novedad de este pasaje, pues Timeo ya había anunciado, en las primeras líneas de su proemio (en 27d1), que debían invocar o suplicar (παράκλητέον) a los dioses para que pudiera aprenderse lo que él piensa y, he insistido, Timeo dice de sí mismo que opina (27d5), o supone (28b5), además de manifestar que la naturaleza de la causa es imposible de ser transmitida a todos (28c4-5).

Todas estas especificaciones cobran especial relevancia a partir de ahora, cuando, se supone, comienza el relato verosímil. Pero, ¿cuál es el objeto de ese relato? Ya he mencionado la polémica que estos pasajes de Platón han suscitado y las consecuencias que se derivan de una determinada lectura del *eikós lógos* a la hora de evaluar el status ontológico de la figura del demiurgo y, con él, de la generación temporal o no del mundo.¹³² Algunos autores aseguran que la descripción de la causa del mundo (es decir la descripción de la actividad demiúrgica) no se presenta dentro del relato verosímil de Timeo, sino en la introducción a ese relato, y, por tanto, no es adecuado atribuir un estatus figurado al demiurgo.¹³³ Otros han argumentado que el *lógos eikós* sería el discurso apropiado para la física, ya que se supone que ésta versa sobre imágenes (*eikóna*) de lo real.¹³⁴ Ciertamente, en el pasaje anterior se había visto que entre el discurso y aquello que el discurso interpreta debe haber una afinidad (συγγενεῖς - 29d5) y que Cornford remitía a la imagen de la Línea Dividida para explicar esta relación. Sin embargo, llama la atención que Timeo incluya dentro del relato verosímil caracterizaciones de determinados principios que, aunque difíciles de conocer, podrían ser considerados objeto de un discurso que debería ser infalible. La clave parece hallarse en aquello que Costa ha señalado: el acento que el personaje platónico pone en otra

¹³¹ ἐὰν οὖν, ὦ Σώχρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντη πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης: ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἤττον παρεχόμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρὴ, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.

¹³² Ver pp. 25-29, más arriba.

¹³³ Cfr. Vlastos (1965a: 379-399); Berti (1997: 119-132).

¹³⁴ Cf. Santa Cruz (1997a: 133-140).

condición del discurso, la capacidad de los hombres. En efecto, respecto de determinadas entidades el discurso no es capaz de abordarlas y, en este sentido, podría afirmarse que todo relato en tanto tal es *eikós*.¹³⁵ El lenguaje es imitativo de por sí, hecho que da cuenta, además, de la limitación que nuestro saber, en tanto humanos, conlleva. El problema es que la limitación humana parece ser un obstáculo para la comprensión de lo que es siempre inmutable y que en el conocimiento de los objetos generados el obstáculo no es solamente la limitación humana, sino la característica de ser cambiantes.

Con todo, en contraste con la observación de Vlastos, lo que sí es posible afirmar es que la caracterización de la causalidad demiúrgica no se limita al proemio del relato de Timeo, puesto que, por una parte, su labor recorre todo el discurso y, por otra, se hallan en él no solamente una descripción de los fenómenos naturales sino también de los principios que no son imágenes de otra cosa. Su carácter de *eikón*, según entiendo, no puede ser explicado solamente en función de que el objeto del discurso pertenece al ámbito del devenir. Además, a partir de las propias afirmaciones de Timeo con respecto a los alcances del lenguaje, creo que el discurso adecuado tanto para referirse a los fenómenos cuanto a sus principios es un *lógos* o mito *eikós*¹³⁶ y que una exposición no literal contribuye a esclarecer el modo limitado con el que el lenguaje intenta apropiarse de lo real. No obstante, esta lectura no implica que la explicación platónica del mundo sensible y sus causas se encuentre lejana de la disciplina filosófica sino que lo que se estaría intentando es decir algo acerca de la naturaleza de su objeto. De hecho, Platón recurre en muchas ocasiones a mitos o a alegorías para referirse a cuestiones de estricto corte filosófico, lo que daría cuenta de que en el lenguaje argumentativo no se agotan las posibilidades para aludir a determinadas entidades que sobrepasan sus límites. Es decir, el carácter *eikós* del relato de Timeo podría ser interpretado a la luz de estas consideraciones pues, en tanto discurso o relato verosímil, aquellas palabras son incapaces de dar cuenta del modo en el que operan entidades que escapan, por ejemplo, a lo temporal, o bien a aquellos objetos físicos que, por encontrarse en cambio permanente, difieren de lo que tradicionalmente se entendió como un objeto adecuado de conocimiento.

¹³⁵ Cfr. Cherniss (1947: 146): “Si, pues, Platón a menudo señala los peligros de la analogía y la imagen y habla con desprecio de la imitación, él todavía puede sostener que existe un uso adecuado y necesario de estos recursos para los que aún no son dialécticos, pues el hombre, en tanto hombre, sigue teniendo como meta más alta una especie de imitación...”.

¹³⁶ Seguimos aquí la interpretación según la cual *eikós mûthos* y *eikós lógos* refieren a un mismo estatuto del lenguaje. Cfr. Brisson (2005: 174-177).

Con todo, la utilización de un discurso *eikós* por parte de Platón puede llamar a la pregunta acerca de cuál es el valor o la utilidad que tiene para él un relato tal. En efecto, él mismo se ha ocupado en varias oportunidades¹³⁷ de argumentar en contra de los recursos sofisticos que apelan a discursos verosímiles con fines persuasivos sin atender a los contenidos que se transmiten. ¿A qué se debe esta transformación desde una valoración negativa hacia una concepción positiva del *lógos* o mito verosímil? A este respecto, y a partir de la distinción platónica entre dos tipos de imagen (*eidolon*): *eikón* y *phántasma*,¹³⁸ Turrini ha explicado que el *eikón* caracteriza la distancia entre la imagen y la cosa, o para decirlo con categorías lingüísticas, designa la distancia entre la palabra y la realidad, el discurso y el ser; mientras que el *phántasma* consiste en una representación falsa, propia de quien no asume esta diferencia.¹³⁹ El anuncio de Timeo acerca del carácter *eikós* de su discurso da cuenta –creo– de esta limitación propia del lenguaje que, sin embargo, a sabiendas de ser diferente de su objeto, intenta describirlo tanto como su capacidad le permite. De modo que la verosimilitud no se confunde con apariencia ni con engaño, por una parte, ni con disciplinas ajenas al quehacer filosófico, por otra. Turrini explica, además, a partir de esta distinción entre *eikón* y *phántasma* que “...el sofista trata a la palabra como un *phántasma* y en esto reside su habilidad para persuadir y engañar. Pueden dominar a los hombres gracias a la potencia de la palabra porque su técnica no se sirve de ella como *eikón*”.¹⁴⁰ Pero el “descubrimiento del *eikón* como dimensión ontológica, y la pertenencia de la palabra a esta dimensión, permiten a Platón romper la continuidad entre pensamiento mágico y técnica sofisticada y atribuir de este modo a la palabra su rol positivo de instrumento de indagación sobre la realidad y de búsqueda de la verdad.”¹⁴¹

Por lo demás, aquel rico y complejo pasaje de 29c4 trae, asimismo, otra precisión que creo importante destacar, pues allí Timeo decía:

“Por tanto, Sócrates, si acerca de muchos puntos y sobre muchas cuestiones, los dioses y la generación del todo, no pudiéramos generar discursos que exhibieran totalmente en todos sus aspectos acuerdo consigo mismos y exactitud, no te maravilles (μη θαυμάσης). Pero, si presentemos <discursos> que no sean menos verosímiles que los de otro, habrá que contentarnos, recordando que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que

¹³⁷ Cfr., por ejemplo, *Gorgias* 463d.

¹³⁸ Cfr. *Sofista*, 236a.

¹³⁹ Cfr. Costa (2005).

¹⁴⁰ Cfr. Turrini (1979: 302).

¹⁴¹ Cfr. Turrini, (1979: 304).

acerca de esto conviene que aceptemos (ἀποδεχομένους) un mito verosímil y no buscar más allá.”

A lo que Sócrates responde en 29d4:

“Excelente, Timeo, debemos aceptarlo (ἀποδεκτέον) absolutamente como proclamas. Tu proemio lo hemos aceptado (ἀπεδεξάμεθα) con “maravilla”, continúa con la interpretación del tema (νόμον) para nosotros.”¹⁴² (29d4-6)

Estos dos últimos pasajes del proemio al relato de Timeo, muestran dos características que entiendo son muy significativas. En primer lugar, Timeo invita a aceptar (ἀποδέχομαι) el discurso verosímil y Sócrates lo acepta (puesto que debe hacerlo, según se entiende el adjetivo verbal ἀποδεκτέον). Este término, como se verá, cobrará especial interés más adelante, cuando Timeo revele que él mismo aceptó aquello que va a defender en su discurso. En segundo lugar, Sócrates acepta θαυμασίως el proemio entero. Es claro el juego de palabras que Platón propone aquí. Aunque el adverbio θαυμασίως puede traducirse como “maravillosamente”, “extraordinariamente”, también puede ser “sorprendentemente”. El último significado está más ligado al último pasaje en boca de Timeo, donde pide que Sócrates no se maraville, no se sorprenda (μὴ θαυμάσης). Si bien el primer significado del adverbio es el más literal y expresa lo maravillado que se encuentra Sócrates por el proemio que Timeo ofreció a su relato, el segundo cobra valor si se tiene en cuenta lo que Timeo acaba de proponer aceptar: un discurso que no necesariamente sea coherente consigo mismo, que sea un mito verosímil.¹⁴³

De este modo culmina el proemio de Timeo, pero las precisiones acerca del carácter de su relato se extienden hasta el final del diálogo. En efecto, es claro que el carácter *eikós* de su discurso mantiene un protagonismo absoluto hasta el final de la obra y su importancia es tal que de su interpretación dependerá el modo en que se conciban los contenidos que este texto presenta. Por tanto, continúo el análisis atendiendo, en cada caso a los pasajes relevantes.

¹⁴² Ἄριστα, ὦ Τίμαιε, παντάπασί τε ὡς κελεύεις ἀποδεκτέον: τὸ μὲν οὖν προοίμιον θαυμασίως ἀπεδεξάμεθά σου, τὸν δὲ δὴ νόμον ἡμῖν ἐφεξῆς πέραινε.

¹⁴³ Sallis explica que Timeo pide cierta indulgencia y no es de extrañar que el *Timeo* resulte tan discontinuo, tan indeciso y esta última aceptación “con maravilla” de Sócrates, que remite al comienzo de la filosofía de *Teeteto* 155d, es su última intervención en el diálogo. Cfr. Sallis (1999: 56).

1.4 ¿Discurso aceptado? Los límites del lenguaje

Una vez que Timeo estableció que habrá que contentarse con un discurso *eikós*, planteo que Sócrates acepta con maravilla, se pregunta por la causa del hacer del hacedor. Así, afirma que el demiurgo es bueno y que quiere que lo generado se parezca a él en la medida de lo posible. Una vez establecido el carácter teleológico de la causa, Timeo hará manifiesto que, para él, éste es el principio más importante del devenir y, a continuación, aparece una especie de anuncio en forma de interludio acorde a los tres “nuevos comienzos” anteriores.¹⁴⁴ A esta altura se puede precisar la estructura del texto: antes de continuar con el desarrollo de un nuevo “ingrediente”, Timeo ofrece un alerta en la forma de interludio. En efecto, desde el punto de vista estilístico, esto le confiere al texto una especie de llamada de atención cada vez que se expondrá o se expuso un nuevo tema o una conclusión relevante. De hecho, en 29e4, dice Timeo:

“Podríamos aceptar (*ἀποδέχοιτο*) con la mayor rectitud, al aceptarlo (*ἀποδεχόμενος*) de hombres sabios (*φρονίμων*¹⁴⁵), que éste es precisamente el principio más importante del devenir (*γενέσεως*) y del cosmos.”¹⁴⁶ (29e4-30a2)

Según este pasaje, el discurso de Timeo presenta un principio transmitido por hombres *phrónimoi*; cabría la pregunta, pues, si son hombres que han aprehendido lo idéntico en sí mismo. Si esto es así, esos hombres producen un discurso firme, estable e infalible, y, en consecuencia, no habría problema alguno en afirmar que, de hecho, la naturaleza humana, aunque limitada, debe ser capaz de alcanzar un discurso con esas características. Ahora bien, ¿cómo entender el carácter del discurso de Timeo si él es el que más sabe de astronomía? ¿Cómo entender la imposibilidad de transmitir a todos al hacedor y padre? Vale recordar que hay que contentarse con el mito verosímil porque el que habla y los que escuchan son de naturaleza humana. A propósito de esto, respecto del pasaje 29c4 citado al final de la sección anterior, vale recordar las últimas líneas:

¹⁴⁴ Cfr. 27d5, 28b2 y 29b2.

¹⁴⁵ Aparece aquí el término *phrónesis*. Como explicaré en el siguiente capítulo, en el primer axioma aplicado a la generación del cosmos hay una diferencia de matiz respecto de lo que se dice en el primer axioma general de toda investigación. Mientras que, en este último, Timeo afirma –respecto de la distinción entre lo que es siempre idéntico y lo que se genera– que al ámbito de lo que es le corresponde la *nóesis* con ayuda del *lógos* (28a), en el axioma aplicado, cuando se refiere concretamente a la distinción en función de la generación del universo, dice, en 29a2, *φρονήσει*, en lugar del *νοήσει* de 28a1, para indicar el modo de conocimiento del objeto eterno e idéntico.

¹⁴⁶ ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἄν.

“Pero, si presentemos <discursos> que no sean menos verosímiles que los de otro, habrá que contentarnos, recordando que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos (ἀποδεχομένους) un mito verosímil y no buscar más allá.”¹⁴⁷ (29c7-d3)

En contraste con aceptar (ἀποδέχομαι) el discurso de los *phrónimoi*, antes Timeo llamaba a contentarse con aceptar (ἀποδέχομαι) el τὸν εἰκότα μῦθον. Llama la atención, además, que el contenido de ambos discursos aludidos en sendos pasajes no difiere, puesto que, a partir de 29e4, Timeo explicará el modo en que el dios (ὁ θεός) generó lo generado, y en el comienzo del pasaje 29c7 (recién citado) Timeo pide que no se maravillen si su discurso acerca de θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως carece de coherencia, etc. Hallar la explicación del contraste entre estos dos pasajes paralelos puede contribuir a entender el carácter del discurso de Timeo y el estatus ontológico del demiurgo, de las Ideas y de lo generado.

Una interpretación de estos pasajes combinados podría dar lugar a sostener, como entiendo que hace Plotino, por ejemplo,¹⁴⁸ que aquellos hombres sabios de los que Timeo aceptó que el demiurgo era bueno y sin envidia sí alcanzaron una aprehensión noética de lo que es, mientras que Timeo se encuentra haciendo el esfuerzo, emprendiendo la tarea. Él se había adjudicado participar de la sensatez y en tanto hombre sensato, seguramente, recibe o acepta con agrado la enseñanza de los *phrónimoi* aunque cuando intenta transmitir a otros la naturaleza de la causa deba hacerlo mediante un discurso *eikós*.

Ciertamente, el hecho de interpretar que hubiera habido efectivamente algunos hombres capaces de captar noéticamente lo que es siempre idéntico parece poner en duda la posibilidad de interpretar el discurso de Timeo como un modo de evidenciar las limitaciones del lenguaje y del conocimiento humano. Sin embargo, esto pudo haber dado lugar a explicaciones como la de Plotino, según las cuales, el límite se encuentra más bien del lado del lenguaje que del conocimiento. Pues, estos pasajes podrían ser entendidos como si Timeo estuviera afirmando que no es absolutamente imposible

¹⁴⁷ ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἦττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρῆ, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρόπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.

¹⁴⁸ Plotino, como se verá en la segunda parte de esta Tesis, sostiene que es efectivamente posible para la naturaleza humana alcanzar una aprehensión de lo verdadero (con sus propias categorías de análisis de lo verdadero) y, en ese sentido, pudo haber entendido que Platón estaría dando lugar en estos pasajes del *Timeo* a su interpretación.

poder guiar a otro hacia la verdad. Es decir, podría pensarse que en el marco del programa educativo de Platón, no parece que hubiera una negación respecto de la posibilidad de conocimiento sino que parece que, en rigor, es necesario encontrar un guía adecuado que sea capaz de conducir hacia un conocimiento, aunque en el contexto de este diálogo sólo se dice que lo que puede ofrecerse es un discurso lo más verosímil posible respecto de ese conocimiento. En este sentido, podría entenderse que esto no es lo mismo que sostener que se pueda transmitir mediante el lenguaje sucesivo aquello que escapa a la sucesión o aquello que se encuentra en constante movimiento, tal como Timeo refirió respecto de la naturaleza del hacedor y padre o respecto de la generación del cosmos, sino que mediante los recursos del lenguaje adecuados y las capacidades intelectuales de los hombres, hay la posibilidad de alcanzar el estado de sabiduría apropiado para aprehender acerca de estas cuestiones. De hecho, por más que Timeo pueda reconocer que hay hombres *phrónimoi* de los cuales él mismo escuchó y aceptó este principio del devenir, el discurso *eikós* nunca es abandonado a lo largo del texto,¹⁴⁹ aunque sí, en algunas ocasiones, se encuentra matizado.

Un ejemplo de lo que Plotino pudo haber entendido como el modo en que el discurso debe referirse a entidades y procesos que escapan a la capacidad de comprensión humana se advierte en el siguiente tramo del diálogo (30b-34c), donde Timeo describe la conformación corpórea del mundo. Allí, Platón caracteriza al demiurgo y a su actividad con los términos *σύστασις*, *ὁ συνιστάς* y *συνέστησεν*, y, además, le atribuye razonamiento y la capacidad de pensar o deliberar a partir de qué es lo mejor o lo necesario para construir el mundo del modo más bello posible.¹⁵⁰ Al final del pasaje, Timeo concluye que “así fue el razonamiento que el dios que siempre es razonó acerca del dios que iba a ser en algún momento”¹⁵¹ (34a8-b1). Ciertamente, el dios eterno razonó así y entonces, continúa Timeo, colocó el alma en el centro de la esfera y, de este modo, engendró al mundo como un dios feliz (34b-c).

Ahora bien, en estas líneas parece que Timeo está caracterizando al demiurgo eterno (el dios que siempre es) mediante determinaciones propias de aquello sujeto a una sucesión temporal, pues, en el seno de una “actividad” eterna, parece que razona y decide de qué modo generar aquello que “todavía” no es. A este respecto, el siguiente

¹⁴⁹ Cfr., por ejemplo, 30b4.

¹⁵⁰ Cfr. 32c8: *τάδε διανοηθεῖς*; 33a6: *διὰ δὴ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν*; 33b7: *νομίσας μυσίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομίῳ*.

¹⁵¹ *οὗτος δὴ πᾶς ὄντος αἰεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθεῖς*.

parlamento resulta sumamente significativo puesto que antes de describir el modo en que el demiurgo fabricó el alma del mundo, realiza –en 34b10– la siguiente advertencia:

“Sin embargo, aunque ahora intentemos (ἐπιχειροῦμεν) hablar del alma después <del cuerpo>, el dios no la construyó (ἐμηχανήσατο) de este modo más joven –ya que, cuando los ensambló (συνέρξας), no habría permitido que lo más viejo fuera gobernado por lo más joven–, pero como nosotros participamos de lo casual y azaroso,¹⁵² hablamos así (ταύτη πη καὶ λέγομεν).”¹⁵³ (34b10-c4)

Puede observarse que Timeo continúa fiel a su estructura del relato: antes de avanzar con un nuevo tema de investigación (en este caso, ha concluido su examen acerca de la conformación del cuerpo del mundo y pasa a desarrollar la construcción del alma del mundo) se ocupa de intercalar una aclaración respecto del lenguaje y del modo de abordar el objeto en cuestión. Esta advertencia de Timeo podría ser interpretada como aludiendo a los límites propios del discurso pues el lenguaje no puede adecuarse al orden de lo real, puesto que se trata de reflejar en una sucesión aquello que escapa a ese orden.¹⁵⁴ En efecto, este pasaje, en el que se distingue la realidad del discurso podría dar a entender que éste no posee la capacidad de expresar lo que la realidad es en sí misma y, por tanto, es necesario advertir que sólo es posible hablar de tal realidad de modo verosímil. En este sentido, estos pasajes pudieron ser interpretados como si Platón estuviera afirmando que el discurso llega a cierto límite y esto, leído de este modo, pudo haber influido en la concepción plotiniana de lenguaje “inadecuado” para referirse a aquello que sobrepasa ese límite.

Si se tiene en cuenta que esta advertencia respecto del discurso que intenta reflejar la conformación del mundo y sus causas aparece inmediatamente después de haber afirmado que la actividad demiúrgica consiste en razonar, prever, decidir, etc., es posible, a su vez, entender que el hecho de que para nosotros estas actividades requieran de una sucesión temporal no implica que haya, efectivamente, tal sucesión en el ámbito de lo eterno. En el tramo siguiente (37a2-c5), Timeo explica los modos de conocimiento

¹⁵² μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῆ

¹⁵³ Τὴν δὲ δὴ ψυχὴν οὐχ ὡς νῦν ὑστέραν ἐπιχειροῦμεν λέγειν, οὕτως ἐμηχανήσατο καὶ ὁ θεὸς νεωτέραν –οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου συνέρξας εἴασεν– ἀλλὰ πῶς ἐμεῖς πελὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῆ ταύτη πη καὶ λέγομεν

¹⁵⁴ Cfr. 68c7, donde Timeo explica: “Es casi evidente a partir de estos ejemplos con qué mezclas habría que asimilarlos para salvar el mito verosímil. Sin embargo, si alguien pretendiera obtener una prueba para observar en los hechos estos asuntos, ignoraría la diferencia entre la naturaleza humana y la divina, porque sólo un dios sabe suficientemente y es capaz al mismo tiempo de mezclar lo múltiple en lo uno y, al contrario, de disolver lo uno en lo múltiple, pero ningún hombre es capaz de hacer ninguna de estas cosas, ni ahora ni lo será nunca en el futuro.”

del alma y el modo en que se originan tanto las opiniones y creencias verdaderas como el intelecto y la ciencia. Y, como ha hecho hasta ahora, hacia el final de este extenso y arduo pasaje, ofrece una advertencia respecto del valor de verdad de lo dicho hasta aquí:

“Si alguien alguna vez dijera que aquello en que ambos se generan es algo diferente al alma, dirá cualquier cosa menos la verdad.”¹⁵⁵ (37c3-5)

Puede observarse que esta advertencia parece inversa a las precedentes puesto que, en lugar de recordar al lector que se encuentra inmerso en el relato verosímil, cuando se trata de los modos de conocimiento del alma, Platón afirma que negar que tales cosas se generan en el alma es decir otra cosa que la verdad. Sin embargo, parecería que lo que él sostiene es al menos “más verosímil” que lo que sostienen otros¹⁵⁶ y, en este sentido, podría entenderse que hay diferentes grados de verosimilitud.¹⁵⁷ Aquellos que niegan lo que en este caso Timeo está afirmando estarían sosteniendo algo mucho menos verosímil. Con todo, las declaraciones de Timeo respecto del surgimiento del conocimiento no parecen tener el mismo registro que la descripción de la “mezcla” en la cratera por parte del demiurgo a la hora de generar el alma del mundo (34b),¹⁵⁸ ni está expresado del mismo modo que, por ejemplo, la analogía del oro (50a) o que el de la prosopopeya que, en el diálogo, viene a continuación.

Así pues, luego de esta aclaración con respecto del valor de verdad de estas afirmaciones sobre las capacidades del alma, Timeo parece retomar el discurso verosímil atribuyéndole al demiurgo características propias de lo humano, pues es 37c6-d1 afirma:

“Cuando el padre que lo había engendrado observó que el mundo, imagen generada de los dioses eternos, estaba en movimiento y vivo, se alegró y, contento, se propuso hacerlo todavía más semejante al modelo.”¹⁵⁹

¹⁵⁵ Τούτω δὲ ἐν ᾧ τῶν ὄντων ἐγγίγνεσθον, ἄν ποτέ τις αὐτὸ ἄλλο πλὴν ψυχὴν εἴπη, πᾶν μᾶλλον ἢ τὰ ληθῆς ἐρεῖ.

¹⁵⁶ Cfr., por ejemplo, 48c2, en donde Timeo aclara que respecto de los principios no cabe hablar allí dado lo difícil que resulta. En ese contexto, se reafirma la necesidad de recurrir a un discurso verosímil “en nada menos verosímil que el de algún otro, sin más” (d2-3).

¹⁵⁷ Donini explica que en función del grado de aproximación de la imagen respecto del modelo, hay diferentes grados desde la verosimilitud “fortísima” hasta la completa ausencia de verosimilitud. Cfr. Donini (1988: 47).

¹⁵⁸ Cfr. 52c5.

¹⁵⁹ ὡς δὲ κινήθην αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατὴρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παρὰδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι. Este pasaje será analizado en el capítulo “*Katà noûn*”.

Cabe destacar que en este pasaje, Timeo caracteriza a aquello producido como imagen (*agálmata*) y llama la atención que, en este contexto, Platón no utilice el término *eikón* para referirse a la copia del modelo, sino que, como ya han observado numerosos especialistas,¹⁶⁰ utilizar el vocablo *ágalma* indica que en este tramo del texto se intenta construir un trasfondo religioso. Parece evidente el carácter alegórico de estas líneas puesto que el vocabulario combina términos de diversa índole: *patér*, *ágalma*, que podrían formar parte de una construcción más bien “teológica”, por una parte; y términos que refieren a la propia descripción filosófica de la actividad demiúrgica, por otra. Ahora bien, en este contexto, se insiste en que el demiurgo actúa como consecuencia de una “decisión”; como si se pudiera dividir en partes sucesivas su actividad: el demiurgo ἐνόησεν (c6) y entonces ἐπενόησεν (c8). Cabe destacar que el pasaje inmediatamente anterior afirmaba la verdad de los dichos respecto de la generación de los modos de conocimiento del alma; mientras que aquí, en función de la explicación que se desarrolla a continuación, parece retornar al modo de expresión más propia de un discurso verosímil.

En efecto, esta explicación verosímil y el carácter “inadecuado” del discurso producto, sobre todo, de la sucesión temporal en la que está subsumido, cobra especial predominio en los pasajes siguientes. Precisamente, a partir de 37d1, Timeo desarrolla la explicación acerca de la generación del tiempo en tanto imagen móvil de la eternidad:

“En efecto, como éste resulta un ser viviente eterno (αἰδιον), intentó también que este todo fuera completado como aquel en la medida de lo posible. Pero la naturaleza del viviente resultaba ser eterna (αἰώνιος),¹⁶¹ y no era posible conceder (προσάπτειν) eso a lo generado absolutamente. Se propuso (ἐπενόει) hacer (ποιῆσαι) una imagen móvil de la eternidad (αἰῶνος) y a la vez que ordenando el universo (διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν), hace de la eternidad que permanece en unidad (μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ) una imagen eterna que avanza (va) según el número, eso que llamamos tiempo.”¹⁶² (37d1-7)

¹⁶⁰ En cuanto a la controvertida cuestión del uso del término *agálmata* en este pasaje, cfr. Cornford (99-102). El diccionario LSJ remite a este pasaje en su quinta acepción del término ἄγαλμα. Cfr. LSJ (1996: 5). En relación con este problema, cabe preguntarse a quiénes se refiere aquí Timeo cuando alude a “los dioses”: ¿se trata del modelo? Si *ágama* difiriera de *eikón*, no debería tener la misma relación con el paradigma, pero a su vez tampoco podría referirse a lo sensible. Si bien estas cuestiones escapan a mi análisis, entiendo que una posición admisible podría estar orientada a pensar en los astros.

¹⁶¹ Respecto del uso de los términos αἰδιον, αἰώνιος, cfr. Velásquez (2004: 111, n. 123).

¹⁶² καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶον αἰδιον ὄν, καὶ τότε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ἢ μὲν οὖν τοῦ ζῶου φύσις ἐτύχανε οὐσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν. Εἰκὼ δ’ ἐπενόει (así está en

Timeo insiste en que de nuevo el demiurgo “intenta”, “procura” o “se propone”. Creo que es importante el hecho de que estos verbos aparecen en un contexto muy ambiguo y sutil del escrito platónico. Timeo combina en el pasaje anterior vocablos que parecen aludir a diferentes registros discursivos y, en el presente pasaje, insiste en el carácter “sucesivo” de la actividad demiúrgica. Cabe destacar que, justamente, se trata de describir el modo en que el tiempo se generó como imagen del viviente eterno. En esa eternidad, evidentemente, no cabe la sucesión temporal sino la sucesión lógica o causal y es, precisamente, en esa eternidad en donde el demiurgo se propone o intenta, etc. Esta ambigüedad, que parece inevitable, es puesta de manifiesto por el propio Platón en el parlamento siguiente de Timeo, puesto que, en 37e, continúa especificando que el día, la noche, los meses y los años no existían antes de la generación del tiempo y que “...el ‘era’ y el ‘será’ son especies generadas del tiempo, que de manera incorrecta aplicamos de modo desapercibido al ser eterno”¹⁶³ (37e 3-5). Más aún, Timeo insiste en que, en rigor, al ser eterno (τὴν αἰδίον οὐσίαν), a lo siempre idéntico e inmutable (τὸ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἔχον ἀκινήτως – 38a 3) le corresponde siempre, según el discurso verdadero (κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον – 37e 5-6), el “es”, mientras que el “era” y el “será” le corresponden a la generación a través del tiempo. Unas líneas más adelante, Timeo reitera la inexactitud del discurso a la hora de emplear el verbo presente: lo que ha pasado “es” pasado, lo que pasa “está” pasando y, también, lo que pasará “es” lo que pasará y lo que no es “es” lo que no es; en ninguna de ellas nos expresamos con precisión (ὧν οὐδὲν ἀκριβῆς λεγόμεν – 38b1-3).

Llama la atención que el discurso aquí descrito es inexacto, incorrecto aunque en algunos casos nos pase desapercibido. Es en este sentido que Plotino pudo haber entendido que ya en el *Timeo* es posible hallar aquello que él mismo sostiene respecto de los límites del lenguaje, puesto que cuando nos referimos a lo que es siempre, cuando nos referimos a lo eterno parece ser ineludible utilizar un vocabulario impropio. No contamos con un lenguaje que escape a la sucesión temporal y que sea capaz de expresar la sucesión causal en la eternidad propiamente, es decir, de modo eterno. Estas

Burnet, Zamora usa ἐπινοεῖ. Burnet contempla ἐπινοεῖ en la ed. crítica y Zamora lo aclara en nota 5) κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ’ ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὠνωμάκαμεν.

¹⁶³ καὶ τό τ’ ἦν τό τ’ ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδίον οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς.

líneas, según entiendo, resultan sumamente significativas a la hora de interpretar el modo en que Platón entiende la actividad reflexiva del demiurgo, puesto que el hecho de que, para la naturaleza humana, la reflexión, el razonamiento, la deliberación impliquen una sucesión en el tiempo, no significa necesariamente, como he adelantado más arriba, que haya que aplicar tal sucesión a lo eterno. Que no sea apropiado atribuir sucesión temporal a lo eterno, no implica, a su vez, que no sea adecuado atribuirle reflexión, puesto que esa actividad parece ser anterior a la generación del tiempo y, entonces, somos nosotros los que reflexionamos en una sucesión temporal, el demiurgo, no. Es decir, creo que el argumento es: el demiurgo reflexiona en lo eterno, el demiurgo genera una imagen de lo eterno (i.e., el tiempo), los generados reflexionamos a imagen del demiurgo eterno (i.e., reflexionamos en el tiempo).

A continuación, Timeo insiste en que el tiempo nació con el universo como imagen del modelo eterno y descarta la posibilidad de su disolución. Así, pasa a explicar el modo en que fueron generados los astros y los planetas, que son vivientes, que giran y que, en función de su movimiento, nacen la noche, el día, el mes y el año. Ciertamente, en este tramo del diálogo (37e1-39e2) hay un importante énfasis tanto en el carácter de copia que presenta lo generado respecto de la naturaleza eterna (κατὰ τὸ παρὰδειγμα τῆς διαίωνα φύσεως –38b 8), respecto del viviente perfecto e inteligible (τῷ τελέῳ καὶ νοητῷ ζῳῳ, 39e1), puesto que imita al modelo en la medida de sus posibilidades como en el proceso productivo por parte del dios, que razona y distingue su propósito. Es de esperar, de hecho, que Timeo se exprese en estos términos puesto que el lector ya se encuentra advertido de la limitación del discurso respecto de su objeto.

Más adelante,¹⁶⁴ Timeo explica el nacimiento de la tierra y utiliza un lenguaje sugerente: ella es nodriza y demiurgo de la noche y del día y es una de las divinidades más ancianas que han nacido dentro del cielo¹⁶⁵ y luego decide poner fin a lo dicho (εἰρημύνα) acerca de la naturaleza de los dioses visibles y generados (40d3-5). Más allá de las posibles anticipaciones terminológicas que este pasaje pueda contener, resulta sumamente interesante el modo en que Platón presenta, a continuación, la descripción de la generación de los dioses tradicionales. Antes de emprender esta tarea, Timeo advierte que no es él mismo el que hizo el trabajoso esfuerzo para conocer esta

¹⁶⁴ En el capítulo 2, me ocuparé de analizar el pasaje 40a7-b1 que aquí salteo.

¹⁶⁵ Cfr. 40b8-c3.

generación sino que, como cree en lo que dicen aquellos que se proclaman descendientes de las divinidades, va a exponer lo que le ellos ya han dicho:

“Acerca de las otras divinidades, decir y conocer su generación es una tarea que sobrepasa nuestras fuerzas, por lo que debemos creer a los que han hablado antes, ya que, al ser descendientes de los dioses, según decían, sabrían sin duda bien a sus antepasados. Pues, es imposible no creerles a los hijos de los dioses, aunque hablen sin demostraciones verosímiles ni necesarias; pero como afirman que se refieren a asuntos familiares, siguiendo la costumbre, debemos creerles.”¹⁶⁶ (40d6-9)

Así, una vez explicada la generación y las relaciones entre Gea y Urano, Océano y Tetis, Forcis, Crono, Rea, Zeus y Hera, Timeo dice:

“Después de que nacieron todos los dioses, tanto los que giran de manera manifiesta (φανερός) como los que aparecen (φαίνονται) cuando ellos quieren, el que ha generado este universo (ὁ τότε τὸ πᾶν γεννήσας) les dijo lo siguiente...” (41a3-6)

Aquí comienza lo que se ha llamado la prosopopeya: es el demiurgo –el que ha generado el universo– el que toma la palabra para dirigirse a los dioses creados por él. Llama la atención que esta prosopopeya se encuentre precedida por el discurso “heredado” acerca de la generación de los dioses tradicionales. Es decir, quienes formularon ese discurso, autoproclamados descendientes de los dioses, han hablado “sin demostraciones verosímiles ni necesarias”¹⁶⁷ y, aun así, Timeo propone creerles. En general los estudiosos coinciden en lo irónico de este pasaje, puesto que parece encontrarse aquí una crítica velada hacia aquellos que se consideran capaces de tener y transmitir tal tipo de conocimiento.¹⁶⁸ Pero el problema que aquí aparece es el de establecer cuál es el estatus del discurso que llamamos de la prosopopeya, puesto que no parece adecuado entenderlo del mismo modo que se entiende el de la generación de los dioses tradicionales, es decir un discurso merecedor de una *pístis* sin demostración ni necesaria ni verosímil. Es decir, el discurso de la prosopopeya que viene a continuación,

¹⁶⁶ Περί δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γῶναι τὴν γένεσιν μείζον ἢ καθ’ ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δὲ πού τοὺς γε αὐτῶν προγόνους εἰδόσιν· ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν, καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν, ἀλλ’ ὡς οἰκεῖα φασκόντων ἀπαγγέλλειν ἐπομένους τῷ νόμῳ πιστευτέον.

¹⁶⁷ Quienes se dicen descendientes de los dioses y capaces de explicar su generación han hablado ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων (40e1-2). Cfr. 53d4-6.

¹⁶⁸ Cornford afirma que “The irony in our passage is aimed, not at the pious beliefs of the common man, but at the pretensions of ‘theologians’ to know the family history of anthropomorphic deities.” Cfr. Cornford (1997: 138-139).

¿Timeo lo escuchó de otros y lo cree? Si se tuviera en cuenta, por una parte, el contenido de la prosopopeya, estrechamente relacionado con las afirmaciones precedentes respecto de la generación del todo en manos del demiurgo, en contraste, por otra parte, con el contenido del discurso que “Timeo cree”, relacionado con motivos que, hasta ahora, estaban ausentes en el texto, la respuesta debería ser negativa. Sin embargo, el carácter literario del pasaje –en el que el demiurgo aparece actuando de un modo, no solamente parecido al actuar humano, sino también, y más fundamentalmente, parecido al actuar de los dioses tradicionales, es decir, dirigiéndose a otros, concediéndoles dotes y ordenando lo que deben hacer– llama a develar el estatus de ese discurso en función de entender su contenido.

Precisamente, el contenido de este discurso es sumamente importante ya desde su inicio: el demiurgo (que se presenta como tal y como padre –ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε – en 41a7) advierte que, en tanto generados, los dioses no son indisolubles excepto que él mismo desee lo contrario.¹⁶⁹ En primer lugar, cabe destacar que la caracterización del demiurgo como “padre” se encuentra, por una parte, en el segundo axioma aplicado del proemio en el que se anuncia que encontrar al hacedor y padre es difícil y transmitirlo a todos es imposible, y, por otra parte, en 37c6, aquel pasaje en el que al demiurgo se le atribuyen características propias de lo humano en el contexto de una explicación verosímil. En segundo lugar, es necesario atender, respecto del tipo de discurso que Platón utiliza en todo este tramo del diálogo (donde expone una descripción de la generación por parte de los dioses menores), a la siguiente aclaración de Timeo en 44c4:

“sobre los temas planteados ahora, hay que exponerlos con mayor exactitud (διελθεῖν ἀκριβέστερον), y sobre lo anterior, tanto sobre la generación de cada parte de los cuerpos como sobre el alma, por qué causas y con qué propósitos (αἰτίας καὶ προνοίας) los dioses las engendraron, adhiriendo a lo más verosímil (τοῦ μάλιστα εἰκότος ἀντεχομένοις), debemos seguir narrándolo de este modo según estas cosas.”¹⁷⁰ (44c4-d2)

En 40e1-2, Timeo había indicado que aquellos que relatan la generación de “las otras divinidades” (Zeus, Cronos, etc.) hablan sin demostraciones verosímiles ni

¹⁶⁹ Esta difícil cuestión será analizada en el capítulo 2.

¹⁷⁰ περὶ δὲ τῶν νῦν προτεθέντωνδεῖ διελθεῖν ἀκριβέστερον, τὰ δὲ πρὸ τούτων, περὶ σωμάτων κατὰ μέρη τῆς γενέσεωςκαὶ περὶ ψυχῆς, δι' ἃς τε αἰτίας καὶ προνοίας γέγονε θεῶν, τοῦ μάλιστα εἰκότος ἀντεχομένοις, οὕτω καὶ κατὰ ταῦτα πορευομένοις διεξιτέον.

necesarias, e, inmediatamente, luego de “repetir” lo que aquellos han dicho, Timeo toma nuevamente la palabra para relatar la prosopopeya, es decir, para relatar lo que el demiurgo les dijo a los dioses generados. Este “tomar la palabra” resulta, en rigor, inexacto, puesto que así como Timeo relata en 40d6 lo que otros dijeron, en la prosopopeya relata lo que dijo el demiurgo. Cabía la pregunta acerca del estatus de ese discurso y de los pasajes que le siguen a la prosopopeya, es decir, aquellos que describen la labor del demiurgo a la hora de fabricar la parte divina del alma humana y aquellos que describen la labor de los dioses menores a la hora de cumplir con las indicaciones de su padre. La aclaración acerca del tipo de discurso que debe emplearse para referirse a estas cuestiones, en el presente pasaje de 44c4, reafirma que en boca de Timeo siempre oiremos un discurso que intenta aproximarse a lo más verosímil, más allá del recurso literario que utilice. Efectivamente, sea en forma de prosopopeya, sea en forma de relato “mítico”, sea en forma de argumento preciso, el discurso de Timeo no tiene el mismo estatus que el discurso de los que se autodenominan descendientes de los dioses. Al discurso de éstos debemos creerles, mientras que, si bien al discurso de Timeo también debemos creerle (según la proporción de 29c), debemos ser conscientes de que se trata de verosimilitudes y no creer que es la verdad. Pero esas verosimilitudes son necesarias y precisas. Yo creo que ésta es la característica del *lógos eikós*. ¿Qué es lo que tiene que ser más preciso o exacto? El hecho de que sepamos que nuestro discurso es verosímil. Que es verosímil es verdadero, en cambio los relatos tradicionales intentan hacer creer que son verdaderos aunque sean verosímiles, pero son menos verosímiles que el relato de Timeo porque no son relatos que muestren que son verosímiles sino que hacen creer que son verdaderos.

Luego de la aclaración de 44c4, Timeo continúa, en 44d2, con su explicación acerca de cómo y por qué los dioses hicieron la cabeza (de forma esférica), la unieron con el cuerpo, al que le hicieron los miembros; y pusieron la cara delante con los “instrumentos de percepción”.¹⁷¹ Así, Timeo desarrolla la constitución del ojo y de la visión, su relación con el fuego, con el día y con la noche y la función del sueño y de los párpados y, además, ofrece una explicación de las imágenes en los espejos. En esta explicación, que culmina en 46c6, los términos referidos a imágenes, apariciones, son frecuentes y creo que resulta importante tenerlos en mente puesto que este tramo del relato se encuentra entre la advertencia respecto de la necesidad de exponer con más

¹⁷¹ Cfr. 45b: ὄργανα ἐνέδησαν τούτῳ πάσῃ τῇ τῆς ψυχῆς προνοία...

exactitud y más verosímilmente estos asuntos y el importantísimo pasaje que comienza en 46c7, respecto a las causas auxiliares, dando lugar, así al segundo momento del relato de Timeo. Con todo, entiendo que a partir de los pasajes analizados del primer tramo de su relato, puede establecerse una relación entre el discurso verosímil que Platón presenta en boca de Timeo para caracterizar la génesis del cosmos y el discurso filosófico, es decir, un discurso que tenga como objeto aquellas realidades que deben ser abordadas de un modo alternativo a las explicaciones tradicionales.

1.5 Conclusiones

Para finalizar, creo que este diálogo pudo haber servido de fuente de inspiración para filósofos como Plotino en lo que respecta a la concepción de discurso puesto que, si bien es posible entender el “mito” del *Timeo* en relación con los otros mitos utilizados por Platón en otros diálogos (*Gorgias*, *República*, etc.), en un sentido estricto, cabe establecer alguna distinción. En esos otros diálogos, es necesario comprender la verdad de ese relato mítico en función de una “moraleja”, tal como el mismo Platón precisa en *República* III.¹⁷² En contraste, el relato de Timeo no es mítico en el mismo sentido que el mito de Er, sino que se trata de un discurso filosófico o metafísico en el siguiente sentido: decir que este relato puede leerse de manera literal o no, no necesariamente implica afirmar o no que Platón haya creído en la existencia efectiva de un demiurgo con características humanas que generó el mundo, tal como él lo describe; pero sí es posible que Platón pudo haber entendido que era necesario postular una causa inteligente del mundo físico para explicar los fenómenos naturales y su generación.¹⁷³

Más aún, Platón designa a la causa eterna e inteligente de muchas maneras además de demiurgo: dios, compositor, hacedor, carpintero, etc. Esto pudo haber llevado a pensar a Plotino, por ejemplo, que si a todas estas designaciones les corresponden correlatos del ámbito humano, es porque podría ser posible entender la actividad causal en función de nuestra propia actividad, pero tal vez de modo eminente. Además, no es posible leer todo el extenso relato de Timeo de una misma forma (es decir literal o no literalmente): aquellos postulados acerca de la función causal, acerca del movimiento, acerca del modo de actuar correcto, acerca de los principios geométricos, etc., no

¹⁷² Cfr. *Rep.* 389 b-c y 414 b-c.

¹⁷³ Para un análisis exhaustivo de la funcionalidad del mito en el *Timeo* ver Grasso (2012: 343- 367). Una posición alternativa a la expuesta aquí ofrece Tarán (371-407).

parecen estar enmarcados en un mito; sin embargo la prosopopeya (41a7), por ejemplo, es claramente un momento mítico en medio de un relato filosófico. Como cualquier otro texto en el que Platón se vale de analogías (como la del oro) o motivos míticos, el autor intenta aquí explicar cada uno de los asuntos del modo que le parece más adecuado en cada caso.

De hecho, las limitaciones del lenguaje y de una exposición seguida aparecen explicitadas cuando Timeo explica primero la creación del cuerpo y después la del alma, aclarando que por enunciarla en segundo lugar no debe entenderse que fue creada después. Por tanto, creo que las supuestas contradicciones respecto de la creación del tiempo y demás, no deben “solucionarse” apelando al recurso mítico; sino que, creo, deben explicarse en función del modo en que cada una de las entidades aparece descrita en el diálogo (puesto que, como intentaré mostrar más adelante, puede interpretarse que generación y eternidad no son incompatibles). Esto no significa, como he afirmado, que haya que hacer o bien una lectura literal, es decir, que haya que pensar que Platón creía que, efectivamente, hubo un “alguien” que ordenó, o bien que haya que pensar que se trata de un mito y que es necesario buscar el correlato “en lo real”. Tal vez sea posible, como parece haberlo hecho Plotino, leer este relato como un discurso filosófico respecto de la causa: no podemos conocerla ni explicarla del mismo modo en que podemos describir algo que sucede ante nuestros ojos.

Parecería que aquellos, como Plotino, que han propuesto que en lo causado deben manifestarse características de la causa y que, por tanto, es lícito caracterizar a lo que se encuentra en el ámbito eterno a partir de lo que se halla subsumido al tiempo, pudieron entender que en el *Timeo*, a partir del recurso de la verosimilitud, Platón pudo haber establecido, en su programa educativo, la necesidad de un guía capaz de “transmitir”, del modo en que es capaz, aquello necesario para hallar un conocimiento con el máximo nivel de verosimilitud posible. Y ese modo en que se es capaz de transmitir, puede ser, entre otros, a partir de lo que se conoce mediante la percepción, elevándose hacia las causas de las causas y eliminando lo que no sirve. Así podría alcanzarse una “captación” de la causa última que se explica mediante las características que resultan más familiares (carpintero, padre, dios, compositor, combinador, hacedor, fabricante) pero bien conscientes de que de lo que se trata es de una causa inteligente que se orienta al bien. Esto último es una conclusión que se infiere de la observación de la armonía en el universo y no es un mito.

CAPÍTULO 2. Génesis del cosmos

En el capítulo anterior he abordado las dificultades interpretativas que surgen de la caracterización que Timeo realiza de su propio discurso. He apuntado que de la lectura literal o no de su relato depende la interpretación respecto de la generación del mundo en el tiempo, aunque no he profundizado allí en esta cuestión sino que, más bien, me he concentrado en el análisis del tipo de discurso filosófico que Plotino pudo haber leído en este diálogo.

En el presente capítulo analizaré algunos pasajes del texto con vistas a evaluar los dichos de Timeo a la hora de caracterizar la génesis del cosmos. Tal análisis requiere poder establecer el estatus de la causa demiúrgica, así como su relación con el modelo inteligible y con la imagen que produce. Intentaré establecer, en función de una selección de pasajes, de qué modo es posible entender que Plotino haya interpretado que Platón defendió en el *Timeo* un tipo de generación en la eternidad, por una parte, y un modelo que lo generado imita compuesto tanto por las Ideas inteligibles como por el demiurgo, por otra, y que la relación entre el demiurgo y las Ideas no es de identificación, en el sentido de que el demiurgo es un “modo de referirse” a ellas, sino que se trata de aquello que compone el ámbito de lo que es y que es imitado por aquello que es generado.

2.1 La causa del cosmos

El debate acerca de cómo entender la génesis del cosmos gira en torno a la posibilidad de que esa génesis haya tenido lugar en un momento en el tiempo. Platón presenta en el *Timeo* un dios bueno que decidió ordenar aquello que se encontraba en desorden y, de ese modo, construyó un mundo bello en tanto dotado de racionalidad. En este sentido, la descripción de la actividad demiúrgica parece presentar una secuencia cronológica y, como he mencionado al inicio del capítulo anterior, no hay acuerdo entre los especialistas respecto del modo en que debe interpretarse esa descripción y, consecuentemente, de cuál es la verdadera función que el demiurgo cumple en el mapa cosmológico de Platón. Quienes han interpretado el relato de Timeo de modo literal suponen que el demiurgo es una causa divina y ordenadora que actúa en un determinado momento con vistas a algún fin. Hackforth, por ejemplo, en abierta polémica con Taylor y con Cornford, sostiene que la génesis del mundo en el tiempo debe ser interpretada de

modo literal aunque eso no significa entender todo el relato en este sentido. En efecto, aunque pone en duda la literalidad del tramo del relato referido a la creación del alma del mundo, afirma como evidente que el alma se genera junto con el cosmos por la acción ordenadora del demiurgo que es equivalente al *noûs* de Anaxágoras, pues ordena un conjunto de fuerzas mecánicas, ciegas, que se encontraban en el estado precósmico.¹⁷⁴ T. M. Robinson, asimismo, se alinea con esta interpretación puesto que entiende que, efectivamente, Platón afirma que el mundo comenzó a existir en el tiempo.¹⁷⁵ Sin embargo, el hecho de que, por ejemplo, Platón indique que, efectivamente, el cosmos tiene un principio debe ser considerado teniendo en cuenta que además dice que el tiempo lo tiene también. En este sentido, Sedley propone leer el *Timeo* como una exposición de la estructura teleológica del mundo y de sus principales contenidos, que tiene una forma ficcional narrativa,¹⁷⁶ y Ferrari explica que Platón se propone ofrecer una explicación de la generación del universo más creíble que las narraciones míticas similares ofrecidas por Hesíodo o Empédocles o, en general, en las cosmologías o cosmogonías presocráticas.¹⁷⁷ De este modo entiende que el demiurgo es una figura metafórica y su actividad productiva no pudo haber tenido lugar en el tiempo.¹⁷⁸

Por mi parte, intentaré mostrar que, efectivamente, el comienzo temporal del mundo no se desprende del hecho de que haya habido generación pues, como lo han entendido los que proponen una lectura no literal, es posible encontrar en el *Timeo* un tipo de generación atemporal en manos del demiurgo. Más aún, no solamente el mundo, eterno, es generado por un demiurgo eterno sino que, en función de la caracterización de esta figura en el diálogo, hubo quienes, como Plotino, entendieron que el mismo demiurgo, eterno, es a su vez generado, es decir, no es la causa última de generación. En este sentido, generación no se opone a eternidad y no es necesario recurrir a una interpretación en clave mítica ni es necesario entender al demiurgo como una metáfora de otra cosa para sostener esta interpretación. Me propongo examinar aquellos pasajes a partir de los cuales surgió esta controversia y para ello, en primer lugar, ofreceré las citas de los pasajes a analizar y, en segundo, expondré una interpretación, a partir de la combinación de esos pasajes, de las cuestiones que el texto suscita.

¹⁷⁴ Cfr. Hackforth (1959: 20).

¹⁷⁵ Cfr. Robinson (1995: 64-5). También (1979: 105-109) y (1993: 99-111); Mohr (1989: 293-307); Berti (1997: 119-32); Vallejo Campos (1997: 141-148); Reale (1997: 149-64).

¹⁷⁶ Cfr. Sedley (2007: 100-101).

¹⁷⁷ En este punto, Ferrari acuerda con Runia, ver pp. 30-31 y n. 104, más arriba.

¹⁷⁸ Cfr. Ferrari (2012: 3-4).

En el capítulo anterior he analizado el pasaje en el que el personaje de Critias, una vez que concluye su relato sobre la Atlántida y a propósito de establecer el programa de exposiciones, presenta al personaje de Timeo. Allí, además, explicita el tema acerca del cual se investigará a lo largo de esta obra. En efecto, en 27a2, dice:

“Nos pareció que Timeo, por ser el que más astronomía conoce de nosotros y el que ha hecho un mayor trabajo sobre la naturaleza del todo, debía hablar primero, comenzando con la génesis del mundo (ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως) y terminando (τελευτᾶν) con la naturaleza de los hombres. Y después de él, yo...”¹⁷⁹ (27a2-7)

En este pasaje, Critias presenta el tema principal en términos de *génesis* del *kósmos*. Parecería que, ya desde el comienzo, está asumido que el mundo tuvo un origen, una génesis. Vale destacar el vocabulario elegido por Platón, puesto que, aunque como se verá más adelante, “el todo”, “el cielo o universo” y “el mundo o cosmos” aparecen como intercambiables, aquí se está refiriendo al origen del cosmos y no al origen del todo. Podría pensarse, como observación preliminar, que lo que Critias afirma es que lo que tiene génesis es el mundo en tanto ordenado.¹⁸⁰

Unas líneas más adelante y luego del consentimiento de Sócrates y de la invitación a invocar a los dioses, Timeo toma la palabra y ya no intervendrá ninguno de los otros interlocutores hasta el final de la obra. En 27c1, dice:

“Pero, Sócrates, quien participa de la sensatez, incluso en pequeñas dosis, antes de emprender toda actividad, por pequeña o grande que sea, invoca siempre a un dios. Y nosotros, que nos disponemos a hablar sobre el universo, cómo se generó o si es inengendrado, debemos, a no ser que estemos completamente desviados, invocar a los dioses y diosas y suplicarles que todo lo que digamos sea en primer lugar conforme a su inteligencia y, en segundo lugar, conforme a la nuestra.”¹⁸¹ (27c1-d1)

Aunque unas líneas antes la había puesto en boca de Critias, Platón ofrece la presentación del tema en boca de Timeo, quien lo formula en términos de “el todo”, no

¹⁷⁹ ἔδοξεν γὰρ ἡμῖν Τίμαιον μὲν, ἅτε ὄντα ἀστρονομικώστατον ἡμῶν καὶ περὶ φύσεως τοῦ παντὸς εἰδέναι μάλιστα ἔργον πεποιημένον, πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν· ἐμὲ δὲ μετὰ τοῦτον...

¹⁸⁰ Cfr. Sallis (1999: 80).

¹⁸¹ Ἀλλ', ὦ Σώκρατες, τοῦτο γε δὴ πάντες ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέχουσιν, ἐπὶ παντὸς ὀρμῆς καὶ σμικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν αἰεὶ πρὸς καλοῦσιν. ἡμᾶς δὲ τοὺς περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιεῖσθαί πη μέλλοντας, ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν, εἰ μὴ παντάπασιν παραλλάττομεν, ἀνάγκη θεοῦς τε καὶ θεᾶς ἐπικαλουμένους εὐχεσθαι πάντα κατὰ νοῦν ἐκεῖνοις μὲν μάλιστα, ἐπομένως δὲ ἡμῖν εἰπεῖν.

de cosmos como lo había hecho su antecesor, y expresa su duda a propósito de la generación con una disyunción (ἢ) que opone ἢ γέγονεν con ἀγενές.¹⁸²

A continuación realiza la invocación a los dioses, tal como haría todo aquel que participara de la sensatez, y se propone establecer los tres axiomas generales que deben regir cualquier investigación:

“Ahora bien, en mi opinión, primero hemos de establecer esta distinción: ¿qué es lo que es siempre y no se genera, y qué es lo que se genera siempre¹⁸³ y nunca es?”¹⁸⁴ (27d5-28a1)

El primer axioma, que distingue el ámbito del ser del del devenir, se completa con la afirmación de que a esta distinción le corresponde la distinción gnoseológica entre *nóesis* y *dóxa*. En efecto, el ámbito del ser se aprehende con la *nóesis* con ayuda del *lógos*, mientras que el ámbito del devenir es opinable por la *dóxa* con ayuda de la *aísthesis*.¹⁸⁵ El segundo axioma, que aparece inmediatamente en el texto, dice: “Y todo lo que se genera, se genera necesariamente por alguna causa, pues es imposible que algo se genere sin una causa”¹⁸⁶ (28a4-6). En este axioma se afirma que lo *gignómenon* requiere una causa, pero el problema es qué estatus se le otorga a esa causa. Este principio no establece que la causa deba ser cronológicamente anterior, sino que determina la necesidad de que el hecho de que haya algo generado implique (lógicamente) que exista algo que lo generó. Cornford explica la controversia respecto de la anterioridad lógica o cronológica de la causa a partir de la ambigüedad de γένεσις y γίγνεσθαι, pues esos términos pueden ser entendidos como “génesis” o “ser

¹⁸² Cabe destacar el problema textual, motivo de varias disputas, que encontramos en este pasaje. Velásquez (2003), en nota 74 explica: “Según Whittaker la lectura de ἢ γέγονεν: “cómo se generó” está erróneamente atestiguada en Burnet y Rivaud como perteneciendo a A y P. Debería leerse, entonces, ἢ γέγονεν, puesto que se trata de una disyuntiva entre si el mundo se generó, o bien él es realmente ingenerado. El tema principal del momento es acerca de la calidad ontológica del mundo, no sobre la modalidad de su creación, cosa esta última que será de todos modos examinada con detención a lo largo del *Timeo*”. Por mi parte, sigo el texto de Burnet puesto que la disyuntiva está dada por el ἢ entre γέγονεν y ἀγενές. Entiendo que esta presentación del tema a investigar plantea que, en el caso de ser generado, habrá que estudiar cómo es que lo fue (asunto alrededor del cual gira todo el relato de *Timeo*) y no se limita a si fue o no fue generado, puesto que la generación del mundo se encontrará afirmada en las líneas siguientes.

¹⁸³ Sobre el problema de la inclusión del adverbio *aei* en este pasaje, me ocuparé inmediatamente. Ver, pp. 62-63, más abajo.

¹⁸⁴ Ἔστιν οὖν δὴ κατ'ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαίρετόν τάδε: τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε;

¹⁸⁵ Este primer axioma será analizado en detalle en el capítulo “*Katà noûn*”.

¹⁸⁶ πᾶν δὲ αὐτὸ γιγνόμενον ὑπ'αίτιου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι: παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν.

generado”, denotando un comienzo temporal, o bien, como afirma Cornford, con el sentido de “devenir”, es decir, en el sentido de estar en un proceso de cambio y, por tanto, no sería necesario leer la anterioridad de la causa en clave cronológica. Mientras este autor se inclinó por entender lo segundo,¹⁸⁷ muchos otros, como Hackforth por ejemplo, han sostenido la tesis contraria.¹⁸⁸ Por mi parte, creo que podría caber la posibilidad de que aún leyendo esos términos como “génesis” o “ser generado”, puede interpretarse que tal generación se da en el ámbito de lo eterno, puesto que Plotino – como se verá en la segunda parte de esta Tesis– concibió una generación en la eternidad y el producto (la segunda hipóstasis, por ejemplo) no está caracterizado como en un proceso de cambio perpetuo sino que eso generado es, simultáneamente, eterno y permanente. Tal vez sea ese el modo en que él mismo interpretó este pasaje del *Timeo* platónico.

Luego, *Timeo* explicita el tercer axioma –en el que el término “demiurgo” aparece por primera vez– acerca de que la dignidad del producto depende del modelo a partir del cual fue producido¹⁸⁹ y, en 28b2, continúa:

“Respecto del universo entero –o cosmos o también otro si en algún momento se le nombra con otro nombre mejor, aceptémoslo– debemos, en efecto, investigar primero acerca de él lo que se supone que hay que investigar en principio acerca del todo: o bien si siempre ha sido, sin principio de la generación, o bien si se generó y tuvo algún principio (ἀρχάμενος).”¹⁹⁰ (28b2-7)

En este parlamento, después de haber establecido los axiomas generales a partir de los cuales debe disponerse la investigación, *Timeo* recuerda el problema alrededor del cual girará su relato. Se ha visto que, en primer lugar, el tema principal de su discurso había sido presentado por Critias como “...acerca de la generación del *kósmos*” (27a5-6); después el mismo *Timeo* había señalado que hablaría acerca *del todo* (27c4) y en

¹⁸⁷ Cfr. Cornford (1997: 24-26).

¹⁸⁸ Cfr. Hackforth (1959: 17-19), donde afirma: “The upshot is surely inescapable: Timaeus is saying that the universe is both a *gignómenon* (which might perhaps be ambiguous) and a *gennetón* (which is certainly not). Having made, or attempted to make, this vitally important point against Cornford, I hasten to concede, as is only fair, that the words *tò gignómenon aei* do mean, must mean, as he says 'what is everlastingly in process of change', provided that by 'everlastingly' he means not 'from all eternity', but 'at every moment of its existence'.”

¹⁸⁹ Cfr. 28a6: “También cuando el demiurgo de algo, mirando siempre hacia lo que es idéntico y usándolo además como modelo, produce su forma y su propiedad, todo lo realizado así será necesariamente bello. Pero, si <mira> a lo generado y utiliza un modelo engendrado, no será bello”.

¹⁹⁰ ὁ δὲ πᾶς οὐρανὸς -ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστα ἂν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὠνομάσθω- σκεπτέον δ' οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν αἰεὶ γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρχάμενος.

este pasaje de 28b2 dice “...respecto del ‘universo entero’”, aclarando que puede nombrárselo también *kósmos*. En esta línea aparecen, entonces, los dos términos utilizados por Critias y por Timeo mismo, pero el que este último había usado (*pân*) aparece como adjetivo de *ouranós*. Todo indica que con este parlamento Timeo establece que los tres términos son intercambiables. Por lo demás en la línea siguiente, retoma el *tò pân*.¹⁹¹

Sea de esto lo que fuere, me interesa destacar aquí que en función de la distinción del primer axioma, Timeo debe comenzar a investigar acerca del tema elegido situando al cosmos en alguno de los dos ámbitos distinguidos. Ya en 27c5, a la hora de presentar el tema de su relato, había propuesto la disyuntiva acerca de si el todo γέγονεν o es ἀγενές. Y en el primer axioma estableció que lo γιγνόμενον es diferente de τὸ ὄν ἀεί, puesto que lo segundo no tienen génesis. Ahora bien, en aquel pasaje se encuentran tanto lo que es como lo que se genera acompañados por sendos “*aeí*”, mientras que en la formulación de la disyuntiva del pasaje 28b2 se elimina el “*aeí*” del segundo término y se hace corresponder lo que “era siempre” (ἦν ἀεί) con lo que no tiene ἀρχή; y, a partir de la ausencia del “*aeí*”, el segundo término queda conformado por lo generado que tiene ἀρχή. Eso puede hacer pensar que sólo es eterno el primer orden de la realidad, mientras que el segundo no lo es.

Sin embargo, no todos los manuscritos dan el adverbio *aeí* para *gignómenon* en el primer axioma de 27d5. Además, como ya puntualizó Whittaker, la mayoría de las traducciones, comentarios o citas del *Timeo* en la Antigüedad también omiten el adverbio.¹⁹² Por mi parte, entiendo, con Whittaker, que una explicación de la omisión del adverbio en el texto en algunos casos y de la aparición en otros puede ofrecerse en función de la polémica acerca de la generación del mundo en el tiempo. Así, si Platón hubiera dicho que lo *gignómenon* se encuentra siempre deviniendo podría entenderse que no tuvo un comienzo en el tiempo y la cuestión habría quedado saldada. Whittaker plantea que aquellos que intentaban defender la lectura no literal del relato de Timeo pudieron haber agregado ese segundo *aeí*, aun cuando el original no lo tenía. Sin

¹⁹¹ Cfr. al respecto el análisis de Sallis (1999: 53).

¹⁹² Cfr. Whittaker (1969a: 181-182). Cuatro años más tarde, en otro artículo (1973), este autor ratifica su tesis de que el adverbio fue una interpolación posterior a partir no solamente de la evidencia textual de los filósofos antiguos sino también de la evidencia que él considera tienen los manuscritos. Su tesis, aunque valorada, no suele ser seguida por la mayoría de los traductores pues mantienen el segundo *aeí*, aun reconociendo la controversia y el carácter incierto de los manuscritos.

embargo, como apunta Velásquez,¹⁹³ ni Proclo ni –podría agregarse– Plotino¹⁹⁴ necesitan de ese segundo *aeí* para entender el relato de Timeo de manera no literal. En efecto, sea que se trate de una enmienda posterior o no, la lectura no literal no parece encontrarse amenazada, es decir, no depende de la ocurrencia o no del adverbio aplicado a lo que se genera. Precisamente, en el pasaje 28b2 recién citado, en el que se aplica el primer axioma a la generación del cosmos, el segundo *aeí* se encuentra ausente. Ahora bien, en una línea interpretativa afín a la propuesta respecto del primer axioma, creo que no necesariamente habría que pensar que lo generado no es eterno porque no está acompañado del *aeí*, sino que lo que hace pensar este pasaje es que lo generado tiene un principio de la generación, en relación con el segundo axioma que decía que todo lo generado tiene una causa. Es decir, este sencillo argumento –que requiere aceptar que *arkhé* y causa son lo mismo– del primer axioma aplicado manifiesta que, aunque se corresponde con el primer axioma general, supone también el segundo por lo que parecería que Platón no se vale de cada uno de modo independiente sino que hace operar los tres axiomas generales como una unidad a la hora de aplicarlos a la investigación acerca del mundo.

Inmediatamente al planteo de la disyuntiva, Timeo se decide por una respuesta sin ambigüedades: es generado (*γέγονεν*). Sobre el modo en que Timeo responde a la pregunta acerca de la generación del mundo, Baltes ha indicado que el hecho de que el término *γέγονεν* se encuentre en perfecto (y no en aoristo, lo que implicaría una acción puntual en el tiempo, ni tampoco en imperfecto, que implicaría un estado continuo en el pasado) indica que se trata de un estado intermedio, en un proceso presente y permanente.¹⁹⁵ A continuación, Timeo recuerda el segundo axioma y formula su aplicación al tema propuesto. En 28c2, afirma:

“Además decimos que lo generado ha de ser necesariamente generado por alguna causa. Sin embargo, encontrar al hacedor y padre de este todo es trabajoso (*ἔργον*),¹⁹⁶ y, una vez encontrado, es imposible decirselo a todos.”¹⁹⁷ (28c2-5)

¹⁹³ Cfr. Velásquez (1994: 235).

¹⁹⁴ Me ocuparé de la interpretación de Plotino en el capítulo 5, ver p. 152 y ss.

¹⁹⁵ Cfr. Baltes (1996: 76-98). Cfr. también Johansen (2008: 467).

¹⁹⁶ Cabe recordar que en la presentación de Timeo por parte de Critias (27a2), se había afirmado que él era el que más conocía de astronomía y el que había hecho un gran trabajo, o esfuerzo (*ἔργον*) acerca de la naturaleza física del cosmos.

¹⁹⁷ τῷ δ' αὖ γενομένῳ φημὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.

Timeo enuncia, así, en términos de Cornford, la segunda premisa aplicada a la investigación acerca del mundo. Lo que este axioma muestra es que, si bien se puede asegurar que existe una causa del mundo desde el momento en que es generado (por lo dicho en el axioma precedente), es trabajoso encontrarla. Ahora bien, vale recordar que, cuando Timeo se refirió a cualquier cosa producida, usó el término “demiurgo” (28a6). Ahora, en este axioma ya aplicado al objeto concreto de investigación (el todo –τοῦ παντός¹⁹⁸), aparece ποιητής καὶ πατήρ. A este respecto, Cornford había afirmado que si la *génesis* se interpretara en el sentido temporal, “padre” o “hacedor”, tomados literalmente, serían los términos adecuados, pues algo es generado en determinado momento, sea súbitamente, sea al fin de un proceso de desarrollo (si se trata de un item natural que nace y crece, un hijo) o ha sido modelado (si se trata de un objeto hecho por un artífice). En este sentido, el hijo o el objeto no está al principio, sino al final del proceso y entonces se dice: ha llegado a ser. Pero si *génesis* se entendiera como devenir o cambio, esas notas no se ajustarían pues ese proceso de cambio en sí mismo puede ser concebido como siendo perpetuo, sin comienzo ni fin. En este caso, la causa no es del tipo de la que inicia un proceso en un determinado momento y lo completa en otro, sino una causa que puede sustentar ese proceso y que lo sustenta siempre.¹⁹⁹ Si solamente se tuviera en cuenta este pasaje habría que pensar en un comienzo cronológico y la explicación a partir del parlamento de Critias de 27a2, donde él había hablado en términos de *génesis* del *kósmos* y podría entenderse que lo que se genera es el orden de algo desordenado (tal como Timeo argumentará más adelante), resultaría insuficiente. Ciertamente, Timeo habla aquí en términos del Todo y, a esta altura, parece difícil defender la lectura de *génesis* como devenir, si se interpretan los términos que Platón elige para caracterizar a lo generado, por una parte, y a los que elige para caracterizar al artífice (ποιητής καὶ πατήρ), por otra, de manera literal. Con todo, podría entenderse que la fórmula *poietés kai patér* no necesariamente obliga a leer el texto como indicación de un comienzo temporal, puesto que Plotino, y otros antes que él,²⁰⁰ ha utilizado ambos apelativos para referirse a aquello que genera en la eternidad. Esa puede ser una lectura posible si se interpreta que lo que el texto dice es, solamente, que hay un

¹⁹⁸ En 28b2, *pás* modificaba a *ouranós* y, como alternativa, aparecía *kósmos*. Ahora vuelve a utilizar *tò pân* haciendo evidente que se trata de tres términos intercambiables.

¹⁹⁹ Cfr. Cornford (1997: 24-26).

²⁰⁰ Ver nota 211, más abajo.

principio, puesto que lo que deviene se trata de un ámbito que sí tiene *arkhé*, según afirma el primer axioma aplicado, o *aitía*, según afirma este último pasaje.

A continuación, Timeo aplica el tercer axioma:

“Por otra parte, hay que investigar de nuevo acerca de él, <mirando> hacia cuál de los dos modelos el constructor (ὁ τεκταινόμενος) lo produjo, hacia lo que es idéntico y del mismo modo hacia lo que es generado.” (28c5-29a2)²⁰¹

En este pasaje, la preposición *prós* puede traducirse por “conforme a” o bien simplemente con un “hacia” (está con acusativo) y suponiendo un *blépo* (lo produjo - ἀπηργάζετο- <mirando> hacia cuál de los dos...). Esta línea refleja el pasaje 28a6, en donde Timeo menciona por primera vez al demiurgo (se supone que indicando cualquier demiurgo) y afirma que si mira <siempre> al modelo <siempre> inmutable, su producto será bello, pero si mira al generado, no. Acá se pregunta lo mismo refiriéndose al creador del mundo y parece conveniente traducir la preposición como “hacia” para mantener la correspondencia entre ambos pasajes. Por otra parte, cabe destacar que, a esta altura, Timeo sí está aludiendo a la creación del todo, por lo cual es sumamente importante establecer si esos dos modelos se encuentran efectivamente o si es una disyuntiva teórica. Desde el punto de vista ontológico, el “constructor” o “carpintero” (τεκταινόμενος, otro modo de llamar al demiurgo –28c6) no puede utilizar el modelo generado puesto que, justamente, es él quien lo genera.²⁰² Pero esto tiene en contra el propio texto: aquí Platón en boca de Timeo pregunta conforme a cuál de los dos (πότερον) modelos generó. Sin embargo, en la disyuntiva creo que la posibilidad de que el demiurgo hubiera fijado su mirada en un modelo generado es teórica o metodológica –en función de las líneas siguientes– y no porque fuera una posibilidad real.²⁰³ Así pues, antes de responder a esta disyuntiva, Timeo agrega otra premisa en la que hace intervenir la belleza y la bondad. En 29a2, dice:

“Entonces, si este cosmos es bello y su demiurgo bueno, es manifiesto que miró hacia el eterno, pero si es lo que no está permitido decir a

²⁰¹ τόδε δ' οὖν πάλιν ἐπισκεπτέον περὶ αὐτοῦ, πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν ἀπηργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός.

²⁰² Este tipo de argumento es utilizado por aquellos que rechazan la generación del mundo en el tiempo (puesto que si el tiempo es producto de la generación, la generación no pudo haber ocurrido en el tiempo).

²⁰³ Esto ha sido objeto de gran controversia, puesto que, si se tiene en cuenta el pasaje 52d, donde Timeo afirma que antes de que se generara el mundo hay ser, devenir y *khóra* parece lícito pensar que efectivamente el demiurgo pudiendo haber mirado al modelo que deviene antes de generar el cosmos, prefirió mirar a lo que es eterno para que la imagen fuera bella. Cfr., por ejemplo, Gill (1987: 38).

nadie, hacia el generado. Ahora bien, a todos es claro que hacia el eterno, pues <el primero es> la más bella de las cosas generadas, y <el segundo> la mejor de las causas. Por esto, engendrado así, fue fabricado <mirando> hacia lo que es aprehensible por la razón y la sabiduría (φρονήσει) e inmutable.²⁰⁴ (29a2-b1)

La belleza garantizada por el modelo eterno había quedado establecida en el segundo axioma (28a6), y acá se vuelve sobre eso en forma de condicional. La respuesta dependerá de cómo sea el mundo. Timeo ya afirmó que es visible y tangible y que “sabemos” que tiene un cuerpo (una de las maneras de leer el pasaje de 28b7). Ahora, si el mundo es bello su hacedor será bueno. ¿Conocer la belleza del mundo permite inferir la bondad del hacedor o a la inversa: la bondad del hacedor garantiza ontológicamente la belleza del mundo? Tal vez no haya una relación de condición o de causa, sino de auto implicación. Además, vale aclarar que, cuando Timeo se refiere a lo bello y lo bueno en esta nueva premisa, ya no dice “el todo” sino que utiliza *kósmos*.

A ésta le sigue otra premisa más que, creo, echa luz a la cuestión anterior: es claro para todos (παντί σαφές) que miró (ἔβλεπεν) hacia el eterno (acá no es *aeí*, como venía siendo hasta ahora, sino que aparece *aídion*). ¿Por qué es *saphés pantí*? El texto continúa con un *gár*, o sea la causa de que para todos sea claro es que es lo más bello de las cosas generadas, de los *gegonóton*, y con un *dé* aparece que el demiurgo es la mejor de las causas. Por tanto, parecería que, como es claro para todos que el mundo es bello, somos capaces de entender que el demiurgo es bueno, pero, al mismo tiempo, es importante destacar que, según el argumento, el hecho de que el demiurgo sea bueno garantiza la belleza del mundo. Por eso, es posible que se trate de un camino simultáneo: el hecho de que sepamos²⁰⁵ que el mundo es lo más bello nos hace dar cuenta de que su causa es la mejor posible; y como sabemos que se trata de la mejor de las causas nos es claro que el mundo es lo más bello y, entonces, es evidente que miró al modelo eterno cuando produjo lo que deviene.

²⁰⁴ εἰ μὲν δὴ καλὸς ἔστιν ὅδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δηλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίων ἔβλεπεν. εἰ δὲ ὁ μὴδ' εἰπεῖν τι θεμῖς, πρὸς γεγονός. Παντί δὴ σαφές ὅτι πρὸς τὸ αἰδίων. ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων. οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτ' ἔχον δεδημιούργηται.

²⁰⁵ En rigor, no es que sepamos por nosotros mismos que el mundo es la más bella de las cosas generadas, sino que a nadie le está permitido decir que el cosmos no es bello o que el demiurgo no es bueno. Esta limitación se debe, como se afirma más adelante en 29e, a la “aceptación” por parte de Timeo de la bondad del demiurgo. Su predisposición a “aceptar” ya había sido puesta de manifiesto en el pasaje 28b2, y, a lo largo del diálogo, quedará más explicitada aún.

Luego de establecer que este mundo generado tuvo una causa buena y bella que lo fabricó mirando al modelo eterno, Timeo afirma que, además, el mundo es imagen de algo y sostiene la afinidad entre discurso y objeto para concluir que su relato tiene el carácter de *eikós*. De este modo, una vez finalizado el proemio, y con el consentimiento de Sócrates, Timeo comienza su relato con la siguiente declaración: “Digamos, pues, por qué causa el compositor ha compuesto el devenir²⁰⁶ y el todo (29d7)”.²⁰⁷ Cabe recordar que en la aplicación del segundo axioma a la génesis del mundo (28c2), Timeo es bastante escueto, pues simplemente afirma que descubrir al hacedor y padre es difícil y transmitirlo a todos, imposible; y pasa a la aplicación del tercer axioma. A partir de este pasaje de 29d7, sin embargo, parece que Timeo se encarga, efectivamente, de descubrir al hacedor y padre. Tal vez, por la complejidad del objeto, la aplicación del segundo axioma se haya aplazado hacia este tramo del texto. Ciertamente, poder explicar al demiurgo es trabajoso y el hecho de preguntarse por la causa del συνέστησεν del συνιστάς parece mostrar que esa tarea ha sido emprendida. Es importante aclarar, como de hecho lo hace Brisson, que “el verbo *synístemi* alude a todo procedimiento de construcción que implique la fabricación de un objeto por ensamblaje de diversas piezas”.²⁰⁸ Ciertamente, cabe detenerse, a mi juicio, en este modo en que Timeo designa a la causa del mundo puesto que tal designación implica la pre-existencia de algo sobre lo que la causalidad demiúrgica opera. Sin embargo, entiendo el participio sustantivado ó συνιστάς, más que constructor, como “combinador”, “organizador”, “compositor” porque él “juntó lo que es.” Por tanto, me inclino, en este contexto,²⁰⁹ por el término “compositor” porque, creo, da cuenta de que la actividad causal consiste en componer o combinar de modo ordenado aquello que se encontraba ya, pero desordenado. Además, este vocablo alude, en español, a la composición musical tan estrechamente vinculada a la actividad que Platón describe desde el momento en que el mismo Sócrates, en el pasaje inmediatamente anterior, le propone a

²⁰⁶ En esta traducción de γένεσιν por “devenir” en este contexto se pone de manifiesto el carácter de “combinadora” de la causa demiúrgica, puesto que, como se verá más adelante, el demiurgo combina “elementos” preexistentes.

²⁰⁷ λέγωμεν δὴ δι’ ἦντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστάς συνέστησεν.

²⁰⁸ Cfr. Zamora (2010: 384, n.116) y Brisson (1992: 230, n.117).

²⁰⁹ En otros contextos traduzco este mismo vocablo como “combinar”.

Timeo en 29d6: τὸν δὲ δὴ νόμον ἡμῖν ἐφεξῆς πέραινε (“continúa con la interpretación del tema para nosotros”).²¹⁰

Ahora bien, en este primer parlamento de Timeo, después de haber finalizado el proemio, se pregunta por qué el compositor compuso e inmediatamente responde, en 29e1, que “Era bueno, y en nadie que sea bueno puede generarse ninguna envidia.” Intérpretes antiguos, como Numenio, por ejemplo,²¹¹ han entendido que de estos pasajes se desprende que el demiurgo no es la causa última. En este sentido, tal vez sea posible entender que la pregunta de Timeo por la causa del componer es equivalente a la pregunta por la causa del compositor. Esto implicaría interpretar a la actividad compositora como identificada con el compositor. Es cierto que antes (en 29a5-6) Timeo había señalado que el demiurgo era la mejor de las causas y nada indicaba que, a su vez, él tuviera una. Sin embargo, parecería que el hecho de que sea causa no implica que no haya una causa anterior. Si así fuera, sería lícito pensar que el texto de 29a5-6 podría leerse como “la mejor de las causas <de lo generado>” porque acaba de decir que el mundo es la más bella de las cosas generadas y el demiurgo la mejor de las causas (de las cosas generadas) (ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ’ ἄριστος τῶν αἰτιῶν.). Si hubiera una causa del causar del demiurgo, ésta no sería causa directa de lo generado, tal como lo pensó Numenio y, como intentaré mostrar en el capítulo cuatro de esta tesis, Plotino. Entonces, si, de lo generado, el demiurgo es la mejor causa, la pregunta por la causa de la actividad del demiurgo, podría ser la causa del demiurgo porque él mismo no sería si no actuara; no es que podría no haber causado, sino que, en todo caso podría no haber sido. Al menos entiendo que fue así como pudo haberlo leído Plotino: si es, es causa y, según este pasaje, debe haber, a su vez, una causa de él mismo.

En este sentido, será importante verificar si es correcto entender al demiurgo como un sujeto que crea. En función del modo de nombrarlo (como causa, como constructor, como productor o como compositor), parece que sería posible pensar al demiurgo como

²¹⁰ Cfr. Brisson (1992: 118 y n.115) que, como Taylor (1962: 75), conecta el sentido de *nómos* con el que se da en *República* VII531d), Lisi (1996: 176, n. 20), Eggers Lan (2005: 106); para una interpretación diferente de νόμος ver Velásquez (2003: 98, n.90).

²¹¹ Numenio entiende que el demiurgo caracterizado en este diálogo, en tanto *poietés*, es un dios segundo que depende del Bien (*patér*). Pues, combinando el pasaje de *Timeo* 29e1-2 –en donde se establece la bondad del demiurgo como explicación de su actividad productiva– con el pasaje de la *República* 509b6-10 –donde Platón caracteriza a la Idea de Bien como causa del ser de las cosas– Numenio concluye que Platón postuló a la causa del mundo como generada y no como primera. Cfr. fr. 20 (des Places). Ver capítulo 5, p. 172.

un algo que causa, que construye, etc., sino más bien como un algo cuya esencia consiste en su mismo proceder. Tal vez no se trate de un συνιστάς que συνέστησεν, sino que, en tanto compositor, él mismo compone sin tener la posibilidad de no hacerlo. De ahí que cuando Timeo pregunta por la causa del hacer del hacedor, es posible interpretar que pregunta por la causa del hacedor.

Ahora bien, en su respuesta a la pregunta por la causa del hacer del hacedor, Timeo explica en 29e1, como he adelantado:

“Era bueno, y en nadie que sea bueno puede generarse ninguna envidia. Por carecer de esto, quiso que todo se generara lo más semejante posible a sí mismo.”²¹² (29e1-3)

En una nota a este pasaje, Brisson explica que: “El demiurgo es un dios y, según *Rep.* (II 379b), un dios debe ser bueno. Por lo cual no puede ser envidioso (*Fedro* 247a).”²¹³ Cabe preguntarse si el demiurgo es bueno porque es un dios, como argumenta Brisson, o si como Timeo dice que es bueno, es posible interpretar que, entonces, es un dios. Hasta ahora, se habló de los dioses a la hora de invocarlos (y Carone aclara que esos dioses son los dioses tradicionales²¹⁴) y, en 29c4, aparece el término θεῶν como objeto del discurso *eikós*. Sin embargo, para referirse a la causa del cosmos Timeo habló en términos de δημιουργός, ὁ ἄριστος τῶν αἰτίων, ποιητὴν καὶ πατέρα, τεκταινόμενος, συνιστάς, pero no explícitamente de dios. Por otra parte, en cuanto a la “actividad” del hacedor, lo único que se sabe, hasta ahora, es que contempla (*blépo*) un modelo, y que genera, produce, organiza.²¹⁵ Ciertamente el término φθόνος tiene como una de sus acepciones principales la de la envidia o celos de los dioses; sin embargo, creo que desde el punto de vista argumentativo, Platón primero afirma que es bueno y luego que no tiene envidia y, por tanto, es un dios. La carencia de envidia puede reafirmar el argumento que lo postula como una divinidad particular. Lógicamente, es claro que aquello que es absolutamente bueno no puede tener, no sólo envidia, sino ninguna nota deficiente; y desde el punto de vista “religioso”, la carencia de envidia se corresponde con la característica de la divinidad.²¹⁶ Por mi parte, entiendo que la bondad y la carencia de envidia que Timeo en este pasaje le atribuye al *synistás*

²¹² ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς ἐγγίγνεται φθόνος. Τούτου δ' ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ.

²¹³ Cfr. Zamora (2010: 385 n. 118) y Brisson (230, n. 118).

²¹⁴ Cfr. Carone (1991: 25).

²¹⁵ ἀπεργάζεται / ἀπηργάζετο / ἔβλεπεν / δεδημιούργηται / συνέστησεν.

²¹⁶ Cfr. Van Camp y Canart (1942).

obedece a que, inmediatamente en el pasaje subsiguiente, utilizará “dios” para referirse a la causa productora y, si estoy en lo cierto, la bondad y la falta de envidia son “argumentos” que le permiten llamar a esa causa un dios y no al revés. Es decir, me inclino a pensar que como en el contexto del *Timeo* la divinidad del demiurgo recién se explicitará en el pasaje siguiente, tiene como “anuncio” esta afirmación de la bondad del demiurgo aceptada por Timeo de hombres sabios.

A partir de este tramo del diálogo, Timeo comenzará a explicar efectivamente qué hizo el dios cuando generó, pues en 30a2, afirma:

“Como el dios había querido que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó entonces todo cuanto era visible, que no estaba quieto, sino que se movía disonante y desordenadamente, y lo condujo del desorden al orden, por considerar a éste absolutamente mejor que a aquél. Y al mejor (τῷ ἀρίστῳ) no le estaba ni le está permitido hacer (δρᾶν) otra cosa excepto lo más bello (τὸ κάλλιστον).”²¹⁷ (30a2-7)

Un problema que presenta este pasaje se refiere a que, si el hecho de generar consiste en pasar del desorden al orden, implica o no una generación en el sentido de producir algo que antes no había. Es cierto que el vocabulario elegido por Platón en este pasaje resulta bastante sugerente y ha dado lugar a numerosas interpretaciones. La acción ordenadora del demiurgo de “algo” que se encontraba desordenado echa por tierra, creo, las antiguas interpretaciones según las cuales la creación demiúrgica es una creación desde la nada. Ya Cornford había aclarado el punto,²¹⁸ cuando afirmaba que el demiurgo “...must, therefore, not be equated with the one God of the Bible, who created the world out of nothing and is also the supreme object of worship.”²¹⁹ Además, este autor explicó que el demiurgo y el caos son, según él, símbolos que no habría que tomar literalmente, puesto que, si no hubo un momento (temporal) de la creación, el caos no pudo haber existido antes de ese momento.²²⁰ Es claro que –como ya he señalado– Cornford entiende que para el Platón del *Timeo* el mundo no tuvo un comienzo temporal y que este “pasaje” del desorden al orden debe tomarse de modo no literal.

²¹⁷ βουλευθεῖς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὄρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ’ οὐτ’ ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον.

²¹⁸ Cfr., también, Brisson (1992: 25).

²¹⁹ Cfr. Cornford (1997: 35).

²²⁰ Cfr. Cornford (1997: 37).

Ahora bien, aparece aquí una afirmación desconcertante. En efecto, el demiurgo tomó lo que era visible que se movía sin orden. ¿En qué sentido es visible? Es claro que no puede estar refiriéndose al objeto de la *aísthesis*, sino que tal vez haya que interpretar esto como “tomó lo que será lo visible”, “tomó lo que una vez ordenado, generado, será visible y objeto de la *aísthesis*”. En efecto, el hecho de que el demiurgo “...tomó entonces todo cuanto era visible, que no estaba quieto, sino que se movía discordante y desordenadamente, y lo condujo del desorden al orden...” podría sugerir que, de hecho, lo visible no se circunscribe a “lo que deviene”, en contraste con la respuesta que Timeo ofrece a la disyuntiva acerca de si el mundo es generado o no, pues, en 28b7, como he adelantado, afirma que γέγονεν y lo es, como explicitaré inmediatamente, porque es visible y tangible (28b7-8). Con vistas a dilucidar esta cuestión conviene ordenar la exposición de Timeo, hasta ahora, del siguiente modo:

- 1) El demiurgo es bueno
- 2) El orden es bueno
- 3) Lo visible puede estar desordenado u ordenado
- 4) El cosmos es visible
- 5) El cosmos es lo más bello de lo generado
- 6) Lo visible es ordenado.
- 7) A lo visible lo ordenó el demiurgo.

El problema sigue siendo entender qué es eso “visible” que estaba desordenado y en movimiento si lo generado era justamente, como he señalado más arriba, visible. A este respecto, conviene traer a colación el pasaje 28b7: γέγονεν: ὄρατος γὰρ ἀπτός τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δ’ αἰσθητά, δόξη περιληπτά μετ’ αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη. Cabe destacar que la explicación en este pasaje del proemio de que el mundo es generado porque tiene un cuerpo (visible y tangible) parece resultar insuficiente a la luz de este pasaje de 30a6, porque se afirma que “antes de la generación (o de la imposición de un orden)” ya había algo visible. Pero ese “algo visible”, ¿es objeto de la *aísthesis*?, ¿de quién? Es claro que el demiurgo mira (*blépo*) lo inteligible, el modelo; por lo cual no puede entenderse que eso visible sea visible para el demiurgo. La *aísthesis* es una facultad del alma generada que aún no es en el momento de “lo visible desordenado”. Por tanto, como había esbozado más arriba, no habría que entender “lo visible” como algo efectivamente visible antes de la generación, puesto que nada hay que sea un “sujeto que lo vea”.

Habría que entender “lo visible” en el sentido de eso que para nosotros es lo visible, y que antes de la generación no podía ser visible porque: a) estaba desordenado, y b) porque nada había que lo pudiera ver. Se trata de un modo de designar el desorden precósmico²²¹ sin por eso comprometerse con un “algo” antes de la generación. Que no sea adecuado entender que hubiera un “algo” no habilita a entender que no hubiera nada. Había, efectivamente, desorden. Sin nada, el demiurgo no hubiera podido producir, combinar o componer. Antes de la generación, entendida en este pasaje en términos de orden, hay confusión, fusión de aquello que mediante el orden podrá ser distinguido y visto, con un estatus diferente de lo que es siempre idéntico a sí mismo. Es un “otro” desordenado que el ser viene a determinar de modo tal que pueda ser distinguido por la sensación, y constituirse recién ahí y no antes como un “otro” de lo que es siempre idéntico. En rigor, si se habla en términos de “antes” o de una sucesión del desorden al orden, no es porque deba entenderse que ese caos ha quedado eliminado y ha dado lugar a un cosmos. Tanto ese caos precósmico como la actividad ordenadora son condiciones de posibilidad del orden y no “dejan de ser” cuando el orden adviene. En este sentido, entender que este orden tuvo lugar en un momento dado del tiempo no sólo contradice la afirmación, que Timeo expresará más adelante, de que el tiempo se generó con el mundo,²²² sino que no parece tener eficacia explicativa. Aquello que es anterior, lógica o metafísicamente, al orden generado es independiente de éste y, por tanto, no se trata de suplantarse un estado de desorden por otro de orden y, por tanto, puede hablarse de causa en sentido metafísico y sin comprometerse con una sucesión cronológica. Asimismo, un relato acerca de causas eternas que producen o que son condición de posibilidad de un orden no necesariamente debe ser un mito, puesto que el lenguaje filosófico expresa, justamente, aquella anterioridad metafísica. Por lo demás, una de las indicaciones de este pasaje es ese desplazamiento o, más bien, esclarecimiento del concepto de generación. Ya no se trata de producir algo que no estaba, sino de ordenar, de distinguir aquello que, una vez ordenado, podrá ser visto; aquello que, una vez ordenado, constituirá un cuerpo. Finalmente, otra nota a destacar es el hecho de la

²²¹ Cornford conecta acertadamente esta presentación del caos precósmico con el desarrollo de la necesidad como concausa que Timeo expondrá a partir de 46c. Cfr. Cornford (1997: 35-36). En mi análisis excluyo el examen de aquellos pasajes para concentrarme en el problema de la generación del mundo en el tiempo, por una parte, y del estatus del demiurgo, por otra.

²²² Debate que persiste aún hoy y que alcanzó enorme profundidad en el intercambio entre Vlastos y Cherniss hace cincuenta años.

aproximación entre lo bello y lo ordenado. El cosmos es lo más bello de las cosas generadas porque, dice ahora Timeo, es ordenado.²²³

2.2 El demiurgo, las Ideas y el viviente en sí

En función de los pasajes analizados hasta aquí, según entiendo, no parece seguirse necesariamente que el mundo haya tenido un comienzo temporal sino que lo que se explicita es que, en tanto generado, el mundo debe tener una causa y esa causa es buena y produce (ordena aquello que se encontraba en desorden) una imagen mirando un modelo. Ahora bien, Timeo se concentra, a continuación, en el modelo en tanto viviente e intentaré mostrar de qué modo una interpretación que incluye al demiurgo en lo que Platón llama viviente en sí puede ser plausible si se combinan diferentes momentos de la argumentación en el diálogo, tal como parece que pudieron haberlo hecho intérpretes antiguos de este diálogo como Plotino. Así, luego de establecer que este mundo es un viviente dotado de alma e inteligencia,²²⁴ en 30c2-3, Timeo dice: “Establecido esto, debemos decir estas cosas a continuación, a semejanza de cuál de los vivientes el compositor lo compuso”.²²⁵ Aquí Platón parece estar haciendo referencia a la aplicación del tercer axioma del proemio de Timeo. En efecto, en aquella aplicación del tercer axioma a la generación del cosmos (28c5), Timeo se preguntaba mirando hacia cuál modelo el constructor (*tektainómenos*) lo produjo (*apergázeto*), si el eterno o el generado, y respondía que a todas luces era el eterno. La conclusión de ese tramo del diálogo era que este cosmos es una imagen de algo (29b1-2). Cabe destacar que esta conclusión estaba precedida por la fórmula: τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ...²²⁶ y que el presente pasaje de 30c2 comienza con la fórmula: τούτου δ’ ὑπάρχοντος αὖ... Resulta lícito, por tanto, entender estos pasajes como paralelos y destacar la continuidad de la aplicación del tercer axioma en el presente contexto.

²²³ Retomaremos estas cuestiones a propósito de nuestro análisis acerca del tipo de causa que, entendemos, es el demiurgo.

²²⁴ En 30b7-c1, Timeo había afirmado que “hemos de decir que este cosmos, que es verdaderamente un viviente provisto de alma e inteligencia se generó por la *prónoia* del dios”. El carácter inteligente del mundo generado será analizado en el capítulo 3.

²²⁵ τούτου δ’ ὑπάρχοντος αὖ τὰ τούτοις ἐφεξῆς ἡμῖν λεκτέον, τίνι τῶν ζώων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ συνιστὰς συνιστήσεν.

²²⁶ “Pero si así son las cosas, en efecto, es totalmente necesario que este cosmos sea imagen de algo” (29b1).

Lo que Timeo explica es que si lo generado es un viviente y lo generado es una imagen del modelo eterno, este modelo debe ser también un viviente. Es decir, lo generado, en tanto viviente, se asemeja (puesto que se infiere de la propia pregunta) a algún viviente. Pero si hay más de un modelo posible (como había, al menos, desde el punto de vista teórico en el pasaje precedente),²²⁷ habrá varios vivientes. Será necesario establecer cuál es el viviente que el demiurgo contempla cuando compone el mundo, por eso Timeo continúa:

“No lo degrademos²²⁸ <diciendo que> a ninguna especie de los que por naturaleza son parte –pues nada que se parezca a algo incompleto llegaría nunca a ser bello–, y en cambio sostengamos que de eso de lo que los otros vivientes son parte –tanto como individuos cuanto como géneros– es a lo que de entre todos se asemeja más. Pues, aquello abarca en sí mismo a todos los vivientes inteligibles (νοητὰ ζῶα), tal como este cosmos ha combinado (συνέστηκεν) a nosotros y a las demás criaturas visibles. Pues, como el dios ha querido asemejarlo a la más bella y perfecta en todo de las cosas inteligibles, compuso²²⁹ (συνέστησε) al viviente único y visible que tiene todos los vivientes que por naturaleza son afines a él dentro de sí.”²³⁰ (30c4-31a1)

Acá Timeo vuelve a elegir, ante la disyuntiva de qué tipo es el modelo, al viviente inteligible. El argumento parte, del mismo modo que el del tercer axioma aplicado, de la belleza del cosmos. Además está la distinción entre lo que es parte y aquello de lo que la parte es parte. Por primera vez se encuentra la designación del cosmos como viviente único y visible y al modelo como vivientes inteligibles, en plural (τὰ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει). El problema es establecer en qué consiste ese conjunto de vivientes inteligibles.

Respecto de este pasaje, Cornford propone que el viviente en sí debe ser una Forma genérica de la que forman parte las distintas especies del mundo visible. Para este autor,

²²⁷ Ya he explicado que, en rigor, no creo que efectivamente el demiurgo pudiera haber contemplado el modelo generado, sino que la alternativa era teórica.

²²⁸ Cfr. LSJ (1996: 903) donde la cuarta acepción del verbo καταξιώω es: “let us not degrade it by likening it to...” y remite a este pasaje del *Timeo*.

²²⁹ En este contexto entiendo necesario traducir el mismo verbo συνέστημι primero como “combinar” y luego como “componer” para facilitar la comprensión en español.

²³⁰ τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἶδει πεφυκῶτων μηδενὶ καταξιώσωμεν²³⁰ -ἀτελεῖ γὰρ εὐκὸς οὐδέν ποτ’ ἂν γένοιτο καλόν- οὐ δ’ ἔστιν ἄλλα ζῶα καθ’ ἑν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοίωτατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν. Τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὁδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά. Τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέω μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιωσαὶ βουλευθεὶς ζῶον ἐν ὁρατόν, πάνθ’ ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε.

no se debe incluir en el viviente en sí, por ejemplo, las Ideas morales, sino que se trata de un sistema de Formas que las especies vivientes y sensibles imitan. En contraste, Eggers Lan, en nota al pie,²³¹ refiere a una carta de Cherniss: “En carta del 13 de febrero de 1986, H. Cherniss nos precavía: ‘no vaya a cometer el error de suponer que el *pantelès zôion* es “el mundo de las ideas” o “sistema de las ideas”; es sólo una Idea, la Idea de animal o ser vivo.’ En rigor –afirma Eggers Lan– nosotros creemos que no hay una Idea de Mundo (como tampoco una de Alma ni de Intelecto), ya que, como vimos, el mundo resulta más bien de la aplicación de un orden –con las Ideas como modelo, y no sólo de la Idea de ser vivo sino también de las Ideas de lo Mismo, de lo Otro, luego de las de Fuego, Aire, etc.– al desordenado devenir. Por eso el Viviente en sí no es animado ni inteligente; es sólo la Idea de Viviente.”

Por mi parte, entiendo que no parece ser tan claro que el viviente en sí sea una Idea, es decir: ¿se trata de una idea en particular: la Idea de viviente? Si así fuera, habría que ubicarla al mismo nivel que el resto de las Ideas, como uno entre otros modelos. Esto comprometería una interpretación algo artificiosa porque se debería afirmar que el modelo se compone de partes de las cuales cada uno de los particulares sensibles participa o, más bien, imita. Pero el mundo es imagen del modelo en tanto una totalidad, entonces no resulta relevante si hay una Idea de justicia, otra de belleza u otra de viviente. En todo caso, cada una de ellas forma parte de un modelo único, total y eterno. Discriminar la Idea de ser vivo de otras Ideas oscurece la comprensión de este pasaje puesto que, creo, no se pregunta solamente por el modelo de los seres vivos, sino que se pregunta por el modelo del cosmos que es un ser vivo porque tiene inteligencia y alma. Ese cosmos es un todo, una totalidad que, si bien tiene partes, imita a la totalidad eterna. Es difícil aceptar que cada parte imite “la que le corresponde”, al menos en el *Timeo* no se intenta diagramar un mapa eidético con correspondencias entre las cosas sensibles y las inteligibles en esos términos.

Según entiendo, en el *Timeo* se intenta explicar el origen del universo y de sus partes y, a esta altura del texto, se aborda la cuestión de que así como designamos al cosmos como un viviente inteligente,²³² debemos designar al modelo también de ese modo. Podría objetarse que, en rigor, la caracterización del cosmos es en términos de un viviente dotado de alma e inteligencia, y, por tanto, el modelo debe contar con aquellas. Sin embargo, entiendo que, a partir de lo desarrollado recién, el hecho de que unos

²³¹ Cfr. Eggers Lan (2005: nota 41).

²³² Cfr. 30b7-c1, y nota 224, más arriba.

pasajes más adelante Timeo exponga la creación del Alma por parte del demiurgo nos permite inferir que esa Alma no necesariamente imita a “la parte que le corresponde del modelo” sino que se manifiesta como un vehículo para dotar al cosmos de inteligencia.²³³ La inteligencia del mundo es, efectivamente, imagen de la inteligencia del viviente en sí, puesto que el demiurgo es bello y bueno y quiso que el mundo alcanzara la mayor perfección posible.

Por otra parte, ¿es el viviente en sí el conjunto de las Ideas? En ese caso, habría que pensar que el viviente en sí no puede ser, a su vez, una Idea, porque sería una Idea de las Ideas, lo que llevaría a un regreso al infinito. En contraste, sugiero que viviente en sí podría ser un modo de denominar el ámbito de lo eterno, en relación con uno de los términos de la distinción del primer axioma: lo que es siempre. Así como puede denominarse “Ideas” o “Modelo” al conjunto de todas las Ideas, podría decirse que Timeo lo denomina aquí “viviente en sí”.²³⁴ Sin embargo, en el seno de este viviente en sí no solamente parece que debe incluirse a las Ideas, pues tal vez puede desprenderse de estos pasajes que pueda incluirse, además, al demiurgo. Ferrari identifica al viviente en sí con el mundo de las Ideas y, a su vez, entiende que el demiurgo debe ser asimilado a este viviente en tanto Timeo afirma, por ejemplo, al final del diálogo, que el cosmos es un dios sensible imagen del inteligible, por una parte, y que el universo en cuanto viviente es copia del viviente inteligible, por otra. Combinando esas afirmaciones, entre otras, este autor entiende que en la primera Timeo se refiere a que el modelo comprende tanto al demiurgo (dios inteligible) cuanto a las Ideas (viviente inteligible).²³⁵ En este sentido, podría entenderse que el modelo al que el cosmos imita se identifica con el viviente en sí que es un conjunto de partes no solamente porque integra las Ideas sino que también comprende a la actividad inteligente y productora. Pues, si es posible argumentar que el viviente en sí es un modo de entender el ámbito de lo que siempre es, es decir, otro modo de referirse a lo que siempre es, en la distinción lo que es siempre idéntico y lo que deviene, y, a su vez, es plausible el argumento de que el demiurgo no es otro que las Ideas o que el modelo –en tanto que forman parte del mismo ámbito, de lo que es siempre idéntico–, debería poder concluirse que tanto el modelo (las Ideas) como el que lo contempla (el demiurgo) forman parte del llamado “viviente en sí”. En

²³³ En el capítulo 3 explicaré en qué sentido puede afirmarse la innecesariedad de incluir un alma en el seno de lo que es eterno.

²³⁴ El contenido del viviente en sí suele relacionarse con el controvertido pasaje de *Sofista* 248e-249e. No discuto esta interpretación del presente pasaje del *Timeo* porque excede los límites y objetivos del trabajo.

²³⁵ Cfr. Ferrari (2013: 5).

resumen, viviente en sí-modelo-causa coinciden y ha sido Plotino quien ha entendido de este modo la causa de la generación. Intentaré mostrar a partir de qué modo Plotino pudo haber interpretado a lo que es como equivalente al demiurgo del *Timeo*.

En primer lugar, es importante esclarecer el pronombre ἐκεῖνο de 30c7-8 (τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει); ¿a qué se está refiriendo? Por mi parte, entiendo que al pronombre οὗ de 30c5, refiere a eso de lo que los otros vivientes son parte. Ahora bien, ¿quiénes son esos otros vivientes? Parece manifiesto que son los vivientes visibles. He planteado que no considero adecuado pensar al conjunto de los vivientes inteligibles como el conjunto de las Formas, de las que cada uno de los vivientes sensibles son parte, como si fuera una relación uno a uno; sino que –tomando como punto de partida la lectura de Cornford, aunque alejándome luego de su sentido– el conjunto de los vivientes inteligibles es un sistema, simultáneamente simple y complejo pues cabe destacar que, en esa línea 7-8 recién citada, se dice que hay algo que abarca a todos “los vivientes inteligibles” (fórmula expresada en plural: τὰ νοητὰ ζῶα) e inmediatamente se afirma que el dios quiso que el viviente visible (que es uno) se pareciera a la más bella de las cosas inteligibles (Τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιωσαὶ βουλευθεὶς ζῶον ἐν ὁρατόν...). ¿Esto significa que puede haber otras cosas inteligibles menos bellas a las que el cosmos no se tiene que parecer? No creo que sea posible entender el viviente inteligible como un conjunto de vivientes inteligibles con una gradación, al menos en lo que a su belleza refiere. No creo, insisto, que pueda haber un sistema de ideas “distinto” de otros sistemas (siempre dentro del ámbito de lo inteligible) que funcione como modelo del viviente visible. Entiendo, en contraste, que la oscuridad del pasaje y la ambigüedad del modo de expresarse de *Timeo* pueden ser interpretadas, como he adelantado, como determinando un ámbito que debe ser uno, puesto que el viviente visible, aunque tiene partes, es uno (ζῶον ἐν ὁρατόν) tal como debería ser su modelo: idéntico a sí mismo, uno, pero conformado por las Ideas y quien las contempla.

Ya en 29a6, el demiurgo había sido caracterizado como la mejor de las causas. El contexto de ese pasaje despejaba las dificultades puesto que no resultaba difícil entender que, de entre todas las causas posibles, la causa demiúrgica debería ser la mejor. Además, ante la disyuntiva respecto de cuál es el modelo que el demiurgo contempla

para generar el mundo, he supuesto que se trataba de una alternativa teórica puesto que, de ningún modo, el demiurgo pudo haber contemplado un modelo generado. Esta alusión a aquel pasaje de 29a es adecuada para clarificar este conjunto de vivientes inteligibles que, creo, es en sí el más bello. No se trata de que “un inteligible” sea mejor que otro, podría tratarse de que el modelo inteligible es, de entre todos los inteligibles posibles, lo más bello.

De hecho, Platón mismo muestra el problema puesto que, a continuación, Timeo se pregunta si hay un único universo (οὐρανὸν). Como se ha visto recién, en el pasaje anterior, Timeo había afirmado que el cosmos generado es un viviente único y visible (ζῶον ἐν ὄρατόν); que fuera visible ya se había establecido desde el proemio, pero el hecho de ser uno, según parece, necesita de una confirmación. De ahí que se ponga en duda para luego reafirmarlo. Al poner en duda que el mundo visible sea único, se pone en duda que el viviente inteligible sea único. Es decir, Platón parte de la base de la relación imagen-copia: si la copia no es una sola, el modelo debe ser más de uno. Pero si se plantea un modelo que es más de uno, se cae en un regreso al infinito. El argumento, en el pasaje 31a4 presenta características similares al llamado del tercer hombre, para concluir en 31a8, que: “Ciertamente, para que fuera semejante al viviente absoluto en su unicidad, el hacedor no hizo ni dos ni infinitos mundos, sino que este universo es generado único en su género, y seguirá siéndolo.”²³⁶ (31a8-b3).

Aquí se justifica que, como mostró que el modelo es uno solo –usa el término “unicidad” (μόνωσιν)– porque si no lo fuera se caería en un regreso al infinito, y el mundo generado debe asemejarse al modelo, entonces, también será uno solo. Es importante aclarar que el hecho de afirmar la “unicidad” del viviente no va en detrimento de afirmar, simultáneamente, su complejidad (en relación con mi interpretación del viviente en sí como un sistema a la vez simple y complejo). Ciertamente, la unicidad del viviente en sí debe ser argumentada, no parece ser un principio evidente de suyo. El hecho de ser complejo se desprende de que en sí contiene la multiplicidad de ideas y, podría decirse también, el demiurgo y el hecho de ser simple

²³⁶ ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὁμοιον ἢ τῷ παντελεῖ ζῶω, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενῆς οὐρανὸς γεγωνῶς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται.

se desprende del argumento del “tercer hombre” presuponiendo la relación modelo-copia entre lo inteligible y lo sensible.²³⁷

Con vistas a mostrar el modo en que Platón argumenta para sostener la unicidad del mundo, me concentraré en algunos pasajes relevantes. Luego de haber establecido que éste es el único mundo generado, Timeo aborda cómo es que el demiurgo genera el cuerpo del mundo (31b 4-34b 9). De este modo, retoma lo afirmado anteriormente acerca de que el mundo es corpóreo, visible y tangible y de ahí afirma que es visible porque tiene fuego y tangible porque tiene tierra: “por lo cual, el dios, cuando comenzó a componer el cuerpo del todo lo hizo a partir del fuego y de la tierra”²³⁸ (31b6-8). Pero, como debe haber un vínculo entre los dos elementos,²³⁹ Timeo explica que aire y agua son los vínculos entre fuego y tierra puesto que, mediante la premisa de que el mundo es bello, se establece que con aire y agua se consigue la más perfecta unidad. Así, argumenta para defender la necesidad de intermedios y de la identificación de los cuatro a partir del ejemplo de la proporción matemática,²⁴⁰ de la amistad y de lo indisoluble.

Timeo continúa en la línea iniciada en los párrafos anteriores a la hora de explicar que una composición estructurada a partir de partes no implica una multiplicidad de elementos separados. En efecto, en 31c5, aclara que “la composición del mundo (τοῦ κόσμου σύστασις) ha incluido cada uno de los cuatro en una única totalidad (ἐν ὅλῳ)”. De este modo, el compositor pensó que debía ser un viviente completo compuesto de partes completas (ζῶον τέλειον ἐκ τελέων τῶν μερῶν εἶη) y, además, único sin sufrir enfermedad ni vejez. Parece evidente que Timeo, aun alegando la unicidad del cosmos, es consciente de que se trata de una combinación de partes, y tiene

²³⁷ Cabe aclarar que todo este argumento, que se basa en la relación modelo-copia, trae un problema para esta interpretación: si se sostuviera que el viviente inteligible-inteligente es independiente de un alma, puesto que no necesita de una para mediar entre nada, la construcción del alma del mundo no se regiría por las reglas de modelo-copia, puesto que no hay una “idea de alma”. Si se quitara al alma del ámbito del ser (aunque ella misma presente características afines a lo inteligible) ¿cómo se explicaría que el viviente sensible es una copia del viviente inteligible? Una respuesta posible podría ser que la relación sensible-inteligente no se rige exclusivamente por modelo-copia, puesto que no es así en el caso del alma del mundo. Esto queda bien evidenciado por el hecho de que Timeo se toma bastante trabajo en explicar, en el contexto de un discurso *eikós*, el modo en que el demiurgo fabrica el alma, y, en esa explicación la relación modelo-copia no tiene la trascendencia que presenta en los argumentos que se analizan aquí. Sin embargo, en tanto ella se rige por el círculo de lo mismo, de modo racional y tendiente al bien, es claro que puede constituirse como una imagen del generador.

²³⁸ ὁθεν ἐκ πυρὸς καὶ γῆς τὸ τοῦ παντὸς ἀρχόμενος συνιστάναισῶμα ὁ θεὸς ἐποίει.

²³⁹ Me permito utilizar el término “elemento” a pesar que en el texto no aparece el vocablo. La utilización de éste no persigue adentrarnos en una explicación técnica sino que apunta a la clarificación de este tramo del texto.

²⁴⁰ Cfr. Pritchard (1990: 182-193).

en cuenta, por tanto, que tal composición puede provocar algún tipo de desorden en el propio seno de lo generado.

Además, podría agregarse el hecho de que si bien este mundo es una composición de partes y, a la vez, es uno, tal como lo es el modelo, difiere de éste en que el modelo es de suyo simple y complejo a la vez, mientras que la imagen es compleja y necesita que alguien la ordene (mediante vínculos intermedios) para así poder imitar la unicidad y belleza del modelo. Con todo, en vistas de rechazar la posibilidad de que este mundo pueda perecer, Timeo explica que el compositor se dispuso a construirlo con forma esférica (la figura más perfecta que contiene todas las figuras), sin ojos ni oídos, ni respiración, ni necesidad de alimentación; es decir, se trata de un mundo autosuficiente y, agrega, su movimiento es el circular.

Una vez que Timeo ha explicado la conformación corpórea del mundo se dispondrá a desarrollar el modo en el demiurgo genera el alma del mundo. En los pasajes 34b-38a, se describe la mezcla que el demiurgo realiza de lo mismo y de lo otro y la composición circular de éstos. Hacia el final de este tramo, Platón se ocupa de la unión del alma con el cuerpo del mundo y de la generación del tiempo. Ahora bien, he insistido en que el demiurgo y el modelo constituyen, ambos, el viviente inteligible y no me he referido al arduo problema de establecer el estatus del alma del mundo generada por el demiurgo. El siguiente pasaje resulta clave para que algunos intérpretes entiendan que es necesario identificar al alma del mundo con el demiurgo y, así, ubicarla en el ámbito de lo que siempre es –aun cuando, explícitamente y con bastante detalle– Timeo la ubica en el ámbito de lo generado. Dice Timeo en 36e 2:

“Y ella (ἢ δ’) <el alma>, entretejida por completo (πάντη διαπλακεῖσα), desde el centro hasta los extremos del universo (ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν), y cubriéndolo desde fuera circularmente con movimiento circular, envolviéndolo en ella, <lo?> originó (ἤρξατο) el principio divino de una vida inextinguible e inteligente por la totalidad del tiempo (πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον.). Así se han generado, por una parte, el cuerpo visible del universo, y, por otra, ella invisible, el alma que participa de la razón y de la armonía, y generada la mejor de los generados por el mejor de los seres inteligibles y eternos (τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου).”²⁴¹ (36e2-37a2)

²⁴¹ ἢ δ’ ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντη διαπλακεῖσα κύκλω τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον. Καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὄρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ

Este pasaje presenta múltiples dificultades puesto que es posible entender, por una parte, que lo que se originó (ἤρξατο, e4) es el alma que se puso a girar sobre sí misma y de ese modo comenzó su vida inextinguible e inteligente, y, simultáneamente, podría interpretarse que la vida inextinguible corresponde al cuerpo del mundo que, gracias al alma que lo gobierna, está dotado de vida a partir de un comienzo divino, por otra. Sin embargo, entiendo que la línea 5 aclara que de lo que se trata es del “comienzo” de la vida de lo generado, tanto del alma como del cuerpo, invisible y visible respectivamente. Además, resulta importante destacar el hecho de que la primera participa de la razón y de la armonía ya que, como ha afirmado Timeo en un pasaje anterior, fue generada *katà noûn*.²⁴²

Como he adelantado, se ha querido leer este pasaje como una identificación del alma del mundo con el demiurgo,²⁴³ sin embargo, creo importante reparar en el énfasis que recae sobre el carácter derivado de la racionalidad del alma. Es decir, ella participa, ella es la mejor de entre las cosas generadas por el mejor de los seres inteligibles. Ahora bien, dos problemas se presentan ante los intérpretes. En primer lugar, ¿qué significa que exista un ser inteligible mejor que otros (τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου)? Este problema retrotrae a aquella pregunta que he formulado a propósito del pasaje 30c4 respecto de la posibilidad de que en el seno de lo que es siempre idéntico se encuentre, en rigor, ya una nota de diversidad. Ahora bien, cabe preguntarse, como ya lo hice a propósito de aquel pasaje, si es posible establecer una gradación en el seno de lo que es siempre idéntico, puesto que aquí, en este pasaje, parece que el alma es generada por el mejor de los seres inteligibles. Para aclarar esta cuestión insisto, tal como lo hice en mi análisis de 30c4, en que se trata de una caracterización habitual de la causa demiúrgica: es la mejor de entre cualquier otra causa posible, real o teórica pues, si hubiera otros seres inteligibles, aquellos que generan el alma son los mejores, porque la causa del mundo (alma y cuerpo) es la mejor de las causas. Si esto es así, parece que la causa demiúrgica está incluida entre aquellos seres inteligibles, pues el modo en que Platón describe al demiurgo como “el mejor de las causas” en 29a5-6 es compatible con

ἀόρατος μὲν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἀρμονίας ψυχῆ, τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων.

²⁴² Cfr. 36d8. Analizaré este pasaje en el capítulo 3, ver p. 113, más abajo.

²⁴³ Cfr. Cherniss (1944).

el modo en que en este último pasaje caracteriza a quien genera al alma: el mejor de los seres inteligibles y eternos (37a1).

El demiurgo, según parece, no solamente es causa sino que también es inteligible y eterno, atributos de lo que es siempre y del viviente en sí. Por tanto, y teniendo en cuenta lo intrincado de este problema, puede afirmarse al menos que una interpretación tal puede desprenderse si se combinan estos pasajes pues el modelo parece ser un conjunto de Ideas –de seres inteligibles– y, a su vez, lo que es eterno también comprende a la causa inteligente. Así inteligente-inteligible conforman “lo que es” como un sistema simple y complejo a la vez, no solamente por la multiplicidad de Ideas sino también por la multiplicidad que implica ambos aspectos, el inteligente y el inteligible. En suma, se ha visto que Platón argumenta a favor de la unicidad del modelo puesto que en su propio seno hay partes pero relacionadas de manera tal que no requieren de un agente externo que mantenga su unidad, como sí ocurre en el caso de la imagen.

2.3 Imagen, modelo y demiurgo

Podría sostenerse, si se combinan e interpretan los pasajes seleccionados más arriba, que si se afirma que el demiurgo coincide con el modelo no necesariamente significa decir que el primero es una metáfora del segundo sino, como tal vez pudo haberlo leído Plotino, podría significar que este mundo contiene una inteligencia en tanto imagen de su productor y, a su vez, imita a las Ideas que el productor contempla. Esto puede afirmarse a partir de dos aspectos que abordaré en la presente sección, pues, por una parte, me concentraré en la supuesta limitación que Timeo le atribuye al demiurgo con vistas a mostrar que, en rigor, tal limitación corre por cuenta de la imagen en tanto tal. Por otra parte, me valdré de algunos pasajes en los que puede leerse que el modelo integra tanto a las Ideas como al demiurgo en función de establecer un mapa completo de aquello a lo que este cosmos imita. Ambos aspectos tienen en común el modo en que la causalidad está entendida en este diálogo puesto que la relación modelocopia se encuentra presente como fundamento de las explicaciones a lo largo de toda la obra.

Así pues, luego de explicar el modo en que el tiempo fue generado como imagen de la eternidad (37d) y el modo en que los astros son instrumentos de aquel tiempo (37e-39e), Timeo explica cómo el demiurgo fabricó los géneros vivientes, qué parte le toca

hacer a él y qué parte delega a sus hijos, los dioses generados. En primer lugar describe la especie divina, los astros no errantes, y explica que el demiurgo la fabricó con fuego y que la hizo redonda y la dotó de dos movimientos: “uno uniforme en el mismo lugar, para que cada uno pensara (*dianoouméno*) para sí siempre lo mismo respecto a las mismas cosas” (40a7-b1);²⁴⁴ y el otro hacia delante, dominado por la rotación de lo mismo y lo semejante; pero inmóvil y estable respecto a los otros cinco movimientos; para que cada uno de ellos llegara a ser lo más perfecto posible.” (40b4).

Finalmente, en los pasajes llamados “prosopopeya” –pasajes precedidos por una breve consideración respecto del tipo de discurso utilizado por aquellos que relatan el nacimiento de los dioses tradicionales– el demiurgo les indica a los dioses generados con muchas precisiones cómo deben continuar la tarea productiva iniciada por él mismo. Les encarga ocuparse de la generación de los pájaros, de los animales terrestres y de los animales acuáticos; y explica que deben hacerlo ellos, los dioses generados, puesto que él mismo no puede generar especies mortales (41c-d).²⁴⁵ En efecto, si el demiurgo generara esas especies, serían inmortales. ¿Por qué? Porque es propio de un malvado desintegrar lo que está en bella armonía y al demiurgo no le está permitido sino hacer cosas que sean las más bellas posibles. Si quisiera, él podría disolver lo que generó, si quisiera podría generar las especies mortales y disolverlas, pero el hecho de que sean susceptibles de disolución muestra que no están hechas en bella armonía. Por tanto, necesita de los dioses menores para que se ocupen de generar especies capaces de ser mortales.

Esto podría indicar que la eternidad del mundo no depende de la voluntad del demiurgo *per se*. Depende del hecho de que al demiurgo no le está permitido hacer otra cosa que lo más bello y depende de su bondad, es decir, bondad en el sentido de aquella característica intrínseca de la producción demiúrgica: se dirige hacia el bien. Ya en el pasaje de 30a6 (θέμις δ' οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δοῦν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον.), citado más arriba,²⁴⁶ con el superlativo de ἀγαθός y el de καλός aparecen los términos bueno y bello relacionados, y puede aceptarse que este pasaje puede leerse en paralelo con aquel de 29a2, donde Timeo argumenta a favor de que el demiurgo miró al modelo

²⁴⁴ Cfr. Cornford (1997: 118) y Velásquez (2004: 117, nota 143).

²⁴⁵ Cfr. 41a7. Me he referido al valor argumentativo o literario de los pasajes de la prosopopeya en el capítulo 1.

²⁴⁶ Ver p. 70, más arriba.

eterno cuando produjo el cosmos.²⁴⁷ Allí, se decía que es claro para todos que el demiurgo miró al modelo eterno puesto que el cosmos es la más bella de las cosas generadas, y el demiurgo la mejor de las causas (Παντὶ δὴ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ αἰδῖον. ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων 29a4-6). Cabe recordar, además, que en ese pasaje del proemio aparecía también *θέμις*, que no permitiría decir a nadie que el demiurgo no es bueno o que el cosmos no es bello. En el pasaje de 30a6, *θέμις* no permite que el demiurgo haga algo distinto de lo más bello. Resulta natural, entonces, entender estos pasajes como paralelos y, acaso, esa lectura puede echar luz acerca de la capacidad “limitada” del demiurgo.

Ahora bien, ¿en qué consiste esta restricción de la potencia divina? Podría pensarse que este texto no expresa una limitación intrínseca de la potencia creadora, puesto que el límite no está dado por el hecho de “tener” que hacer lo más bello. El límite está dado, al contrario, en no poder hacer lo más bello absolutamente, es decir, en no lograr que lo generado alcance el nivel de perfección del modelo. Este texto, entonces, aparece como paradójico porque mientras que al demiurgo no le está permitido hacer otra cosa que lo más bello, él sólo podrá hacer “lo más bello posible” porque hay algo que le impide que lo creado sea tan bueno como él mismo.²⁴⁸

Si se combinaran esos pasajes con los de 41c y ss., podría alegarse que el hecho de que lo generado tenga, por “derecho propio”, la característica de ser susceptible de disolución, podría poner en jaque esta bondad del demiurgo. Es decir, ya está generando algo capaz de destruirse, por el solo hecho de generarlo y necesita, en un segundo momento, hacer intervenir su voluntad para garantizar la eternidad, puesto que eso es lo más bello que puede hacer en lo posible. Es decir, teniendo en cuenta el contexto en que la prosopopeya está inserta podría decirse que, según pueden entender aquellos acostumbrados a creer los discursos tales como los que relatan la generación de los dioses tradicionales, lo generado debe tener un comienzo en el tiempo y, por tanto, está destinado a perecer; sin embargo, no creo que ésta sea la interpretación más acertada del texto. Más bien, considero que, según mi lectura, lo generado no fue generado en el tiempo sino que tiene un carácter derivado y, por tanto, más imperfecto que su

²⁴⁷ εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδῖον ἔβλεπεν. εἰ δὲ ὁ μὴδ' εἰπεῖν τινὶ θέμις, πρὸς γεγονός. Παντὶ δὴ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ αἰδῖον. ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων. οὕτω δὴ γεγεννημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ ταῦτ' ἔχον δεδημιούργηται.

²⁴⁸ Cornford relaciona este pasaje con la cuestión de la introducción de la Necesidad en la segunda parte del relato de Timeo, cfr. Cornford (1997: 34-39).

generador eterno. De ahí que sea lo más bello posible. En este sentido entiendo que debe tenerse en cuenta que estas advertencias aparecen en el texto luego de la larga explicación acerca de la generación del tiempo y luego de las advertencias respecto del tipo de discurso incorrecto del que nos valemos para explicar este tipo de cuestiones. Con esas advertencias en mente, es posible entender, a mi juicio, que en la prosopopeya no estamos delante de un discurso que explica que el mundo fue generado en el tiempo y, por tanto, está destinado a la destrucción, excepto que un dios bueno lo impida. Estamos delante, en contraste, de un modo de explicar que en el universo existen, de hecho, entidades mortales y entidades inmortales y Timeo intenta explicar este “dato” del modo en que es posible hacerlo. Así, es tarea de los dioses generados generar, a su vez, las especies acuáticas, terrestres y los pájaros imitando el modo en que demiurgo los ha generado. Además deben cumplir con la tarea de generar la parte mortal de la naturaleza humana. Pero esa imitación, en tanto tal, no es, ni puede ser, completa. La bondad del demiurgo no puede ser imitada en toda su extensión (puesto que es, justamente, imitada), por tanto, los dioses generados sí generan especies capaces de ser destruidas, mientras que él, el demiurgo, se reserva la generación de la parte divina en lo mortal.

De este modo, culmina la llamada “prosopopeya” y el relato de Timeo continúa con la descripción de la generación de la especie humana, tanto de su parte divina generada por el demiurgo, cuanto de su parte mortal generada por los llamados dioses menores. A su vez, se dice que el demiurgo, una vez cumplida su tarea, en el contexto de este tipo de discurso todavía inmerso en un carácter “literario” iniciado en el pasaje de la generación de los dioses tradicionales, se retira:

“Por su parte, una vez que hubo dispuesto todas esas cosas, permaneció en el lugar acostumbrado. Mientras permanecía, sus hijos comprendieron (νοήσαντες) la orden del padre y la obedecieron (ἐπειθοντο).” (42e 5-7)²⁴⁹

A continuación, en 42e, Timeo empieza a desarrollar la descripción del modo en que los dioses menores unieron el cuerpo al alma humana, descripción que se completará en 69a y ss., en la tercera parte del diálogo. En estos pasajes de la segunda parte, se relata que cada cuerpo, hecho de los elementos, se movía según los seis movimientos al azar y sin razón. De este modo, Timeo explica qué son las sensaciones, por qué el alma se ve afectada por los movimientos del cuerpo, por qué el alma se

²⁴⁹ Cfr. Mason (1994: 90-97).

vuelve insensata (ἄνοος) y de qué modo puede volver a ser prudente. Cabe destacar que, con la llegada del discurso respecto de la naturaleza humana, el relato de Timeo se tiñe paulatinamente de nociones respecto de la virtud y del vivir bien, pues, como señala Cornford: “Todo conduce al problema central de la vida humana, el establecimiento de un control racional sobre la naturaleza corporal.”²⁵⁰ Es decir, no sorprende que la impronta racional establecida desde el principio de la generación repercuta directamente sobre el comportamiento de los hombres, que tienen en su alma una parte divina generada por el mismo demiurgo a partir de lo que había sobrado de la mezcla de la que surgió el alma del mundo (41d 4-7).

Antes de finalizar el presente capítulo me referiré, muy brevemente, a aquellos pasajes de la segunda parte del *Timeo* que, entiendo, contribuyen a profundizar la línea interpretativa que ofrezco en relación con la asimilación del modelo con quien lo contempla. En efecto, inmediatamente después de explicar la labor de los llamados dioses respecto de la unión del alma y el cuerpo humanos, Timeo relata (en 44d 2) el modo en que hicieron la cabeza, redonda, la unieron con el cuerpo, al que le agregaron los miembros y cómo y por qué pusieron la cara delante con los “instrumentos de percepción”. Así pues, primero fabricaron los ojos (y con ello se da a lugar a la explicación de la visión, la función de los párpados, de las imágenes del sueño o de los espejos) a partir de la utilización del fuego. Hacia el final de este tramo (en 46c 7 y ss.), Platón es muy explícito en el hecho de que los “elementos” a partir de los cuales fueron fabricados los ojos, por ejemplo, no pueden ser considerados sino como causas auxiliares, aunque la mayoría crea que el todo puede explicarse a partir de éstas. Sin embargo, continúa Timeo, las causas que él mismo describió en el proceso de la visión no presentan razón (λόγος) ni inteligencia (νοῦν), es decir, no presentan un propósito, no se dirigen hacia un bien. Es claro que este segundo tipo de causa, auxiliar o accesoria, es fundamental para lograr el propósito pero no debe confundirse con la causa última que, según dice este pasaje, posee inteligencia. A continuación, Timeo, una vez aclarada la distinción entre causas de naturaleza inteligente y las causas que son movidas por otras, desarrollará con qué propósito el dios nos dotó de los “instrumentos de percepción”. Así, Timeo explica que gracias a la vista podemos hacer filosofía y el oído nos lo obsequió el dios para el lenguaje y la música en vistas de la armonía. Todo se relaciona con el orden inteligente del universo, capaz de ser captado por nuestra vista

²⁵⁰ Cfr. Cornford (1997: 147).

y por el oído y con este parlamento se da término a este tramo del texto dedicado a la producción de los dioses menores comandados por el demiurgo.

Una vez ofrecidas estas explicaciones, Platón afirma que lo que Timeo ha explicado hasta aquí (47e) ha sido fabricado por inteligencia (τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα 47e 4), y a continuación, propone, se abordará lo que se genera por necesidad (τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα 47e 4-5). El pasaje que comienza así ha sido considerado como una transición entre dos segmentos del diálogo. En efecto, a partir de aquí el texto toma un giro y se conduce, efectivamente, a la descripción de un segundo tipo de causalidad que hasta ahora había sido omitido. No es mi objetivo entrar en el análisis de este tramo del diálogo sino que lo traigo a colación con el fin, simplemente, de contextualizar la división en tres que Timeo desarrolla inmediatamente.²⁵¹ Dice en 48e 2:

“Ahora bien, el principio de esta exposición acerca del todo, por otra parte (αὐθις), requiere una distinción (δηρημένη) más detallada (μειζόνως) que la anterior (πρόσθεν). En efecto, entonces distinguíamos (διειλόμεθα) dos especies (δύο εἶδη), pero ahora debemos mostrar un tercer género (τρίτον γένος). Sin duda, aquellos dos eran suficientes para la exposición anterior. El primero, supuesto como la especie del modelo, inteligible y que es siempre idéntico, y el segundo como imitación del modelo, que tiene generación y es visible. Entonces no distinguíamos (διειλόμεθα) un tercero, porque consideramos que con estos dos serían suficientes. Ahora, el discurso parece (ἔοικεν) forzarnos (εἰσαναγκάζειν) a intentar manifestar (ἐμφανίσαι) con palabras una especie difícil y oscura. ¿Qué potencia y naturaleza, entonces, debemos suponer que tiene? Especialmente, la siguiente: ser un receptáculo de toda generación, como una nodriza.”²⁵²

Este pasaje, que reformula la distinción trazada en el primer axioma del proemio, agrega una determinación más, como si aquella distinción hubiera sido incompleta o, al

²⁵¹ La dificultad y alcance del tema desarrollado en esta segunda parte del relato de Timeo amerita un análisis que escapa a los fines de la presente Tesis. Me limito aquí a destacar aquello que puede ser relevante para evaluar la lectura que Plotino pudo haber hecho de estos pasajes, solamente, en función de la causa inteligente y su relación con el modelo, dejando de lado el otro aspecto en el que Plotino pudo haber sido influido por este diálogo, es decir, su propia interpretación del receptáculo.

²⁵² Ἡ δ' οὖν αὐθις ἀρχὴ περὶ τοῦ παντός ἔστω μειζόνως τῆς πρόσθεν δηρημένη· τότε μὲν γὰρ δύο εἶδη διειλόμεθα, νῦν δὲ τρίτον ἄλλο γένος ἡμῖν δηλωτέον. τὰ μὲν γὰρ δύο ἰκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν, ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ αἰὶ κατὰ ταῦτ' ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν. τρίτον δὲ τότε μὲν οὐ διειλόμεθα, νομίσαντες τὰ δύο ἔξειν ἰκανῶς· νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι. τίς οὖν ἔχον δύναμιν καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα· πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τίθηται.

menos, se manifiesta incompleta a esta altura del relato. Sin embargo, esto no es lo único que Timeo agrega aquí. En efecto, el ámbito de lo que es siempre idéntico se encuentra aquí explícitamente caracterizado como el modelo inteligible mientras que lo que se genera, como imitación visible. Cabe destacar, por una parte, que, como ya se ha podido advertir, en lo generado no parece que sólo deba incluirse lo que es visible puesto que entre las cosas generadas Timeo también ha incluido al alma del mundo y la de los hombres; y, por otra, que aquello visible no se circunscribe solamente a lo generado porque, según se afirmó en 30a 2, el demiurgo “tomó entonces todo cuanto era visible, que no estaba quieto, sino que se movía disonante y desordenadamente, y lo condujo del desorden al orden...” Sobre este último punto, a propósito de mi análisis de ese pasaje, yo entendía que había que interpretarlo como “tomó aquello que, una vez ordenado, constituirá lo que es visible para nosotros”. Sobre que el alma, invisible, es también generada intenté mostrar que su generación no se encuentra en el marco de la sucesión temporal y, por tanto, generación y eternidad no suponen nociones incompatibles.

Ahora bien, si mi hipótesis es adecuada cabría la pregunta respecto de hasta qué punto Platón pretende ser exhaustivo en sus afirmaciones. Es decir, en cuanto a la primera especie de esta distinción en tres, en primer lugar, es manifiesto que lo que es siempre idéntico sea el modelo no está dicho explícitamente en el primer axioma (sólo se afirma que al ámbito de lo que es le corresponde la *nóesis*, es decir que se trata de un ámbito inteligible), sino que el hecho de que la producción de lo generado sea el resultado de una imitación de un modelo se encuentra afirmado en el segundo axioma, donde sostiene que el demiurgo hace algo bello usando (*προσχωρόμενος*) de modelo al ser inmutable, y en sucesivas partes, a lo largo del primer proemio, se establece que el mundo es una imagen. Por esta razón, a mi juicio, debe entenderse que lo que es siempre idéntico es modelo para el demiurgo o porque hay un demiurgo que lo mira.

Esto no implica, sin embargo, que su carácter de modelo sea una nota adicional, es decir, una característica que pueda poseer o no. En consonancia con lo afirmado más arriba respecto de la identificación del demiurgo con su actividad (en el sentido que no es un algo que produce sino que es produciendo), el ámbito del ser es en tanto es lo que mira el demiurgo. Si esto es así, cabe preguntarse si acaso estos pasajes pudieron dar pie a la interpretación de Plotino en tanto entiende que el demiurgo no es otro que el ámbito del ser-modelo. En esta segunda distinción, Timeo identifica a lo que es con el modelo

(identificación que toma absoluto vigor en 50c 7²⁵³) y no se menciona si, en el seno de ese ámbito, debe entenderse que se encuentra también la causa inteligente. De hecho, en los pasajes anteriores, se habían distinguido dos tipos de causa, la inteligente y, podría decirse, la mecánica; y este segundo tipo de causa es lo que aquí se agrega como tercer género en la nueva distinción en tres. ¿Dónde ubicar, entonces, a la causa que mira al modelo con un fin bueno? Para que haya generación debe haber un generador y un modelo, ambos, Plotino los ha entendido como pertenecientes al mismo ámbito: al ámbito de lo que es siempre idéntico puesto que se trata de dos nociones necesarias para que la generación tenga lugar.

Precisamente, así como Platón caracteriza a lo generado como visible, aunque comprenda algunas entidades invisibles, también caracteriza a lo que es siempre idéntico como el modelo puesto que, entiendo, no parece ser necesario, en este contexto, manifestar que la causa inteligente también forma parte de aquello. A este respecto, resulta sugerente el pasaje de 50d2,²⁵⁴ sumamente discutido, en el que la tripartición de especies se caracteriza en términos de madre, padre e hijo. El padre, designación que, hasta ahora, le correspondía al demiurgo, aparece aquí como aquello que se imita, mientras que la madre se relaciona con el receptáculo y el hijo se presenta como la naturaleza intermedia, es decir, como lo que se genera. Ciertamente, aquellos que sostienen que el demiurgo o bien se identifica con el modelo porque es idéntico a las Ideas, o bien que se identifica con el modelo en el sentido que aquí planteo (es decir, que modelo y demiurgo coinciden en un ámbito simple y complejo a la vez), leen en este pasaje que la noción de padre alude directamente a la causa inteligente.

Por otra parte, en otra recapitulación de la distinción en tres, Timeo afirma en 52d 2:

“Por tanto, esta es la explicación que se infiere del voto que he concedido, de la que ofrecemos un resumen: el ser, el medio espacial

²⁵³ ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρόνῳ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον.

“Por el momento, con certeza, debemos concebir tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que deviene, y aquello de cuya semejanza nace lo que deviene.”

²⁵⁴ καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρὶ, τὸ δ' ὅθεν πατρὶ, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ, νοῆσαι τε ὡς οὐκ ἂν ἄλλως, ἐκτυπώματος ἔσεσθαι μέλλοντος ἰδεῖν ποικίλου πάσας ποικιλίας, τοῦτ' αὐτὸ ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται γένοιτ' ἂν παρσκευασμένον εὖ, πλὴν ἄμορφον ὄν ἐκεόνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν.

y la generación, tres cosas diferenciadas, y desde antes de que se generara el cielo.”²⁵⁵ (52d2-4)

Este pasaje resulta de interés porque, después de haber caracterizado en 48e2 y en 50c7 al primer miembro de la distinción en dos del primer axioma como modelo, lo caracteriza, en 50d2 como padre, y aquí, en 52d 2, nuevamente aparece la expresión “ὄν”. Si se combinaran esos tres pasajes, podría inferirse que el modo en que Platón caracteriza al ámbito de lo que es incluye tanto al modelo y a su causa, aun con los problemas y las variantes interpretativas que este tramo del diálogo ha suscitado.

Además, hacia el final de este último pasaje aparece una afirmación que parece desconcertante, tal como ocurría en aquel pasaje de 30a. En efecto, parece que la generación (γένεσιν) existe antes de que se generara el universo (πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι). Parece como si antes del orden no sólo estaba la *khóra* que contiene las imágenes sino que había algún tipo de material desordenado, aquello “que será lo visible” una vez que el demiurgo intervenga. La *khóra* no está desordenada y entonces el demiurgo viene a ordenarla a ella; la *khóra* contiene en sí, en consonancia con el pasaje 53a-b y con 69b2, aquello que podrá ser ordenado, aquello que está en movimiento desordenado en ella. Más allá de esta especificación relativa al estatus de la *khóra* en el *Timeo*, que escapa del presente análisis de la relación entre demiurgo y modelo, creo importante destacar el modo en que la actividad causal del demiurgo puede ser interpretada.

Con todo, he intentado establecer que la diferencia entre modelo e imagen puede estar designada en términos de la limitación atribuida al demiurgo pues tal limitación no le corresponde a él sino a lo que es generado. Esta diferencia se encuentra explicitada en la relación misma entre modelo y copia pues lo segundo debe tener características afines a lo primero pero de modo limitado, pues si así no fuera se identificaría con él. El hecho de que esta limitación le sea atribuida al demiurgo no implica que éste no se encuentre formando parte del ámbito de lo que es siempre, pues, en función de la combinación de pasajes de la segunda parte del relato de *Timeo* puede dar lugar a una interpretación según la cual modelo, padre y lo que es designan aquello que la copia imita.

²⁵⁵ οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου λογισθεὶς ἐν κεφαλαίῳ δεδοσθω λόγος, ὃν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῆ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι.

2.4 Conclusiones

Con vistas a reconstruir el modo en que Plotino interpretó el *Timeo* y a partir del análisis de algunos pasajes, he intentado mostrar de qué modo es posible interpretar la generación del mundo en clave no literal, es decir conviniendo en que para Platón no hubo un momento en el tiempo en el que la actividad del demiurgo tuvo lugar, sin por eso consentir con quienes –desde una posición no literalista– intentan asimilar a la “figura metafórica del demiurgo” con alguna de las entidades que pueden estar o no presentes en el diálogo (i.e., alma del mundo, modelo inteligible –Ideas–, Idea de Bien, etc.) sino entendiendo que se trata de una causa inteligente (como intentaré mostrar en el capítulo 3) que actúa componiendo aquello que una vez ordenado resultará lo que es generado, visible y único. A su vez, Plotino entiende, al equiparar la figura del demiurgo con su segunda hipótesis, que la causa del mundo en el *Timeo* no es la causa última y he intentado mostrar de qué modo es posible detectar en el diálogo aquello que pudo haberlo llevado a tal interpretación. De este modo el hecho de que *Timeo* afirme que el demiurgo es la mejor de las causas de lo generado, y que –tal como Plotino cree– es posible que él mismo pudo haber tenido una causa, siempre en el ámbito de lo eterno, pone de manifiesto la posibilidad de que en el ámbito fuera del tiempo haya entidades causadas. La actividad causal, además, se dirige hacia un fin bueno y ese fin es racional, inteligente, pues fija su mirada en un modelo eterno para producir una imagen ordenada que se aproxime a aquél. La bondad del demiurgo, sin embargo, no es capaz de lograr la perfección absoluta de su producto puesto que, en tanto producido, en tanto imagen, no puede imitar completamente al modelo.

A su vez, he intentado mostrar que, en función de la distinción inicial del primer axioma, entre ser y devenir, si bien es claro que lo producido por el demiurgo se ubica en el ámbito de lo segundo, no está dicho explícitamente en qué consiste el ámbito de “lo que es siempre idéntico”. Si se combinan los pasajes analizados en este capítulo, puede entenderse de qué modo Plotino interpretó que en este ámbito debe estar incluido tanto el modelo inteligible cuanto la causa inteligente y que, ambos, constituyen una unidad que admite partes. Es decir, esas “partes” se encuentran, desde el punto de vista metafísico, en una organicidad tal que componen una unidad indisoluble y eterna, en contraste con el mundo generado que también es una unidad de partes (pues imita el modelo) pero esa unidad de partes requiere de una inteligencia ordenadora que la produzca y garantice su permanencia. De hecho, en lo producido se encuentran también

dioses-causas que se ocupan de producir a imitación de quien los produjo. Se ve, en el ámbito de lo generado, una reproducción de la dinámica causal que se da en el ámbito del ser, sólo que el primero necesita del segundo, en tanto es su causa, y, por tanto, nunca podrá reproducir absolutamente dicha dinámica.

Si esto es así, creo que es posible establecer que tanto la relación causal de modelo y copia, como la generación en la eternidad, es decir, que el acto de generar no necesariamente implica sucesión temporal, que Plotino desarrolla son nociones que pueden hallarse en el *Timeo*.

CAPÍTULO 3. *Katà noûn*

En los capítulos precedentes he intentado mostrar de qué modo el relato de *Timeo* puede entenderse en tanto una explicación filosófica de la generación del mundo físico y de sus causas, sin recurrir a la oposición entre lectura literal o no literal, sino considerando todo discurso limitado no solamente en función de un referente cambiante sino también en lo que respecta a aquello que sobrepasa los límites de la naturaleza humana y, en ese sentido, es posible dar cuenta del modo en que Plotino pudo haberlo leído. Así, en el capítulo dos, he propuesto evaluar en qué medida puede interpretarse que ya Platón en el *Timeo* establece que la generación no es incompatible con la eternidad y que, por tanto, no es necesario atribuir un comienzo en el tiempo al mundo generado, ni es necesario hallar un referente “real” de la figura del demiurgo.

Con todo, he dado por sentado que la causa demiúrgica es una causa inteligente y en el presente capítulo me propongo establecer cuáles son las razones mediante las cuales es posible sostener esta afirmación. Asimismo, intentaré mostrar en qué sentido pueden hallarse en este diálogo indicios que pueden dar pie para pensar que la causa demiúrgica es una inteligencia separada del alma del mundo y puede haber dado lugar a los planteos posteriores respecto del *noûs* como causa.

3.1 Producir, contemplar e inteligir

Con vistas a establecer que puede hallarse en el *Timeo* una concepción del mundo como producto racional de una causa inteligente distinta del alma del mundo, comenzaré por analizar algunos pasajes ya citados en los capítulos anteriores desde una perspectiva tal que permita evaluar si, efectivamente, puede establecerse una relación entre la actividad contemplativa del demiurgo y una actividad inteligente. Para ello, será menester evaluar si, como he intentando mostrar en el capítulo 2, el demiurgo forma parte de lo que es siempre idéntico, en la distinción del primer axioma entre ser y devenir, y, asimismo, si es él quien tiene la capacidad noética de aprehender al ser, según la segunda parte de ese primer axioma, entendida como el correlato gnoseológico de la división ontológica. En efecto, en 28a1, *Timeo* afirma:

“Ahora bien, en mi opinión, primero debemos hacer esta distinción: ¿qué es lo que es siempre y no se genera, y qué es lo que se genera siempre y nunca es?”. Uno <lo que es> puede ser aprehendido por la intelección por medio de la razón, siempre es idéntico; otro, en cambio, es opinable por la opinión por medio de la percepción

sensible irracional, ya que se genera y se destruye, pero nunca es realmente.”²⁵⁶ (27d5-28a4)

El primer axioma es, entonces, una distinción onto-gnoseológica: del lado del ser, que es siempre idéntico, está la *nóesis* y el *lógos* (que he traducido, en este caso, como “razón”); del lado del devenir está la *dóxa* y la *aísthesis* irracional, *álogos*. Cornford explica que, dentro de los dos órdenes de existencia, el más alto contiene los objetos de entendimiento racional acompañados por explicación racional, y esta explicación racional consistiría en los argumentos discursivos de la matemática y de la dialéctica los cuales producen una aprehensión bien fundada de la verdad y la realidad.²⁵⁷ De hecho, mientras que en general el *metà lógou* suele traducirse por “con ayuda de la razón” o “mediante el razonamiento” o “con el concurso de la razón”, Cornford y Waterfield prefieren “explicación racional o razonada” (“...that which is apprehensible by thought with a rational account”). En una nota al pie en este pasaje, Velázquez explica: “...cuando se habla de la inteligencia (νόησις) así como de la opinión (δόξα), se está señalando principalmente a las facultades: en el primer caso es aquello que realiza el acto de pensar, en el segundo, lo que realiza el acto de opinar. De ahí la necesidad de un elemento mediador en cada caso, a saber, el razonamiento en uno y la sensación en la otra.”²⁵⁸

Por mi parte, creo que resulta muy importante el hecho de que el argumento de Timeo se articule desde la perspectiva del ser y el devenir en tanto objetos de conocimiento. Es decir, el análisis parte de si son objetos de *nóesis* o de *dóxa*, ubicando al *lógos* del primer lado y a la *aísthesis* del segundo. Lo que Timeo intenta hacer es, justamente, ofrecer una explicación acerca del mundo y podría pensarse que como premisa metodológica tiene que establecer qué tipo de conocimiento es el que él tiene acerca del objeto a investigar. Por eso es preciso establecer esta distinción onto-gnoseológica. Ahora bien, será necesario examinar si esto puede acaso ser interpretado desde la perspectiva de gradación epistemológica: la razón —o los razonamientos— es el modo de conocimiento propio del ser humano y con ella el que conoce mediante la inteligencia en una aprehensión noética elabora ese conocimiento de modo racional, del

²⁵⁶ Ἔστιν οὖν δὴ κατ’ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαίρετέον τάδε: τί τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιλεπτόν, αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὄν, τὸ δ’ αὖ δόξῃ μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.

²⁵⁷ Cfr. Cornford (1997: 24).

²⁵⁸ Cfr. Velázquez (2003: 96, n. 79).

modo que le es propio. La *dóxa* se vale de la percepción sensible, el juicio de opinión requiere del “material” que le proporciona la sensación. A la inversa, el juicio racional debe valerse del “material” que le proporciona la inteligencia. Sin embargo, el texto muestra otra cosa, pues la correspondencia se da entre:

- 1) περιλεπτόν (aprehensible)-δοξαστόν (opinable)
- 2) νοήσει (inteligencia)-δόξη (opinión)
- 3) λόγου (razón/explicación racional²⁵⁹)-αἰσθήσεως ἀλόγου (sensación irracional).

Podría entenderse en el mismo sentido expuesto recién pero con una variante: sobre la base de la sensación irracional se elaboran juicios de opinión y, en ese sentido, la percepción provee el material para la opinión; pero es mediante o con ayuda del discurso racional que es posible alcanzar la *nóesis* para aprehender y esto podría ubicarse dentro del marco del ejercicio filosófico que Platón estaría intentando indicar. Con esta distinción en mente, cabe preguntarse si este pasaje alude solamente a las facultades cognitivas del alma humana, o bien puede hallarse aquí una referencia al demiurgo, que aprehende el ser inmutable, contemplándolo, pues, en rigor, la distinción onto-gnoseológica pone el acento en el modo en que se aprehende cada ámbito distinguido y no especifica una distinción en el sujeto que aprehende.

Acerca de la actividad contemplante del demiurgo, y luego de enunciar el segundo axioma respecto de que todo lo generado tiene una causa,²⁶⁰ Timeo presenta el tercero en 28a6:

“También cuando el demiurgo de algo, mirando siempre (ἀεὶ) hacia lo que es idéntico y usándolo además como modelo, produce (ἀπεργάζηται) su forma y su propiedad,²⁶¹ todo lo realizado (ἀποτελεῖσθαι) así será necesariamente bello. Pero, si <mira> a lo generado y utiliza un modelo engendrado, no será bello.”²⁶² (28a6-b2)

²⁵⁹ Dejo ambas traducciones posibles de *lógos* ya que, intentaré mostrar, en este contexto el término comprende ambas acepciones.

²⁶⁰ Cfr. 28a4.

²⁶¹ Parece que cuando un demiurgo crea algo, crea la *idéa* y la *dýnamis*. Podría entenderse que aquellas son las partes constitutivas de algo que deviene. Al respecto, Sallis asegura que el hecho de afirmar que el que hace algo forma su aspecto y capacidad debe entenderse en el sentido de los términos εἶδος y δύναμις. Como εἶδος, la palabra *idéa*, explica Sallis, deriva de εἶδω, ver, y la relación con la visión es de una importancia fundamental. Más allá de los significados que el verbo y sus cognados hayan tenido después, *idéa* y εἶδος significan, ante todo, el aspecto de algo. Respecto de la capacidad, Sallis explica que el que hace algo le otorga las funciones que le pertenecen a eso producido. Cfr. Sallis (1999: 50-51).

²⁶² ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργός πρὸς τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ, τοιοῦτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ιδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἔξ

Según este axioma, la excelencia del producto depende del modelo a partir del cual ha sido producido y cabe aclarar que es en este pasaje donde aparece por primera vez en el diálogo la palabra “demiurgo”. Está claro que el argumento se fue desarrollando, en primer lugar, con la distinción interna de la realidad y la designación como objeto de conocimiento de cada una de las partes; en segundo lugar, mediante establecer el principio de causalidad; y, una vez establecido, se hace necesario enunciar la causa y cómo opera. Podría suponerse que el demiurgo que acá se caracteriza no es, todavía, el creador del cosmos sino que es un ejemplo cualquiera de producción pues, podría decirse, la producción de algo se lleva a cabo mirando un modelo. Si así fuera no habría demasiado inconveniente, por ahora, en pensar que el demiurgo tiene la posibilidad de mirar a un modelo generado para generar otra cosa, puesto que ese demiurgo no es el “primero”. Sin embargo, resulta problemática la traducción del adverbio *aeí*, si debe estar concertado con el participio *blépon* o con *katà tautà ékhon*, porque puesto que ningún artesano podría estar mirando “siempre” un modelo –ya que eso sólo le correspondería al artesano eterno– el adverbio debería concertar con el *katà tautà ékhon*. Sin embargo, según entiendo, el *aeí* concierta con *blépo*, y esto podría explicarse, en todo caso, en el sentido de que siempre que un demiurgo produce algo bello, lo hace mirando al modelo eterno, mientras que si produce algo que no lo es, está mirando al generado. Todo esto sugiere que habría que revisar si acá Timeo se está refiriendo a un artesano cualquiera o si ya el demiurgo al que se refiere es el demiurgo que contempla siempre el modelo eterno, dándole el mismo sentido al “siempre” de la actividad y al “eterno” del modelo. Sea de esto lo que fuere, creo importante destacar que toda la actividad demiúrgica (si se interpreta este axioma como perteneciendo al ámbito general) está relacionada con la visión y con un modelo. De este modo, producción y contemplación quedan si no identificadas, al menos estrechamente relacionadas.

Una vez que Timeo estableció la relación entre contemplación y producción en el tercer axioma, retoma el primero para aplicarlo al tema específico de su investigación y, en 28b2, declara:

“Respecto del universo entero –o cosmos o también otro si en algún momento se le nombra con otro nombre mejor, aceptémoslo– debemos, en efecto, investigar primero acerca de él lo que se supone

ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν. οὐ δ' ἂν εἰς γεγονός, γεννητῷ παραδειγματι προσχρώμενος, οὐ καλόν.

que hay que investigar en principio acerca del todo: o bien si siempre ha sido, sin principio de la generación, o bien si se generó y tuvo algún principio (ἀρξάμενος).²⁶³ (28b2-7)

Y, así como el primer axioma general se completaba con el correlato epistemológico de la división ontológica, el primer axioma aplicado tendrá también una segunda parte pues en 28b7, Timeo afirma:

“Es generado, pues es visible y tangible, y (καὶ) tiene un cuerpo, y todas las cosas como éstas son sensibles (αἰσθητά), y las cosas sensibles, aprehendidas (περιληπτά) por la opinión por medio de la sensación (μετ’ αἰσθήσεως), dijimos, son generadas y engendradas.”²⁶⁴ (28b7-c2)

Aparece acá la respuesta de Timeo a la disyuntiva planteada en la línea anterior pues, en efecto, él parte de que el mundo es generado y entonces debe pertenecer al ámbito aprehensible por los sentidos. El argumento puede reconstruirse:

- a) Hay cosas inengendradas y cosas generadas.
- b) Las inengendradas son objetos de la *nóesis*, las generadas son objeto de la *aísthesis*.
- c) Todo lo que tiene cuerpo es objeto de la *aísthesis*.
- d) El mundo tiene un cuerpo.
- e) El mundo es visible y tangible (es objeto de la *aísthesis*).
- f) El mundo es generado.

Este pasaje plantea el interrogante –a la luz de lo que Timeo afirma más adelante en el diálogo respecto de que hay, efectivamente, cosas que son invisibles y a la vez generadas (como el alma del mundo o el tiempo)– de si debe entenderse que el mundo es generado porque tiene un cuerpo o si tiene un cuerpo porque es generado. Si fuera lo primero, el argumento debería ser reformulado puesto que o bien sabemos que tiene un cuerpo porque lo vemos, o bien lo vemos porque tiene un cuerpo. Lo primero implica un compromiso epistemológico con la vista y el tacto (con la sensación) puesto que ellas dan garantía para saber que eso que podemos ver y tocar es un cuerpo, lo segundo reduce la vista y el tacto a un efecto o propiedad de los cuerpos, y, como sabemos por la

²⁶³ ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς -ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστ’ ἂν δέχοιτο, τοῦθ’ ἡμῖν ὠνομάσθω- σκεπτέον δ’ οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν αἰεὶ γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ’ ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος.

²⁶⁴ γέγονεν: ὁρατὸς γὰρ ἀπτὸς τέ ἐστὶν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δ’ αἰσθητά, δόξη περιληπτά μετ’ αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη.

segunda premisa que el objeto de la *aísthesis* es lo generado y el cuerpo es objeto de la vista y el tacto, entonces es generado. En el capítulo anterior pudo verse a propósito del análisis del pasaje 30a2 –donde Timeo afirma que el demiurgo ordenó lo visible desordenado– que el hecho de que aquí Timeo afirme que lo que es visible y tiene cuerpo es objeto de la percepción, puede ser motivo de controversia.²⁶⁵ Ahora bien, tal vez Timeo sólo esté afirmando aquí que todo lo que tiene un cuerpo es visible y generado, no que todo lo que es generado es visible puesto que, por una parte hay invisibles generados y, por otra, hay aquello que será visible una vez generado que, igualmente, Timeo lo denomina “visible desordenado” en 30a2. Con todo, parece que, en este pasaje, Platón hace hincapié en que lo que es, de suyo, visible, es generado y objeto de la sensación; y como sobre el mundo podemos opinar con ayuda de la sensación debe establecerse que es generado. El argumento es claro pero lo es solamente en este contexto, puesto que se torna más complejo con la caracterización de “lo visible desordenado” y de lo “invisible generado” de los pasajes posteriores.

Luego de enunciar la dificultad que se impone al intentar descubrir al hacedor y padre (segundo axioma aplicado) Timeo aplica el tercer axioma:

“Por otra parte, hay que investigar de nuevo acerca de él, <mirando> hacia cuál de los dos modelos el constructor lo produjo, respecto al que es idéntico y del mismo modo o respecto al que es generado.”²⁶⁶ (28c5-29a2)

Y, como respuesta a la pregunta respecto de hacia cuál modelo el demiurgo mira al producir el todo, Timeo afirma:

“Entonces, si este cosmos es bello y su demiurgo bueno, es manifiesto que miró hacia lo eterno, pero si es lo que no está permitido decir a nadie, hacia lo generado. Ahora bien, a todos es claro que hacia el eterno, pues <el primero es> la más bella de las cosas generadas, y <el segundo> la mejor de las causas. Por esto, engendrado así, fue fabricado <mirando> hacia lo que es aprehensible por la razón y la sabiduría (φρονήσει) y es idéntico.”²⁶⁷ (29a2-b1)

²⁶⁵ Ver p. 70 y ss., más arriba.

²⁶⁶ τόδε δ' οὖν πάλιν ἐπισκεπτέον περὶ αὐτοῦ, πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν ἀπηργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός.

²⁶⁷ εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὃδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδῖον ἔβλεπεν. εἰ δὲ ὁ μὴδ' εἰπεῖν τι θεμις, πρὸς γεγονός. Παντὶ δὴ σαφές ὅτι πρὸς τὸ αἰδῖον. ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων. οὕτω δὴ γεγεννημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτα ἔχον δεδημιούργηται.

Me he referido a este pasaje en el capítulo 2, pero lo que interesa, a los fines del presente análisis, es que hacia el final del pasaje, en 29a6, Timeo vuelve a la caracterización epistemológica del modelo eterno, pero no dice *περιληπτὸν νοήσει μετὰ λόγου*, sino que dice que *πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν*. Parece que en este primer axioma aplicado a la generación del cosmos hay una diferencia de matiz respecto de lo que se dice en el primer axioma general de toda investigación, pues aquí aparece el término *phrónesis* mientras que en el anterior Timeo afirma –respecto de la distinción entre lo que es siempre idéntico y lo que se genera– que al ámbito de lo que es le corresponde la *nóesis* con ayuda del *lógos* (28a). En el axioma aplicado, cuando se refiere concretamente a la distinción en función de la generación del universo dice, en 29a2, *φρονήσει*, en lugar del *νοήσει* de 28a1, para indicar el modo de conocimiento que le corresponde al objeto eterno e idéntico. Dado el paralelo que ambos pasajes presentan entiendo que a los fines del presente análisis es lícito considerar ambos términos como designando una facultad equivalente. Por otra parte, ya he indicado en el capítulo anterior que se ve que aunque acá aparezca la preposición *prós*, nuevamente falta el *blépo*. Como fue éste el verbo utilizado unas líneas antes, entiendo que es lícito suponerlo y mantener el “hacia” en lugar de un “conforme a” o “respecto de”, puesto que, a mi juicio, es sumamente importante el peso del verbo *blépein* en la argumentación.

Con todo, queda establecido que el demiurgo es bueno, que el mundo es bello, que el demiurgo es causa (la mejor) y que generó mirando el modelo eterno, idéntico y aprehensible por la *phrónesis* y la razón. Ahora bien, creo imprescindible detenerme en el modo en el que aparece aquí la causalidad productiva. La bondad del demiurgo hace que mire al modelo eterno,²⁶⁸ el cual, a su vez, es aprehensible por la *phrónesis* o por la *nóesis*. Este modo de formulación podría ser interpretado como una equiparación entre la vista o mirada y la intelección o sabiduría, y ambas, simultáneamente con la producción.

El problema que persiste es el de establecer con claridad, a lo largo de esta primera porción del relato de Timeo, quién es sujeto de la facultad cognitiva descrita en el aspecto gnoseológico tanto en el primer axioma general, como en el primero aplicado. Es decir, cuando Timeo establece, en el primer axioma general, por ejemplo, que lo *katà tautà ékhon* es aprehensible por la *nóesis*, cabe preguntarse por la *nóesis* de quién. ¿Se

²⁶⁸ En rigor, no podría haber mirado un modelo generado pues entiendo que aquella disyuntiva es teórica.

trata de la parte superior del alma humana, se trata del demiurgo o se trata de ambos? Si se trata de la parte superior del alma humana, cabe preguntarse, asimismo, si el propio Timeo ha podido alcanzar esa aprehensión y, por tanto, está capacitado para enseñar aquello que conoce. Si se tienen en cuenta las advertencias respecto de los límites del discurso, podría pensarse que Timeo efectivamente conoce pero no puede transmitirlo de modo acabado. En efecto, Timeo es presentado como quien más sabe de astronomía²⁶⁹ y, en el tercer axioma aplicado, es él mismo quien revela el trabajo que implica descubrir a la causa del mundo y la imposibilidad de transmitirla.²⁷⁰ Por lo demás, hacia el final del diálogo, respecto del modo de ser feliz afirma que:

“...el que se ha esforzado en el amor al conocimiento (φιλομαθίαν) y en los pensamientos verdaderos (ἀληθεῖς φρονήσεις), y ha ejercitado sobre todo este aspecto de sí mismo, piensa lo inmortal y lo divino (φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα), y si realmente entra en contacto con la verdad, es del todo necesario que, en la medida en que la naturaleza humana es capaz de participar de la inmortalidad, no pase por alto ninguna parte de ésta.”²⁷¹ (90b6-c4)

Entiendo que en este pasaje, como en general a lo largo de la obra, no hay una certeza efectiva de que la naturaleza humana pueda alcanzar un conocimiento de lo inmortal o eterno. Sin embargo, tampoco se encuentra descartada esa posibilidad sino que se trata de una exhortación al trabajoso esfuerzo que esta empresa conlleva y la importancia de un guía que conduzca ese trabajo hacia lo mejor. Vale destacar que en este último pasaje el término que caracteriza la facultad de pensar lo inmortal y lo divino es *phroneîn*, tal como ocurría en el aspecto gnoseológico del primer axioma aplicado y, además, los hombres de los que Timeo acepta que el demiurgo es bueno y que quiso que el todo lo fuera también son caracterizados como φρονίμων (29e4). Podría sostenerse, que se trata de una facultad equivalente, en este contexto, a la de la *nóesis* del primer axioma general. Si esto es así, es manifiesto que es adecuado entender que en esos dos axiomas (el primero general y el primero aplicado) el sujeto de aprehensión de lo que es siempre pueda ser la parte superior del alma humana. Sin embargo, esto no impide que aquel sujeto capaz de aprehender lo que es siempre sea,

²⁶⁹ Cfr. 27a3-7

²⁷⁰ Cfr. 28c2-5.

²⁷¹ τῷ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότη καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὐτοῦ γεγυμνασμένῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἄνπερ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ' ὅσον δ' αὐ μετασχεῖν ἀνθρωπίνη φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν...

asimismo, el demiurgo, puesto que, como indiqué en el capítulo dos, la parte superior del alma humana fue creada por el demiurgo mismo²⁷² y, como intentaré mostrar, fue creada, en tanto inteligente, a imagen de aquel.

Por otra parte, la pregunta respecto de quién es el sujeto que aprehende lo que es siempre, pone en cuestión cuál es aquí el “objeto inteligible”, si solamente lo que es siempre o, también, debe incluirse al demiurgo. Si se supone que el objeto es inteligible para el demiurgo que lo contempla, pues él mira el modelo cuando produce, la *nóesis* será una facultad del demiurgo. Pues, si la *nóesis* sólo fuera una facultad de la parte superior del alma que aprehende lo que es siempre idéntico, y no aprehende al demiurgo en tanto la causa inteligente del cosmos, ¿en qué sentido Timeo puede formular, en la medida en que le es posible, un discurso acerca de él? Parece que la aprehensión de la causa tanto como la del modelo, también en la medida en que ésta es posible, es condición para formular una explicación del tema, ya sea que quien la formule haya alcanzado algún tipo de captación por sí mismo, ya sea que lo haya escuchado de otros. Por tanto, y por lo dicho antes, entiendo que el correlato gnoseológico de la distinción ontológica del primer axioma general y del primer axioma aplicado se refiere a que hay la posibilidad de que la facultad de la parte superior del alma humana (la *nóesis*) aprehenda el objeto inteligible que incluye a la causa del cosmos pues, como he intentado mostrar en el capítulo anterior, sujeto contemplante (demiurgo) y objeto contemplado (*tò katà tautà ékhon*) serán, ambos, a su vez, objeto inteligible de la *nóesis* que le cabe al hombre y ésta, a su vez, es tal en tanto imagen de la *nóesis* del demiurgo. Si así fuera, demiurgo y lo *tò katà tautà ékhon*, causa y modelo, coincidirían y serían, a su vez, diferentes de quien los entiende puesto que cabría la posibilidad de pensar que el objeto inteligible incluye a quien lo entiende o contempla siempre, al demiurgo, y de este modo inteligible e inteligente podrían ser, simultáneamente, objeto del entender de la parte superior del alma del hombre.

Si esto es así, desde el costado ontológico del primer axioma, el ámbito del ser parece que contiene tanto el modelo cuanto la causa inteligente, en una unidad perfecta, y el ámbito del devenir contendrá la imagen de ambos en una unidad derivada. Y, desde el costado gnoseológico del primer axioma, es claro que la *dóxa* es exclusivamente una facultad humana, mientras que la *nóesis* parecería ser una facultad que el demiurgo y el alma humana comparten en tanto la parte superior de esta última es creada por él. En

²⁷² Ver p. 80 y ss.

este sentido, he advertido que el *metà lógou*, asociado con lo noético, puede traducirse tanto como “por medio de una explicación racional” –y esto implica que quien produce esa explicación es el hombre– cuanto como “por medio de la razón o el razonamiento” y, en este caso, el demiurgo no queda excluido puesto que, como Timeo dirá más adelante,²⁷³ el demiurgo se vale del λογισμός. Así, creo que la distinción entre dos ámbitos parece aplicarse, en el costado ontológico, claramente, al ser y al devenir; mientras que el epistemológico refiere simultáneamente, por una parte, a los dos modos de conocer del alma humana y, por otra, al modo en que lo que es siempre del mismo modo conoce. Y es justamente por esto que si, por una parte, la *nóesis* que conoce lo inteligible y, por otra, lo que es siempre del mismo modo no coincidieran, la *nóesis* “humana”, facultad más elevada del alma, no podría aprehender lo que es siempre del mismo modo, que es inteligible tanto para ella cuanto para la causa que lo contempla cuanto para aquel que tenga la capacidad de ofrecer una explicación del origen del cosmos.

En función del análisis de estos pasajes –del inicio y del final del relato de Timeo– entiendo que la actividad productivo-contemplativa del demiurgo puede ser asimilada a una actividad noética y, en este sentido, puede sostenerse la interpretación de que el mundo se generó por una causa inteligente.

3.2 Modelo, Demiurgo y alma del mundo

Si es posible aceptar que la causa demiúrgica contempla noéticamente al modelo formando parte, ambos, del ámbito de lo que siempre es, el siguiente pasaje puede agregar una nota adicional a esta caracterización. Pues, Timeo, luego de establecer que este mundo es visible y tangible, tiene un cuerpo y es lo más bello entre las cosas generadas, y de ofrecer una explicación respecto de la relación entre el discurso y su objeto, en 29e1-3, se refiere a la causa del hacer del hacedor:

“Era bueno, y en nadie que sea bueno puede generarse ninguna envidia. Por carecer de esto, quiso que todo se generara lo más semejante posible a sí mismo. Podríamos aceptar con la mayor rectitud, al aceptarlo de hombres sabios (φρονίμων²⁷⁴), que éste es precisamente el principio más importante del devenir (γενέσεως) y del cosmos. Como el dios había querido que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó entonces todo

²⁷³ Cfr., por ejemplo, 30b1, 30b4, etc.

²⁷⁴ Cabe recordar que en el primer axioma aplicado, tal como se vio unas páginas más arriba, lo que es siempre es aprehensible por la *phrónesis*.

cuanto era visible, que no estaba quieto, sino que se movía disonante y desordenadamente, y lo condujo del desorden al orden, por considerar a éste absolutamente mejor que a aquél.”²⁷⁵(29e1-30a6)

De este pasaje pueden extraerse dos nociones a analizar. En primer lugar la divinidad del demiurgo, y, en segundo, la relación entre el demiurgo bueno y el modelo. Respecto de la atribución de características divinas al demiurgo, como he intentado mostrar en el capítulo 2, la afirmación de la bondad del demiurgo no se desprende de que sea un dios, sino que, al contrario y en todo caso, a raíz de la sumatoria de características atribuidas al creador del mundo y, además, porque –aceptando lo que dicen los φρονιμοί ἄνδρες– es bueno, podemos entender que es un dios. Para Brisson, a Platón le basta con afirmar que el demiurgo es un dios, para establecer su bondad y, consecuentemente, para justificar que sea un intelecto,²⁷⁶ sin embargo, por mi parte, entiendo que Timeo expresa que su propia convicción de la bondad del demiurgo la recibió o aceptó de lo que transmitieron hombres sabios. Por tanto, es lícito concebirlo como un dios y como un intelecto. A partir de la aceptación, entonces, pueden desprenderse, en el argumento de este tramo del diálogo, las características restantes.

Por otra parte, el hecho de que Timeo afirme que, en función de su absoluta bondad, el demiurgo quiso (ἐβουλήθη) que lo generado se pareciera lo máximo posible a él mismo, indica algo importante respecto de la relación entre el demiurgo y su modelo. Hasta el momento (excepto por algún indicio en el primer axioma), parecía tratarse de la relación tradicional entre un sujeto contemplante y un objeto contemplado. De hecho, si se lee tradicionalmente, en el primer axioma se hacía corresponder a lo siempre idéntico la facultad noética (de ahí que es posible entrelazar los conceptos de *nóesis* y *blépo*: la facultad y el objeto, la contemplación (noética) y el modelo. Sin embargo, en este pasaje

²⁷⁵ ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς ἐγγίγνεται φθόνος. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἂν. τούτου δ' ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. 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, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. Este pasaje presenta tres nociones muy importantes: la voluntad del demiurgo; el “material” visible; el pasaje del desorden al orden. Estas tres nociones implican, a su vez, un problema que las concentra: el de la eternidad del mundo y, consecuentemente, la posibilidad de su destrucción. Estas cuestiones han sido analizadas en los capítulos precedentes.

²⁷⁶ Cfr. Brisson (1992: 21). La cuestión acerca del carácter divino del demiurgo fue analizada en anteriormente. Allí, se planteaba la posibilidad de entender que el hecho de que el demiurgo sea un dios se desprende de sus atributos y no al revés, ver p. 69 y ss., más arriba. Respecto del “discurso aceptado”, ver p. 44 y ss.

de 29e aparece el pronombre reflexivo ἑαυτῶ. Lo que el demiurgo quiso fue que lo generado fuera lo más próximo a sí mismo. Hasta el momento, era claro que lo generado era una imagen del modelo, pero aquí parece que el modelo es él mismo. Sin embargo, puede interpretarse que se refiere a que lo generado debe ser tan bueno, tanto como le sea posible, tal como lo es el demiurgo²⁷⁷ y no que haya sido engendrado conforme a sí mismo como modelo. Timeo ya había establecido que este mundo era el más bello de las cosas generadas y que el demiurgo era bueno y la mejor de las causas (29a2). No sorprende, por lo tanto, que se interprete este pasaje (29e1-3) en función de esta clave exegética. En efecto, si en este pasaje se dice que el dios quiere que todo se pareciera lo más posible a él, e, inmediatamente se afirma que lo que quiere es que todo sea bueno, esto hace pensar que el pronombre ἑαυτῶ se refiere, en 29e3, a que lo generado debía parecerse al demiurgo mismo en tanto él es bueno, no necesariamente en tanto modelo.

Hubo quienes supusieron, en contraste, que, justamente, el demiurgo quiere que lo generado se parezca a él en su bondad puesto que la bondad que hay en él es el modelo. Así, por ejemplo, lo entendió Velásquez quien, en efecto, sugiere que detrás de estos pasajes se encuentra la Idea de Bien. La imposición de un orden en el mundo es, para este autor, “la presencia nueva de un propósito de bondad sostenido por el juicio del Dios, el que está fundado en la consideración de que el orden cósmico “era de todas formas mejor.”²⁷⁸ Para Velásquez, entonces, el demiurgo es un *noûs* que recibe su capacidad cognitiva del Bien; y este autor agrega: “Este bien, en consecuencia, actúa como un factor desde las márgenes de la creación, a modo de un principio existente en la inteligencia demiúrgica, que establece los objetivos de bondad inherentes a todo el proyecto de ordenamiento cósmico (...) El estándar de perfección, en esas circunstancias, lo da el mismo hacedor divino, al ponerse a sí mismo como la norma superior de calidad.”²⁷⁹ Según esta lectura, el demiurgo del *Timeo* se identifica con el modelo²⁸⁰ que, a su vez, se entiende como el Bien.

La comprensión del demiurgo como el Bien ya había sido defendida por Wood, quien sostuvo que esta figura era una personificación mítica de la Idea de Bien y, así, estableció que él mismo es su propio modelo: “In the Timaeus myth, two functions of

²⁷⁷ Cfr. Sallis (1999: 56).

²⁷⁸ Cfr. Velásquez (2001: 3).

²⁷⁹ Cfr. Velásquez (2001: 4).

²⁸⁰ Cfr. Velásquez (2003: 30-31).

the Form of the Good usually left undifferentiated are distinguished: the Good as Cause (Demiurge) and the Good as overarching order (Model).”²⁸¹ Más recientemente, Rheins, a quien me referí más arriba, sin identificar al demiurgo con el modelo pero pensando que se trata de una representación antropomórfica de la Idea de Bien (de *República* 509b²⁸²), argumentó que, además, el demiurgo no es un *noûs*, aunque sí es un ser inteligible.²⁸³ En efecto, según este autor, el demiurgo es un ser inteligible como las Formas, pero no se identifica con ellas, con el modelo, puesto que las mira.²⁸⁴ Esto implicaría que la visión del demiurgo difiere de la actividad noética puesto que Rheins niega que éste sea inteligente. Cabría preguntarse en qué consiste la mirada del demiurgo si no se trata de una aprehensión noética.

Por mi parte, intentaré argumentar que, en contraste con la posición de Rheins, el demiurgo no se identifica con la Idea de Bien y que sí es una inteligencia y, en este sentido, quiere que su producto se parezca a él mismo y, en consecuencia, se ocupará de imprimir inteligencia en el mundo generado. De hecho, en el pasaje antes citado de 30a2, la bondad se relaciona con el orden, puesto que éste es mejor que aquel y, como afirma Timeo en la línea siguiente, “al excelente no le estaba ni le está permitido hacer otra cosa que lo más bello” (30a6) y esa belleza se relacionará en el pasaje siguiente, a su vez, con la inteligencia. Por tanto, se entiende que lo que es bello es aquello que es ordenado, o, más bien, aquello que es racional o noéticamente ordenado. En este sentido, Timeo dice en 30b1:

“Después de razonar, descubrió que, de las cosas visibles por naturaleza, un todo no inteligente nunca será más bello que un todo que tenga inteligencia y que, además, es imposible que la inteligencia esté presente en algo separadamente del alma.”²⁸⁵ (30b1-3)

En este pasaje, aparecen tres cuestiones a destacar. En primer lugar, analizaré las implicancias de la relación entre el *noûs* y la belleza, luego plantearé el problema que se desprende de la afirmación platónica acerca de la imposibilidad de que haya un *noûs* sin un alma y, por último, me ocuparé de la cuestión de la capacidad noética del demiurgo que incluye la actividad racionante.

²⁸¹ Cfr. Wood (1968: 258).

²⁸² Cfr. Rheins (2010: 18).

²⁸³ Cfr. Rheins (2010: 13-14).

²⁸⁴ Cfr. Rheins (2010: 20).

²⁸⁵ λογισάμενος οὖν ἠῶρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὀρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ.

Ciertamente, este pasaje establece la relación de implicancia entre *noûs* y belleza para concluir que el todo debe tener una inteligencia. Hasta el momento, la causa demiúrgica era designada como buena o lo mejor, y lo sensible era lo más bello posible, y ahora para que lo sensible sea bello debe tener un *noûs*. El argumento sería:

- a) lo que tiene *noûs* es más bello que lo que no lo tiene.
- b) el excelente tiene que hacer lo más bello.
- c) el universo es lo más bello de las cosas generadas.
- d) el universo tiene *noûs*.

Mediante esta correspondencia podría ser posible defender la asimilación entre el demiurgo y la inteligencia, puesto que él ha sido caracterizado como la mejor de las causas, como bueno, excelente y, a su vez, lo bueno y lo bello han sido presentados en los párrafos anteriores como correlativos. Hasta ahora, sólo se sabe que la actividad demiúrgica es la de la contemplación y la de la generación y que la *nóesis* ha aparecido como aquella facultad mediante la cual es posible aprehender lo que es siempre idéntico. No hubo, hasta el momento, ningún pasaje que explícitamente afirmara que el demiurgo sea un *noûs*, sino que las afirmaciones que he sostenido al respecto han surgido a partir del análisis y combinación de diferentes pasajes en donde tal caracterización puede ser desprendida.

Sin embargo, a lo que he dicho respecto del primer axioma es posible agregar que la expresión “si entre las cosas generadas lo que tiene *noûs* es más bello que lo que no lo tiene” sólo es posible desde el momento en que entre las cosas generadas hay algunas que tienen la posibilidad, al menos hipotéticamente, de tenerlo y otras que no. A aquello que es siempre idéntico sólo se lo puede aprehender noéticamente. Por tanto, si el demiurgo quiso que lo generado se pareciera lo máximo posible a él (ya sea en tanto bueno, ya sea en tanto que coincide con el modelo), es claro que aquello que se asemeje más será aquello que tiene *noûs*, mientras que lo que no lo tiene se encontrará más distante. El argumento podría formularse así:

- a) lo más bello es lo que se parece al demiurgo
- b) lo más bello es lo que tiene *noûs*
- c) el demiurgo es/tiene *noûs*.

Si esto es correcto, este pasaje resulta de gran importancia, en función de la implicancia entre *noûs* y belleza, a la hora de establecer la capacidad noética del demiurgo.

La segunda cuestión a analizar resulta un problema que se ha aducido para descartar que el demiurgo sea un *noûs* separado. Pues en la línea final de este pasaje, Timeo afirma: νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ (30b3). En función de esta afirmación hay quienes, entre los no literalistas, convienen en que el demiurgo es un *noûs* pero no aceptan que pueda estar fuera de un alma puesto que, además de lo dicho en este pasaje, entienden que la separación del demiurgo mina el propio propósito platónico de postularlo: su carácter de “mediador” entre lo inteligible y lo sensible. Por tanto proponen que se trate de la parte superior del alma del mundo, es decir, el demiurgo sería una representación mítica de aquella puesto que ambos cumplen, según los que defienden esta lectura, las mismas funciones.²⁸⁶ Sin embargo, Timeo dice, unas líneas más adelante, que es el demiurgo quien genera el alma del mundo.

Eggers Lan explica que, si se toma literalmente el relato, esto sería un problema, pero su lectura no literal disipa esta dificultad; del mismo modo que, propone, el hecho de que Timeo describa primero la constitución del cuerpo del mundo y después la del alma no debe ser interpretado en el sentido de que cronológicamente el cuerpo fue generado primero. Sin embargo, entiendo que no necesariamente se trate de casos paralelos. En efecto, el caso en el que el relato acerca de la creación del cuerpo del mundo se encuentra antes que el relato acerca de la creación del alma, no se “soluciona”, sin más, con el hecho de que se trate de un discurso mítico. Relatar un mito no es sencillamente decir algo antes que, en rigor, ocurre después. Además, Timeo mismo aclara que lo dice antes porque lo obliga la exposición,²⁸⁷ no parece que haya que develar un significado diferente del que el mismo Timeo está expresando. Precisamente, la generación del cuerpo y del alma del mundo son “simultáneas” en el ámbito de la eternidad, no hubo una primero y otra después en el tiempo. En contraste, el pasaje 30b3 es diferente porque, a mi juicio, hay una explicación (que puede ser satisfactoria) del modo en que el demiurgo *noûs* genera el alma del mundo y que, a su vez, no haya *noûs* sin alma. Es decir, así como la “solución” del mito no parece necesaria para explicar la anterioridad en el relato de la creación del cuerpo respecto del alma, tampoco en el caso del pasaje 30b3, aunque por motivos diferentes, basta con recurrir a ella. En este sentido, entiendo que el hecho de que el demiurgo genere al Alma sí es un problema aun en la lectura no literal de la generación del mundo en el tiempo puesto que el hecho de que el demiurgo no sea anterior cronológicamente al

²⁸⁶ Cfr., por ejemplo, Cornford (1997: 38-39); Carone (1990: 33-49); Eggers Lan (2005: 49).

²⁸⁷ Cfr. 34b10, cuyo análisis se encuentra en el capítulo 1.

mundo no implica que no sea superior ontológicamente. La anterioridad del demiurgo respecto del Alma no solamente persiste sino que es fundamental; el Alma depende para su existencia de él y, si se lo concibiera como un *noûs*, habría que afirmar que el Alma depende para existir del *noûs*, en contraste con la línea de 30b3, recién citada.²⁸⁸

Rheins explica el debate en los siguientes términos: a) aquellos que identifican al demiurgo con un Intelecto trascendente²⁸⁹ distinguen el Alma del mundo de su causa y entienden que ella es el Alma primera sin que exista, a su vez, un Alma anterior. El problema es que desoyen el hecho de que para Platón el *noûs* siempre es inmanente al alma; b) los que hacen hincapié en la inmanencia del intelecto en el alma, y conciben el Alma del mundo como la “más vieja” de las almas, no aceptan la anterioridad ontológica del demiurgo respecto del Alma, no aceptan la independencia del *noûs* respecto de la segunda;²⁹⁰ c) los que aceptan que el *noûs* es, a la vez, independiente del alma e inmanente a ella, puesto que entienden que el demiurgo- *noûs* se encuentra en un Alma anterior al Alma del mundo y, por tanto, esta última no es “la más vieja”.²⁹¹ A raíz de todas estas discrepancias, Rheins propone abandonar, directamente, la idea de que el demiurgo sea, efectivamente, un *noûs* y, como he señalado, se inclina por pensarlo como una personificación antropomórfica de la Idea de Bien, un ser inteligible pero no inteligente.

Por mi parte, encuentro que esta afirmación resuelve numerosas dificultades aunque no termina de aclarar en qué consiste la actividad productiva del demiurgo, puesto que la actividad ordenadora inteligente queda atribuida al Alma del mundo, postulando al demiurgo-bien (en esta interpretación) como una especie de “causalidad final última” al modo del primer motor aristotélico. Por otra parte, tampoco aclara en qué sentido Platón afirma en el *Timeo* que el demiurgo actúa, efectivamente, como un *noûs*,²⁹² o, al menos, como quien razona o utiliza la facultad racionante. A la inversa, como afirma Brisson, nada explícito hay en el texto que contradiga la hipótesis de un *noûs* separado²⁹³ aunque, claramente, el Alma del mundo, en tanto alma, tiene un *noûs*. Respecto del

²⁸⁸ Ya Taylor, al haber advertido este problema y expresando una crítica a la “interpretación neoplatónica”, propuso como alternativa que el demiurgo es un intelecto que se encuentra en su propia alma, diferente y mejor que el alma generada por él (Taylor: 1962: 82).

²⁸⁹ Como Hackforth, Mohr o Zeyl.

²⁹⁰ Algunos han entendido que el demiurgo se identifica con el Alma del mundo, otros que se identifica sólo con la parte superior del Alma del mundo y otros que se identifica con la parte superior de todas las almas, incluyendo la del Alma del mundo.

²⁹¹ Cfr. Rheins (2010: 15-15).

²⁹² A juicio de Rheins, tampoco hay evidencia clara de que exista una inteligencia en sí aparte del alma. Cfr. Rheins (2010: 155-156).

²⁹³ Cfr. Brisson (1998: 81).

pasaje de 30b3, Brisson (a partir de su interpretación de la relación entre alma-inteligencia en *Sofista* 248e 6-249a 4 y *Filebo* 30c 9-10) explica que, ciertamente, en el mundo νοῦς y ψυχή están inextricablemente unidos. Sin embargo, éste es el νοῦς demiúrgico, distinto del νοῦς de la ψυχή que, en el mundo, ha introducido el νοῦς en la ψυχή y la ψυχή en el cuerpo. En pocas palabras, mientras que el alma del mundo tiene un νοῦς, el demiurgo es un νοῦς.²⁹⁴ Ahí radica la diferencia. Y, para verificar la eficacia de la segunda condición relativa al νοῦς, sólo tiene que recordar lo dicho anteriormente acerca de la bondad del demiurgo, y la belleza de su obra. El demiurgo es un νοῦς separado, no una ἀρίστη ψυχή, debido a que sólo el νοῦς separado cumple estas dos condiciones: tiene una existencia independiente, es decir, es inderivado, y es el origen y la causa de todo lo que, en el universo, es bueno, ordenado y racional.²⁹⁵

Ahora bien, sumado a las asociaciones que propone Brisson con otros diálogos, y si se tiene en cuenta el texto mismo de este pasaje del *Timeo*,²⁹⁶ cabe, tal vez, decir que, en rigor, es imposible que la inteligencia esté separada de un alma “dentro de las cosas visibles por naturaleza”. Si así fuera, entonces, del texto podría desprenderse que aquello que es visible (i.e. lo que tiene un cuerpo), debería tener un alma, (i.e. un principio de movimiento), que de todo aquello que es movido por un alma, lo que tiene inteligencia será más bello que lo que no y, obviamente, que aquello que es visible, aquello que tiene un cuerpo, no podrá tener inteligencia en el cuerpo, sino que deberá tenerla en el alma. Lo que, creo, no se desprende necesariamente de este pasaje es que la inteligencia requiera de un alma para ser tal, puesto que la causa demiúrgica no tiene cuerpo y, por tanto, no debería requerir de un alma para ser inteligente. En este sentido, sostengo con Brisson que una cosa es la inteligencia como facultad del alma, y otra es la inteligencia como causa.

3.3 La racionalidad del mundo

Como he señalado, si el demiurgo quiere que lo generado se parezca a él mismo debe fabricarlo con una impronta racional, tal como él, en tanto un *noûs* la tiene y, en este sentido, ordenar es imprimir racionalidad. Simultáneamente, he advertido que en

²⁹⁴ Cfr. Hackforth (1959: 17-22).

²⁹⁵ Cfr. Brisson (1998: 84).

²⁹⁶ 30b1: “Después de razonar, descubrió que, de las cosas visibles por naturaleza, un todo no inteligente nunca será más bello que un todo que tenga inteligencia y que, además, es imposible que la inteligencia esté presente en algo separadamente del alma.”

todos los pasajes analizados no se dice explícitamente que el demiurgo sea un *noûs*, sin embargo, entiendo que las características que Platón le atribuye a su actividad pueden habilitar legítimamente una interpretación tal.

Así pues, si es posible aceptar, tal como intenté mostrar en el capítulo dos,²⁹⁷ que la actividad del demiurgo no es una característica adicional sino que se trata de su propio ser puesto que él es demiurgo, él es su hacer, aquellas características que Timeo le atribuye a su actividad vinculadas con el razonar, podrían ser pasibles de una lectura tal que entendiera que el demiurgo es una actividad productiva con capacidad noética. Me ocuparé ahora del término λογισάμενος con el que se caracteriza una actividad del demiurgo en el pasaje 30b1-3, citado más arriba.²⁹⁸

Platón no separa la acción de λογίζομαι del *noûs*, pues, precisamente, en el primer axioma del proemio, el *lógos* (traducido como razón –en tanto facultad del demiurgo– o explicación racional –en tanto actividad humana–) servía de ayuda a la *nóesis* a la hora de aprehender lo que es siempre idéntico (28a1). Esto es importante porque atribuirle “reflexión o razón” al demiurgo, lejos de ser un problema para asimilarlo con el *noûs*, es una huella, justamente, para hallar la correspondencia. En efecto, como se ha visto, no se ha dicho explícitamente que el demiurgo sea un *noûs*, sin embargo, a partir de a) del modo en que se conoce lo idéntico (primer axioma) y b) de la actividad causal-contemplativa (segundo y tercer axioma), podría suponerse que el demiurgo es una inteligencia. Por tanto, que el demiurgo λογισάμενος significa que está emprendiendo una acción noética, puesto que “razonar” no es una herramienta externa del demiurgo sino que se encuentra implicada en su propia actividad inteligente. En este sentido puede entenderse que si bien es cierto que no está explícitamente dicho si el demiurgo es un *noûs*, sí se afirma que “razona” o “reflexiona”, facultad que en otros diálogos ha estado asociada con la parte más elevada del alma, capaz de aprehender lo inteligible. Precisamente, a ella Platón la denomina λογιστικόν. A propósito de la actividad raciocinante del demiurgo, Timeo continúa en 30b4:

“En virtud de este razonamiento, situó la inteligencia en el alma y el alma en el cuerpo, al construir el todo, para que su obra fuera por naturaleza la más bella y la mejor. De este modo, pues, conforme a un

²⁹⁷ Ver pp. 68-69.

²⁹⁸ “Después de razonar, descubrió que, de las cosas visibles por naturaleza, un todo no inteligente nunca será más bello que un todo que tenga inteligencia y que, además, es imposible que la inteligencia esté presente en algo separadamente del alma.” (30b1-3).

discurso²⁹⁹ verosímil, hemos de decir que este cosmos, que es verdaderamente un viviente provisto de alma e inteligencia, se generó por la *prónoia* del dios.”³⁰⁰ (30b4-c1)

Nuevamente, Timeo insiste en la labor racional del demiurgo: razona y en virtud o gracias a (διὰ) ese razonamiento conduce hacia lo mejor. La *prónoia*, al final del pasaje, también es “causa”³⁰¹ de la generación. λογισμὸν y πρόνοιαν aparecen, ambos, con un διὰ, por tanto no habría problema en pensarlos como ambas actividades simultáneas. El demiurgo contempla el modelo, causa la generación gracias al razonamiento y a la *prónoia*. En este sentido, ya se ha visto que en el primer axioma se afirma que el *lógos* ayuda a la *nóesis* para aprehender el ser inmutable y en el presente pasaje parece que se está ofreciendo un desarrollo de lo anunciado en aquel tramo del proemio pues acá se está refiriendo concretamente al argumento que se describió en el párrafo anterior: lo más bello es lo que tiene *noûs* y gracias a que el demiurgo se dio cuenta de que lo que tiene *noûs* es más bello que lo que no lo tiene pudo hacer lo mejor.

Por otra parte, al final de estas líneas (en 30b7-8), Timeo caracteriza a este cosmos como un viviente dotado de alma e inteligencia (τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε). Al respecto, Eggers Lan, en nota al pie a este pasaje dice: “Nótese que Platón considera al viviente que es el mundo como animado e inteligente, cosa que jamás dice del Viviente en sí, ya que el Viviente en sí es una Idea (cfr. nota 41), y las Ideas son inteligibles (*noetá*), no inteligentes. El alma y el intelecto –ya desde el *Fedón*– pertenecen, incluso en el caso de los dioses, a un ámbito intermedio entre lo divino (lo divino es aquello –dice *Fdr.* 249c6- a lo cual un dios debe su divinidad) y lo humano.”³⁰²

²⁹⁹ Me he tomado la libertad de traducir, según el contexto, el término *lógos* y sus cognados como razón o razonamiento en algunos casos y este mismo término, cuando está acompañado por el *eikós*, como discurso.

³⁰⁰ διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνεται, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

³⁰¹ Causa en tanto condición para que el demiurgo conduzca lo generado hacia lo mejor, es decir, lo asemeje lo máximo posible al modelo.

³⁰² Cfr. Eggers Lan (2005: n. 40). Lecturas como las de Plotino podrían llevar a pensar una alternativa respecto del viviente en sí. En efecto, él entiende que la Inteligencia es vida no en el mismo sentido que lo es lo sensible, sujeto a un comienzo, a un desarrollo y a un fin. Si se tiene en cuenta que para explicar la naturaleza de lo real, Plotino proyecta aquello propio de lo sensible y lo atribuye, siempre advirtiendo que se trata de un modo inadecuado, a entidades inteligibles, podría entenderse que la atribución de vida al ámbito de lo inteligible se emplea de manera homónima, tal como él mismo explica en I4 (46), 3.

Ahora bien, en los capítulos anteriores ya me he ocupado de las dificultades que podrían desprenderse del hecho de que el creador del mundo razone en tanto parece que esta actividad requiere de una sucesión, pero, en este tramo del diálogo, Timeo insiste tanto con el vocabulario de “razonar” o “planificar” para designar la actividad del demiurgo así como con el vocabulario de “combinador”, “constructor” para designarlo a él mismo, al punto que en 33d1, afirma que el cosmos $\delta\sigma\omega\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta\varsigma\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\nu$. El mundo fue engendrado a partir de una *tékhnē*, y esa *tékhnē* implica razonamiento en el ámbito de lo noético. Los modos en que Platón enuncia la causa productiva ($\delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\acute{o}\varsigma$ o $\tau\epsilon\kappa\tau\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$, por ejemplo) se dirigen en esa dirección y los modos en que Platón enuncia su actividad, también. Como he adelantado, el único problema que podría encontrarse es la supuesta incompatibilidad entre ser eterno y razonar (o, asimismo, hacer uso de la facultad dianoética), porque se supone que estas actividades requieren de un “movimiento” en un ámbito que es inmutable. Sin embargo, ya he ofrecido, en el capítulo uno, un análisis al respecto, puesto que si bien podría parecer que el hecho de que el demiurgo tuviera un propósito, calculara o razonara es una muestra de una limitación, no es necesariamente así como parece haberlo entendido Platón. Al contrario, sería lícito pensar que si el demiurgo razona o calcula prueba que se encuentra en pleno uso de su facultad noética, que se identifica con él mismo. Es decir, él mismo es un *noûs* y, como tal, cuenta con la facultad de construir a partir de razonamiento (*logismós*), o de un pensamiento (*diánoia*). Este pasaje, lejos de llevar a pensar que el demiurgo porque calcula no es un *noûs* eterno, podría confirmar que sí lo es puesto que, como ya había anticipado en el proemio, el ser se aprehende con la *nóesis* con ayuda del *lógos*. Ciertamente, en aquel tramo del diálogo no se aclaraba explícitamente si ese ser se identificaba con la *nóesis* y, a su vez, con la actividad demiúrgica. Sin embargo, a partir de los pasajes precedentes, es posible considerar que el demiurgo en plena actividad creativa acude en ayuda del *lógos* y, por tanto, podría inferirse que su actividad creativa es una actividad noética que imprime, a su vez, racionalidad en lo generado, dentro de los límites de la posibilidad.

Esa racionalidad en lo generado se pone de manifiesto, según entiendo, en el siguiente pasaje, pues, después de explicar el modo en que el demiurgo creó el alma del mundo a partir de la mezcla de lo mismo, de lo otro, de lo indivisible y lo divisible³⁰³ y

Además, por “vida” en lo inteligible, Plotino entiende el dinamismo de la inteligencia, aunque también el alma *ousía* y vida. Cfr. VI2, 6, 5 ss. y 7, 1 ss.

³⁰³ Cfr., Tim. 35 a. Al respecto, cfr. Hackforth (1959: 20).

el modo en que le proporcionó el movimiento de rotación circular, Timeo explica cómo el demiurgo unió el alma del mundo con el cuerpo; y en 36d8, dice:

“Una vez que (ἐπεὶ) la composición del alma (ἢ τῆς ψυχῆς σύστασις) fue generada completamente combinada (τῷ συνιστάντι πᾶσα) conforme a su mente, éste (τοῦτο), a continuación (μετὰ), ensambló (ἐτεκταίνετο) todo lo corpóreo dentro de ella (πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς) y, haciendo coincidir el centro del cuerpo con el del alma (μέσον μέση συναγαγὼν), los ajustó (προσήρομοττεν).³⁰⁴ (36d8-e1)

Este pasaje resulta de sumo interés puesto que, entiendo, al anunciar que los movimientos del círculo de lo mismo y del círculo de lo otro afectan a todo lo generado, se manifiesta también el orden racional que se imprime en el mundo físico. Es decir, aparece desarrollado aquí en qué sentido el demiurgo ordenó el desorden. Lo ordenó, en efecto, imprimiendo racionalidad. Cabe destacar que el alma, creada por el demiurgo para transmitir ese orden racional, fue constituida conforme a su propósito (*katà noūn*)³⁰⁵ y por tanto es posible insistir en que su tarea, tal como se había anunciado en los pasajes 30b1 y ss.,³⁰⁶ consiste en posibilitar la inteligencia en lo generado. Precisamente parece que en este pasaje Timeo pone “en práctica” lo que había anunciado en 30b1, es decir, después de explicar cómo es que “mediante el alma del mundo” el demiurgo otorgó inteligencia a lo generado (porque había considerado que lo que tiene inteligencia es más bello que lo que no lo tiene) parece que él mismo no podría identificarse con el alma del mundo, más allá de que él sea un *noûs* y que en 30b1 haya dicho que no hay *noûs* sin un alma. Entiendo que este pasaje ayuda a argumentar a favor de que *noûs* y alma no se identifican porque el alma del mundo fue generada *katà noūn*; si hubiera sido generada por sí misma, toda esta explicación no tendría razón de ser. Al contrario, ella fue generada conforme a lo que el demiurgo

³⁰⁴ Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἢ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέση συναγαγὼν προσήρομοττεν.

³⁰⁵ Vale aclarar que la traducción del *katà noūn* varía según los intérpretes, Lisi propone: “Una vez que, en opinión de su hacedor...”, mientras que Eggers Lan: “Una vez que el Constructor completó la composición del Alma según su propósito...”, Velásquez, por su parte: “Y una vez que la estructura toda del alma fue generada por su constructor de acuerdo con su mente...” y Zamora: “Una vez que la constitución del alma fue completamente realizada según la idea del que la constituyó”. Brisson dice: «Une fois l’âme entièrement constituée conformément à l’idée de celui qui la constitua...», Cornford: “When the whole fabric of the soul had been finished to its maker’s mind...” y Watterfield: “Once the whole structure of the soul had been created to the satisfaction of its creator”.

³⁰⁶ “Después de razonar, descubrió que, de las cosas visibles por naturaleza, un todo no inteligente nunca será más bello que un todo que tenga inteligencia y que, además, es imposible que la inteligencia esté presente en algo separadamente del alma.”

debía hacer para que este mundo fuera bello, porque ella tiene que ser capaz de transmitir la racionalidad demiúrgica en el movimiento desordenado y lo hace porque ella misma presenta movimientos ordenados, combinando los círculos de lo mismo con lo de lo otro. Esto podría indicar que ella misma no es racionalidad pura,³⁰⁷ en ella en tanto “intermediaria” ya hay un rasgo de “lo otro”, constitutivo de su propio ser y, según parece, inseparable.³⁰⁸ Y es por eso que puede ser capaz de gobernar el mundo. Ciertamente, no hay *noûs* sin un alma en el ámbito de lo generado,³⁰⁹ pero hay un *noûs* productor de una entidad que es capaz de intermediar entre él y lo desordenado con el fin de ordenar el cosmos.

Además, creo que cabe señalar que este último pasaje puede echar luz respecto del interrogante que el pronombre reflexivo ἐαυτῶ del pasaje 29e suscitaba.³¹⁰ Es cierto que la disyuntiva respecto de cómo interpretar ese pronombre era o bien como aludiendo al demiurgo mismo en tanto modelo, o bien aludiendo a sí mismo en tanto bueno. Sin embargo, en función del análisis precedente, puede agregarse una alternativa, pues es posible también que el demiurgo hubiera querido que lo generado se pareciera a sí mismo en tanto inteligente. De este modo, en lo generado debe haber un orden inteligente que, a su vez, pueda ser inteligido (tal como es el modelo) por la parte del alma capaz de hacerlo. Así, lo generado sería una imagen de aquello que es siempre del mismo modo inteligente-inteligible.

Ahora bien, el siguiente pasaje, desarrolla lo afirmado en el anterior (en 36c 8), pues en 36e2 Timeo afirma:

“Y ella (ἡ δ’) <el alma>, entretejida por completo (πάντη διαπλακεῖσα), desde el centro hasta los extremos del universo (ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν), y cubriéndolo desde fuera circularmente con movimiento circular, envolviéndolo en ella, originó

³⁰⁷ Cfr. Cornford (1997: 96 y 210). De modo alternativo lo entiende Brisson (1998: 350-354).

³⁰⁸ Es en este sentido que estos pasajes han dado pie para entender que el demiurgo-*noûs* no pueda ser identificado sólo con una parte del alma del mundo, i.e. su parte superior.

³⁰⁹ En el pasaje 46c7, donde se introducen “las causas accesorias”, Timeo dice: “de las cosas existentes, el único al que le corresponde poseer inteligencia, hay que decirlo, es el alma” (Τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχῆν). En este pasaje, donde se rechaza que el fuego, el agua, etc. sean causa de todo, sino que se trata de causas accesorias de las que el dios se sirve (χρηταί) para generar, se explicita que aquello de naturaleza no visible (i.e. el alma) es la causa de que las cosas sean del modo en que son. Entiendo que no es necesario identificar en este pasaje al “dios” que produce “sirviéndose de las causas accesorias” con el alma, puesto que ella, en tanto intermediaria que imprime racionalidad a lo generado, es causa aunque es, a su vez, generada por aquel “dios”. De este modo entiendo que puede explicarse el verbo προσήκει, en función de la distinción entre “ser inteligencia” y “tenerla”.

³¹⁰ ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῶ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς ἐγγίγνεται φθόνος. Τούτου δ’ ἐκτός ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῶ. Ver. p. 103 y ss., más arriba.

(ἤρξατο) principio divino de una vida inextinguible e inteligente por la totalidad del tiempo (πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον). Así se han generado, por una parte, el cuerpo visible del universo, y, por otra, ella invisible, el alma que participa de la razón y de la armonía, y generada la mejor de los generados por el mejor de los seres inteligibles y eternos.”³¹¹ (36e2-37a2)

En este pasaje, ya analizado en el capítulo anterior, la causa de la generación del alma invisible y del cuerpo visible aparece caracterizada como inteligible y no como inteligente. Cabe destacar que la fórmula ὑπὸ τοῦ ἀρίστου τῶν νοητῶν ἀεί ὄντων, es claramente el complemento agente de γενομήνη, los seres inteligibles no aparecen como el modelo al que mira el demiurgo, no aparece aquí un “*pros*” tal como ocurría en los pasajes anteriores en los que parecía estar distinguido el modelo de quien lo contempla. Eggers, en nota al pie de este pasaje, explica que “...dicho dios es una personificación de la función demiúrgica de las Ideas. Lo cual no significa que debamos considerarlo como una representación mítica de las Ideas, ya que hemos señalado que éstas no son “inteligentes” sino “inteligibles”. Pero el Demiurgo no aparece como algo “inteligible”, ya que nunca se plantea la necesidad de inteligirlo. Tampoco se dice que es “inteligente”, pero su labor –tal como es descripto– lo es, si bien, al ser transferida al alma del mundo, aparece como un recurso mitológico y literario.”³¹² Ciertamente, el demiurgo no aparece caracterizado en este diálogo como inteligible, por lo cual –con Eggers– no creo adecuado entenderlo como una personificación mítica de las Ideas; sin embargo, como he argumentado más arriba, tampoco creo adecuado interpretarlo como una representación mítica del alma del mundo. En contraste, creo que puede justificarse una lectura que vea en el texto esa indistinción y entienda que los inteligibles no se distinguen, en el sentido de que no están separados, del *noûs* que los contempla a la hora de generar. Inteligibles e inteligente podrían formar parte del ser que siempre es y generar el alma del mundo que es invisible y que participa de la razón (λογισμοῦ) y de la armonía y que tiene una vida ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος. Más aún, unas líneas después, en 37c6, Timeo dice:

³¹¹ ἢ δ’ ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντη διαπλακεῖσα κύκλω τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον. Καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὄρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μὲν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἀρμονίας ψυχῆ, τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομήνη τῶν γεννηθέντων.

³¹² Cfr. Eggers Lan (2005: 119).

“Así, el padre habiendo generado lo inteligió (ἐνόησεν) en movimiento y vivo, imagen generada de los dioses eternos se admiró (ἠγάσθη) y contento (εὐφρανθεῖς) se propuso (ἐπενόησεν) producirlo (ἀπεργάσασθαι) todavía más semejante al modelo.”³¹³
(37c6-d1)

Nuevamente, Timeo atribuye a la causa inteligente características propias de lo humano. Pero no le atribuye cualquier característica. Ya en el proemio, la causa había sido caracterizada como *patér* y, además, ya se había indicado que a lo que siempre es le corresponde la *nóesis* (28a1). A propósito de aquel primer axioma del proemio, cabía la pregunta acerca de la *nóesis* de quién y, según allí se plantaba, cabría la posibilidad de que se trate tanto de la actividad propia del demiurgo relacionada con la contemplación y la producción, cuanto con la actividad de la parte superior del alma humana. Ahora bien, ¿qué es lo que contempla o entiende el demiurgo? Estaba claro –a esa altura del relato de Timeo– que se trataba del modelo inteligible, sin embargo aquí parece manifiesto que el demiurgo entiende (νοέω, 37c6) lo producido. Además, el cosmos aparece como aquel que se mueve y está vivo. Acerca del alma se dijo que tiene un movimiento circular (36e2-3), acerca del cuerpo se dijo que es un viviente (36e4). Aunque, en este pasaje, lo producido parece tratarse de aquello que no se percibe por los sentidos, en función del modo de captación que aquí se establece, la fórmula κινηθὲν καὶ ζῶν parece aludir al cosmos en su conjunto. Al respecto, Velásquez explica: “El verbo νοέω significa tanto percibir por los ojos como percibir por la mente. El mundo es ya una construcción con una consistencia geométrica y sensible a la vez. Hay aquí un punto teológico interesante, pues la divinidad “percibe” el movimiento y la vida de ese ser visible con su propia mente, no con ojos de los que carece.”³¹⁴ Por mi parte, entiendo que se trata de una captación de lo producido, alma y cuerpo, en tanto ambos pueden ser entendidos a partir de su impronta inteligente o racional. Es decir, el hecho de que algo inteligente es más bello que algo no inteligente, hace que el demiurgo quiera imprimir inteligencia en lo producido y por eso crea el alma del mundo. Así, aquello que es sensible tiene, igualmente, una impronta racional porque se mueve en función de una racionalidad que lo orienta hacia el bien. Entonces, si en todo el cosmos

³¹³ ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατὴρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεῖς ἔτι δὴ μᾶλλον ὁμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι.

³¹⁴ Cfr. Velásquez (2003: 110).

en su conjunto (alma y cuerpo) es racional porque se dirige a un fin bueno, acá parece que, además, es inteligible, puesto que el demiurgo lo capta con la única facultad que le corresponde, la noética y lo que capta es aquel orden.

También en 39e3, Timeo declara que todavía lo generado no es tan semejante al modelo como debe ser, puesto que resta incluir a otros vivientes. Y en la línea 7, explica:

“En efecto, como el intelecto (νοῦς) ve (καθορᾷ) cuáles y cuántas son las Formas (ιδέας) en lo que es el viviente, deliberó³¹⁵ (διενοήθη) que tales y tantas debía tener también éste <el mundo>.”³¹⁶ (39e7-9)

Como se ve, la actividad productiva del demiurgo se encuentra relacionada con la *diánoia*, y la actividad demiúrgica queda directamente relacionada tanto con la mirada cuanto con la intelección y, de este modo, aquella relación entre el término *blépo* y el término *nóesis* que intenté argumentar a propósito del análisis del proemio parece encontrarse aquí apoyada; pero además este pasaje contribuye a esclarecer la relación entre el demiurgo y su modelo.

Al respecto, no todos los especialistas coinciden en entender que aquel *noûs* hace referencia al demiurgo. En nota al pie a este pasaje, Eggers Lan manifiesta la duda respecto de si hay que considerar que aquí *noûs* e *idéas* refieren al demiurgo y al modelo. Desde su punto de vista, según el cual el demiurgo es una representación mítica de la parte más elevada del alma del mundo, él entiende que en el *Timeo* nunca se dice que el demiurgo tenga *noûs* sino que sólo se habla del intelecto del alma del mundo. Esta interpretación hace legítima la duda acerca de si en el presente pasaje se está haciendo alusión al alma del mundo puesto que, explica Eggers: “sería extraño que se hablara aquí –en un estadio cosmogónico– de la inteligencia del Alma del Mundo”. Ciertamente, si el demiurgo es así concebido, no parece ser correcto entender otra cosa que el intelecto en general que contempla un objeto. Sin embargo, podría interpretarse que hacer referencia al demiurgo no implica hacerla, como ha afirmado Brisson,³¹⁷ al alma del mundo, puesto que el alma del mundo es una generación del demiurgo y no se

³¹⁵ Traduzco aquí el verbo διανοέομαι como “deliberar” puesto que este término en español implica pensar y en función de este pensamiento tomar una decisión. Entiendo que es admisible entenderlo de este modo en este contexto, mientras que en otros podría ser entendido de otro modo.

³¹⁶ ἤπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ιδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῶον, οἷά τε ἐνεισι καὶ ὄσαι, καθορᾷ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τότε σχεῖν.

³¹⁷ Cfr. Brisson (1992: 24).

identificaría con él. Así pues, si se tiene en cuenta el vocabulario con el que Platón se expresa en este pasaje, no parece haber mayor dificultad en entender que, efectivamente, se está refiriendo al intelecto productor y al modelo a partir del cual produce. No obstante, en las líneas siguientes aparece γένος y εἶδος en clara referencia a los géneros o a las especies generadas, apoyando la interpretación según la cual el término *idéas* aquí hace referencia a especies en general. Ciertamente, en otras partes del corpus, Platón usa uno y otro término para referirse algunas veces a las ideas, otras veces a las especies, y es cierto también que ambos términos tienen raíces comunes; sin embargo, entiendo que si acá hubiera querido referirse a las especies en general habría puesto la misma palabra para evitar la ambigüedad. Y, si hubiera querido ser ambiguo, podría ser porque, justamente, se estaría refiriendo (más no sea ambiguamente) con *idéas* a las ideas del modelo y con *eidos* a las especies en general.

En cuanto a la inteligencia del demiurgo, a mi juicio, se confirma no solamente en la línea en la que se le atribuye una actividad dianoética sino también en los pasajes precedentes en los que la actividad racional aparece jugando un papel esencial. Como adelanté, ya en el primer axioma del proemio se decía que al ámbito de lo que siempre es le corresponde, en el ámbito del conocimiento, la *nóesis* con ayuda del *lógos* y en varios pasajes esta correspondencia parece encontrarse reafirmada. Por otra parte, también en el proemio se decía que el demiurgo cuando crea “mira” (*blépo*) el modelo y podría entenderse que puede trazarse una relación entre esa actividad contemplativa, la actividad noética y la actividad productiva. En este pasaje parece que esa correspondencia se encuentra tan presente como fortalecida. En efecto, quien mira (καθορᾶ) a las Ideas es un *noús*. Resulta significativo que la actividad del *noús* esté relacionada con un término que, hasta el momento, designa una actividad que permite aprehender lo sensible, i.e. lo generado es visible (*horatón*) y tangible. Es claro que el *noús* no está viendo a lo generado visible, sino que ve según su capacidad intelectual. Del mismo, en el pasaje del proemio se utiliza el término *blépo* para caracterizar la contemplación de un modelo y, a la hora de identificar el modelo de la generación del todo, se establece que es un modelo inteligible.

Ahora bien, este tramo del texto, en 39e7-9,³¹⁸ puede hallarse otra sugerencia que resulta sumamente interesante. Parece que el demiurgo ve y entonces delibera. En este

³¹⁸ “En efecto, como el intelecto ve cuáles y cuántas son las Formas en lo que es el viviente, deliberó que tales y tantas debía tener también éste <el mundo>.”

caso de estas actividades, καθοράω y διανοέομαι, la primera hace referencia a la actividad del *noûs* respecto de las ideas, la segunda alude a la actividad del *noûs* respecto de lo generado. Parece que la relación noética que el demiurgo establece con lo generado no es de la misma índole que la que establece con el modelo. Esto, que parece una obviedad, no lo es puesto que puede contribuir a esclarecer el motivo por el cual la correspondencia gnoseológica del ámbito del ser “necesita ayuda” del *lógos*. En efecto, en muchas oportunidades, Timeo le atribuye al demiurgo una actividad racional que implica una decisión, un propósito, un cálculo, etc. Pero en todos esos casos se trata del demiurgo “en relación” con lo generado; en relación con el modelo, la actividad noética es inmediata, es una “visión” o “contemplación” sin por eso implicar que el objeto sea visible sino que es una visión al nivel del *noûs*. Ya he advertido, a propósito de 37c6, que el demiurgo “intelige” a lo generado, pues es ésta su única facultad cognitiva y de este modo, podría afirmarse que lo que el demiurgo entiende es su orden racional que es, por supuesto, inteligible en tanto imagen del viviente.³¹⁹

En este sentido, como he comentado brevemente, hacia el final del diálogo (en 90b6), Timeo exhorta al esfuerzo por el amor al conocimiento y manifiesta que si se piensa lo inmortal y lo divino, en la medida en que sea posible, se alcanza la felicidad. Es en este pasaje en donde se explicita la afinidad entre el cosmos y el alma humana por lo que, mediante el aprendizaje y la conducta adecuada, tal afinidad puede ser captada. Unas líneas más adelante, Timeo continúa señalando que cada uno de los hombres debe:

“asemejar lo que entiende³²⁰ (κατανοοῦν) a lo entendido (τῷ κατανοουμένῳ) conforme a la naturaleza originaria (κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν) y, una vez asemejado, alcanzar el fin de la vida mejor que ha sido propuesta por los dioses a los hombres tanto para el presente como para el tiempo por venir.”³²¹ (90d 4-7)

Este pasaje alude a que lo que entiende (la parte superior del alma humana) debe asemejarse al objeto (las revoluciones del cosmos), pero esto pudo haberse interpretado

³¹⁹ Cfr. Pépin (1956) y Sallis (1999 : 84).

³²⁰ Cornford traduce la primera parte de este pasaje como “debe conducir su parte inteligente, de acuerdo con su naturaleza prístina, a la semejanza de la inteligencia que discierne...”. Se ve que el verbo κατανοέω (observar, entender, aprehender) es entendido como entender, del mismo modo en que lo entiende Zamora en su traducción. Lisi propone que lo que hay que asemejar es lo que piensa a lo pensado y Fronterotta, la contemplación al objeto contemplado. Por mi parte sigo a Cornford y a Zamora haciendo hincapié en que el verbo admite la acepción de “contemplación inteligente”. Cfr. Cornford (1997: 354); Zamora (2012: 369); Lisi (1996: 263); Fronterotta (2003: 425).

³²¹ τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἔξομοῖωσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιωσάντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.

de manera tal que este modo de “inteligir” lo “inteligible” y asemejarse podría tener como condición de posibilidad dos funciones clave del demiurgo. Si es cierto que él, en tanto sujeto contemplante forma parte del mismo ámbito eterno que el objeto contemplado, podría decirse que el alma humana debe imitar aquello que hace el demiurgo cuando contempla al modelo semejante a él. ¿En qué sentido semejante? No en el sentido de que el segundo es el correlato real de la figura literaria, sino semejante en tanto ambos forman parte de lo que es inmutable. En segundo lugar, entiendo que la semejanza de quien es capaz de inteligir lo inteligible del cosmos, consiste en ser él también inteligente, es decir, se asemeja en tanto ambos son inteligentes y regidos por la racionalidad producida por el demiurgo, a la vez, inteligente.

Si esto es así, se entiende que el último pasaje del diálogo haga referencia al reverso de la relación inteligente-inteligible presentada en el pasaje recién analizado donde el acento se encontraba del lado del “inteligente”, pues, en 92c4, *Timeo* concluye:

“Y ahora digamos que nuestro discurso acerca del todo alcanza ya el fin, pues, tras recibir los vivientes mortales e inmortales y tras haber sido completado así, este mundo, viviente visible que abarca lo visible, dios sensible, imagen del inteligible, se generó como el mayor y el mejor, el más bello y perfecto, este universo uno que es único en su género.”³²² (92c4-9)

Es decir, lo generado es imagen de lo inteligible y, el alma humana generada, en tanto contiene un principio racional, puede asemejarse a aquel, tanto como inteligible cuanto como inteligente.

3.4 Conclusiones

Con vistas a mostrar que, efectivamente, la causa demiúrgica del *Timeo* puede entenderse como una inteligencia separada del alma del mundo y que coincide con el modelo que inteligir, en tanto sujeto inteligente, he comenzado por analizar la relación entre la actividad contemplativa del demiurgo y la actividad noética. Esta relación no está afirmada explícitamente, por tanto fue menester evaluar, a partir de una selección de pasajes del diálogo, si es posible inferirla. Para ello, he analizado el primer axioma general y el primero aplicado del proemio de *Timeo*, fundamentalmente, desde la

³²² καὶ δὴ καὶ τέλος περὶ τοῦ παντός νῦν ἤδη τὸν λόγον ἡμῖν φῶμεν ἔχειν: θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἰς οὐρανὸς ὅδε μονογενῆς ὢν.

perspectiva gnoseológica. He propuesto entender que, mientras quien opina acerca de lo generado es el hombre, aquel que aprehende lo que es siempre no solamente es el hombre, mediante la parte superior de su alma, sino también puede incluirse al demiurgo, en tanto es él quien contempla al modelo, entendiendo tal actividad como una contemplación noética.

Si esto es así, puede explicarse que el demiurgo haya generado un cosmos con inteligencia puesto que él quiere que el producto se asemeje lo máximo posible a sí mismo. En efecto, en función de considerar, como afirma Timeo, a lo bello como ordenado y a lo que tiene inteligencia como más bello que no lo tiene, puede desprenderse esta necesidad de imprimir inteligencia en el mundo y eso se logra introduciendo allí un alma. Esto no necesariamente implica, según entiendo, que si el demiurgo es inteligente necesite de un alma, sino que aquello que no es inteligente de suyo sino que lo es por ser generado por un demiurgo inteligente, sí necesita de una que funcione como vehículo de tal inteligencia.

En este sentido, puede interpretarse que el demiurgo, en tanto causa inteligente, se distingue de la inteligencia situada en la parte superior del alma del mundo y, asimismo, la introducción de una inteligencia en el mundo explica en qué sentido el demiurgo ordenó lo desordenado. Pues, ese orden es un orden noético que conduce a que el mundo se conduzca hacia lo mejor. De este modo, lo generado no sólo se asemeja al modelo, entendido solamente como las Ideas, sino que, en tanto inteligente, se asemeja también al demiurgo.

Ahora bien, he intentado mostrar que la actividad inteligente de la causa demiúrgica se encuentra caracterizada a partir de la labor racionante que éste emprende a la hora de generar. Así, el razonar puede entenderse como una actividad propia de una inteligencia, en función de que en el primer axioma general se afirma que lo que es siempre se aprehende con la *nóesis* con ayuda de la razón. Por tanto el *lógos*, entendido como razón, podría dar cuenta del carácter inteligente del demiurgo que, por una parte, imprime racionalidad en el cosmos mediante el alma del mundo y que, por otra, dota a la naturaleza humana de inteligencia por medio de la propia creación de la parte superior de su alma. De este modo, puede interpretarse que el hombre, mediante un trabajoso esfuerzo y un guía adecuado, tiene la posibilidad de asemejarse, tanto como le sea posible, a aquello que este cosmos tiene de racional.

Finalmente, cabe destacar que el texto del *Timeo* admite numerosas interpretaciones y, por tanto, aquella que establece que es posible que Platón haya concebido una causa

inteligente superior al alma del mundo, independiente de aquello que genera y formando parte del mismo ámbito del que forman parte las Ideas que contempla sin por eso identificarse con ellas, es una lectura que puede desprenderse de estos pasajes del diálogo platónico.

SEGUNDA PARTE
LA CARACTERIZACIÓN DE LA PRODUCCIÓN DE LA SEGUNDA HIPÓSTASIS
EN LAS *ENÉADAS* DE PLOTINO

CAPÍTULO 4. Plotino exégeta del *Timeo*

En el presente capítulo analizaré el modo en que Plotino interpreta el *Timeo* platónico en función de su propio método filosófico. En primer lugar, ofreceré una breve caracterización de este método con alusión a algunas cuestiones que han suscitado controversia. En segundo lugar, intentaré mostrar que el método exegético tiene estrecha relación con el modo en que Plotino concibe la capacidad del discurso a la hora de expresar lo real y, finalmente, en tercer lugar me concentraré en el modo en que Plotino emplea su método de exégesis filosófica a la hora de examinar el texto del *Timeo* en relación con el valor de su relato, por una parte, y con alcance del lenguaje, por otra.

4.1 El método de exégesis filosófica

En la Introducción he señalado que la influencia que las doctrinas platónicas han ejercido sobre el pensamiento plotiniano es indiscutible. Sin embargo, no resulta tan claro el modo en que esta influencia se produce. Así, durante el último siglo ha surgido la controversia acerca de si la filosofía de Plotino representa una innovación o una repetición respecto de la de Platón en particular o la de los pensadores platónicos que lo precedieron en general. En este sentido, si bien los especialistas suelen acordar en que la autoridad platónica nunca es dejada de lado en las *Enéadas*, hubo quienes, como Rist o más recientemente Chiaradonna, entendieron que Plotino construye un sistema novedoso y original, mientras que otros, como Merlan por ejemplo, supusieron que, en rigor, las tesis plotinianas no deben ser consideradas como novedosas. Por mi parte, considero más apropiado pensar, con Dodds, que las innovaciones de Plotino son

manifiestas y que son el resultado de “de una mente alimentada en la tradición clásica griega y determinada a preservar la integridad de la tradición contra la intrusión de los modos de pensamiento ajenos.”³²³ En este sentido, puede afirmarse que la filosofía de Plotino representa una continuación pero al mismo tiempo una reelaboración de la obra de Platón. Ciertamente, aunque Plotino se asumía como su fiel exégeta,³²⁴ sus escritos exhiben una reconsideración de las tesis de Platón, hecho comprensible si se tienen en cuenta los seis siglos que los separan. En efecto, el clima político e intelectual del siglo IV a. C. no es el mismo que el del siglo III de nuestra era y las inquietudes filosóficas se dirigirán, por tanto, a resolver problemáticas diversas. Además, cabe destacar que Plotino no se limita a comentar los textos de Platón, sino que propone una lectura crítica que, dialogando con doctrinas profesadas por otras corrientes –peripatética, estoica, escéptica–,³²⁵ da como resultado un sistema filosófico tan propio como original.

En efecto, es habitual encontrar a Plotino caracterizado como un exégeta. Esto significa que su pensamiento no tiene pretensiones de originalidad; al contrario, él desaprueba lo novedoso, caracterizando a la novedad como un invento que se aleja de la verdad.³²⁶ De hecho, en varias oportunidades, insiste en que sus dichos no son nuevos y recurre a las reflexiones de sus predecesores para construir sus propias tesis.³²⁷ Sin embargo, que sea un exégeta no significa que repita o que se limite a comentar las doctrinas de filósofos antiguos. Él entiende que no es suficiente con repetir lo que han dicho otros, sino que es necesario reconstruir las doctrinas de aquellos que, a sus ojos, se han acercado más a la verdad. Así, entre los que se encuentran más próximos a ella, Platón tiene un lugar privilegiado aunque no es el único al que Plotino dirige su mirada, puesto que también tiene en cuenta otras perspectivas y esa conjunción de doctrinas vertidas por diferentes pensadores es el objeto de su tarea exegetica.

De hecho, en el tratado VI (10) 8 queda manifiesto que Plotino se consideraba a sí mismo un exégeta de Platón, pues sostiene:

“Dice también <Platón> que hay un “padre de la causa”, llamando “causa” a la Inteligencia (ó νοῦς). Para él, pues, la Inteligencia es el demiurgo. Y de éste afirma que produce (ποιεῖν) el Alma en la

³²³ Cfr. Rist (1967: 171, 183); Chiaradonna (2009: 144); Merlan (1963: 52); Dodds (1960b: 1-7).

³²⁴ Cfr., VI, 8, 9-14.

³²⁵ Cfr., por ejemplo, Porfirio, *Vida de Plotino*, 14, 4-6; también Santa Cruz-Crespo (2007: XI).

³²⁶ Cfr., II9, 6, donde Plotino caracteriza a los gnósticos diciendo: “Porque, en general, algunas de sus doctrinas están tomadas de Platón, mientras que otras, las que inventan para establecer una filosofía propia, se encuentran fuera de la verdad.” (10-14).

³²⁷ Cfr., *Enéadas*, III7, 1, donde Plotino propone revisar las doctrinas de los filósofos antiguos acerca de la eternidad examinando quiénes son los que mejor acertaron.

cratera aquella. Y afirma que el padre de esta causa, que es la Inteligencia, es el Bien, el que está más allá de la Inteligencia y más allá del ser. Y en varios lugares dice que lo que es y la Inteligencia es la Idea. De donde resulta que Platón sabía que del Bien procede la Inteligencia y de la Inteligencia el Alma. Y estas palabras no son nuevas ni de ahora, sino antiguas, aunque no fueron dichas explícitamente. Nuestras palabras de ahora vienen de aquéllas y somos exégetas de las opiniones antiguas, atestiguadas confiablemente por los propios escritos de Platón.³²⁸ (4-14)

Ciertamente, en este tratado VI, en el que Plotino explica el modo en que la realidad deriva de lo Uno en función de su sistema de hipóstasis, se encuentran dos capítulos dedicados a examinar las doctrinas de sus predecesores con vistas a mostrar hasta qué punto se han acercado a la verdad. Así, el capítulo 8 (al que pertenece el pasaje citado recién) comienza con la explicitación de lo que Plotino entiende que afirmó Platón con el fin de marcar la continuidad doctrinal. En el resto del capítulo se menciona a Parménides quien, antes que Platón, asimiló a lo que es con la inteligencia (ὄν καὶ νοῦν) aunque cometió el error de llamar a esto uno cuando, en rigor, a los ojos de Plotino se trata ya de algo múltiple. El capítulo culmina con una interpretación del diálogo platónico *Parménides*, en el cual, siempre en la lectura plotiniana, se habla con mayor precisión (ἀκριβέστερον λέγων) pues se distingue un primer Uno de un Uno segundo en el que se encuentra una primera multiplicidad. Con todo, Plotino entiende, según afirma en la última línea del capítulo 8, que el mismo Parménides también está de acuerdo (σύμφωνος) con el sistema de las tres hipóstasis, sólo que, podría decirse, sus dichos fueron menos precisos que los de Platón. En el capítulo siguiente de VI, Plotino examina las opiniones de Anaxágoras, Heráclito y Empédocles para ocuparse, finalmente, de la doctrina aristotélica. Así, mientras que en el capítulo 8, Plotino analiza a aquellos que considera más precisos, en el 9, con una actitud crítica, atiende a quienes lo fueron menos. Es manifiesto que la precisión de los filósofos anteriores a Plotino se encuentra medida en función de su propia doctrina hipostática, sin embargo, no parece

³²⁸ Λέγει δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα αἰτίων μὲν τὸν νοῦν λέγων. δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῷ. Τοῦτον δὲ φησι τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκείνῳ. τοῦ αἰτίου δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησι τὰγαθὸν καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας. πολλαχοῦ δὲ τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν τὴν ἰδέαν λέγει. ὥς τε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τὰγαθοῦ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν. καὶ εἶναι τοὺς λόγους τοὺς δε μὴ καινοὺς μὴ δὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρησθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυροῦσι πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γραμμασιν.

tratarse de un criterio arbitrario, sino que lo que en estos capítulos se revela es el método exegético-filosófico del que Plotino se vale.

El pasaje arriba citado (VI, 8, 4-14) en el que se dice que Platón ya sabía que la realidad se estructura a la manera que Plotino postula, pone en evidencia el modo en que este último entiende el ejercicio filosófico. Ciertamente, como he señalado en la Introducción,³²⁹ es habitual encontrar en las *Enéadas* citas descontextualizadas de, por ejemplo, los diálogos platónicos y combinadas de forma tal que permiten atribuirle a Platón elementos teóricos que él mismo no habría admitido necesariamente. De hecho, en las líneas citadas del capítulo 8, resuenan la *Carta VI*, el *Fedón*, el *Timeo* y la *República*. Sin embargo, no se trata de que Plotino “utiliza” el recurso a la autoridad para validar sus propias tesis, sino que entiende que atender de modo crítico o sistemático a lo que han dicho otros permite construir un sistema que, a sus ojos, explique aquella verdad que sus predecesores han intentado alcanzar –de modo más o menos preciso–. Es evidente que, de todos aquellos que se han manifestado respecto de esta verdad, Platón ha sido el que más se ha acercado aunque se expresó de un modo enigmático y Plotino considera necesario develar los enigmas.³³⁰

En este sentido, como he adelantado en la Introducción, en función de las interpretaciones de Eon y de Charrue, el método plotiniano puede ser caracterizado como una exégesis filosófica puesto que, como advierten Santa Cruz y Crespo siguiendo a Eon, “exégesis no significa erudición. No se trata, tampoco, de reunir diversas tesis de modo más o menos ecléctico, sin argumentación ni demostración: no es cuestión, simplemente, de ‘tomar las opiniones de los antiguos’ (III7, 1, 11-12). Aunque recurrir a los antiguos confirma la importancia de una determinada cuestión a ser planteada, ninguna de sus aserciones, ni siquiera las del divino Platón, más allá de su verdad, nos dispensa de una demostración, de una argumentación que la valide, de una reflexión personal y constructiva sobre los problemas (III7, 1, 13-16)”.³³¹ En efecto, aun suponiendo la verdad de algunas afirmaciones de los escritos platónicos, la actitud de Plotino siempre es, podría decirse, dialéctica pues, continúan Santa Cruz y Crespo: “se propone desarrollar su propia doctrina como medio de solucionar aquello que considera como principales problemas y dificultades planteados por las posiciones de los predecesores. Para Plotino, plantear las dificultades de una posición es parte necesaria

³²⁹ Ver p. 7 y ss.

³³⁰ Cfr., por ejemplo, VI8, 19, 10-15: “Pero tal vez es menester pensar que la expresión “más allá de la esencia” la emplearon los filósofos de antaño enigmáticamente...”; también: IV2, 2, 48-50.

³³¹ Cfr. Santa Cruz-Crespo (2007: XIX).

de la tarea de reconstruir lo que esa posición (realmente) estaba tratando de decir.” En este sentido, Majumdar entiende que, en función de la relación hecha por Hadot entre filosofía y modo de vida, el método filosófico de Plotino es más dialéctico que histórico.³³²

Por mi parte, considero que la exégesis dialéctica de Plotino se explica en función de su propia concepción de la filosofía como búsqueda de la verdad. En efecto, como se ha señalado recién, parece ser Platón aquel que más se ha acercado a ella, sin embargo el hecho que se haya expresado en enigmas no solamente implica un desafío para Plotino, sino también una enseñanza respecto del modo de concebir esa verdad. Es cierto, como afirma Gatti, que Plotino parece haberse interesado más por los aspectos metafísicos de la obra platónica media o tardía que por los planteos aporéticos de los diálogos de juventud. De hecho, es mucho más habitual encontrar citas o referencias a los diálogos medios o tardíos que a los tempranos. Esto da cuenta, según la autora, de que Plotino no estaba interesado en los planteos aporéticos sino que, más bien, lo que buscaba en la filosofía de Platón eran soluciones.³³³ Sin embargo, el carácter enigmático que Plotino le atribuye, por ejemplo, a la fórmula “más allá de la esencia” de Platón (VI 8 19, 10-15) llama a pensar que fue bien consciente del carácter “aporético” de los escritos platónicos, independientemente de que la noción a examinar se encuentre en un período u otro de composición del diálogo en cuestión, según la clasificación moderna – y ajena a Plotino– de la obra platónica.

Si bien es cierto que el carácter enigmático que Plotino le atribuye a la reflexión platónica no surge de una comprensión de las reflexiones aporéticas de la obra temprana de Platón, es posible sostener que la actitud de Plotino frente a Platón no parece ser la de un intérprete que repite una doctrina acabada, sino que más bien parece mostrar una lectura abierta, problemática, es decir, una lectura “aporética”³³⁴ de los enigmas platónicos que, a partir de argumentaciones razonadas, desarrolla un cuerpo filosófico tal que parece desprenderse de ellos al tiempo que construye una doctrina propia y original.

³³² Cfr. Majumdar (2007: 16).

³³³ Cfr. Gatti (1999: 27).

³³⁴ Al respecto, Dillon explica: “The Plotinus that I wish to present in this essay is neither the faithful Platonist that he saw himself as being, nor yet the systematic philosopher that he has been presented as being by most modern authorities on him; I want to argue for a less familiar view of him (though one that is becoming more clearly recognized by the present generation of scholars), namely that of a thinker with an open-ended, 'aporetic' approach to philosophy, a mystic who is also a rationalist, for whom the intelligible world is more real than the physical, but who is confident that its contours and functions can be established by reasoned argument.” Cfr. Dillon (1992: 189).

Ahora bien, el criterio de interpretación de los enigmas debe ser entendido en función de algún criterio de verdad. Ciertamente, aquel criterio es, según pienso, la interpretación que Plotino ofrece simultáneamente de la realidad, por un lado y de la filosofía platónica, por otro, puesto que a partir de la combinación de frases o palabras de diversas obras de Platón, Plotino cree encontrar una doctrina que entiende y explica el mundo y que, a su vez, es pasible de ser entendida y explicada. La tarea filosófica consiste, pues, en detectar en los diferentes escritos de sus predecesores (fundamentalmente de Platón, aunque sin perder de vista los de otros pensadores anteriores) aquellos indicios que pueden ser considerados verdaderos. Sin embargo, la tarea no culmina ahí. Aquello que se toma como verdadero debe ser examinado y argumentado, sea que se trate de una formulación de Aristóteles, de Heráclito o de Platón.

Es en este punto en donde parece inadecuada tanto la caracterización de la filosofía de Plotino en términos de repetición de doctrinas antiguas como la que supone una originalidad radical, puesto que si bien parte de exposiciones precedentes, las somete a crítica y a discusión con el fin de refutarlas en algunos casos o de clarificarlas, en otros. Así, parece lícito afirmar que, en rigor, no hay exclusivamente ni repetición absoluta ni innovación total, sino que de lo que se trata es de un diálogo filosófico en función de la tarea exegética.

Ahora bien, la “exégesis dialéctica o filosófica” de Plotino continúa una metodología que venía siendo utilizada por los filósofos del llamado platonismo medio, aquella corriente de pensamiento conformada por pensadores que, según afirma Martino, entienden que Platón es un filósofo dogmático y enigmático a la vez y que debe ser explicado a partir de una lectura exegética.³³⁵ Su método consistía en agrupar diferentes frases o nociones o palabras aisladas que aparecen en distintos diálogos platónicos con el fin de ofrecer una explicación coherente y adecuada de lo que, consideran, es la doctrina de Platón. Sin embargo, estos pensadores compilaban lo que entendían relevante para reconstruir esa “doctrina platónica” sin ofrecer una argumentación o una justificación crítica de las tesis. Plotino recoge esta tradición exegética y la modifica en pos de convertirla en un método filosófico. Pues, siguiendo el análisis de Eon respecto de que la opinión de Plotino “implica una suerte de círculo de validación”,³³⁶ podría sostenerse que a partir del modo en el que él mismo concibe la

³³⁵ Cfr Martino (2014: 2)

³³⁶ Cfr. Eon (1970: 263).

verdad por un lado, y la expresión de esa verdad por parte de Platón, por otro, Plotino reúne y ordena, como puede verse en el pasaje citado de VI 8, frases aisladas y construye, así, lo que entiende que es verdadero, pero esa verdad es el resultado no solamente de tal orden y reunión sino que esa tarea se combina con la argumentación razonada que constituye su propio método exegético.³³⁷

Por otra parte, además de establecer una modificación de la exégesis habitual de los pensadores inmediatamente anteriores, Plotino –en función de su propia concepción del método y de la verdad– no parece concebir a Platón como un filósofo dogmático. Es decir, como he adelantado, su propio método exhibe una búsqueda filosófica de la verdad análoga a la que realizara Platón mismo. ¿Es Platón portavoz de la verdad? Entiendo que Plotino contestaría que no. Platón se encuentra más cercano que otros a aquella verdad, pero no ha alcanzado a agotarla ni, mucho menos, transmitirla de manera acabada. Esto se debe, creo, no a una deficiencia intelectual, sino a la propia plenitud inagotable de esa verdad.

4.2 Discurso y realidad

Plotino es muy consciente de las dificultades a las que se enfrenta aquel que intente poner en palabras determinadas manifestaciones de la realidad. En efecto, bien reconocido³³⁸ es el uso de las imágenes y metáforas (como la de la luz o la del centro del círculo) por parte de Plotino para referirse a las realidades suprasensibles y muy frecuentemente él propone referirse a lo Uno a partir de lo que no es (la llamada “vía negativa”), a partir de lo que de él deriva (“vía regresiva”), o bien a partir de características que, en rigor, le corresponden a entidades inferiores a él anteponiendo un “como si” (*hoîon*) a cada predicado inapropiado para lo Uno. Así, en el tratado VI 8 (39), por ejemplo, Plotino examina la cuestión de la voluntad y de la libertad de lo Uno. En un tono polémico, enfrentándose a aquellos que niegan libertad al Principio,³³⁹ Plotino argumenta a favor de atribuirle libertad y voluntad, y debe sortear el dilema

³³⁷ Es en este sentido que entiendo que la explicación de Eon se mantiene vigente desde el momento en que este autor encuentra, como he señalado en la Introducción (pp. 8-9), un fundamento del método plotiniano en el interior de su propio sistema metafísico.

³³⁸ Cfr., por ejemplo, Ferwerda (1965: 1-7).

³³⁹ Sobre a quiénes se dirige Plotino en tono polémico, no hay acuerdo entre los especialistas, pues es difícil identificar a quién se refiere Plotino. Cfr. Leroux (1990: 112-123).

según el cual si lo Uno no tiene causa, es por azar y si es por azar, no es dueño de sí; si no es dueño de sí, no es libre.³⁴⁰

En los capítulos de este tratado que van del 7 al 21, se encuentran los argumentos que explican por qué y en qué medida es admisible (y necesario) atribuirle libertad y voluntad al primer principio. Ahora bien, estos predicados no deben ser tomados de modo literal como atributos de lo Uno, sino que por el propio carácter del principio, Plotino se encuentra en la necesidad de ofrecer reiteradas aclaraciones respecto del modo en que se deben entender estas características de lo Uno. Así, en el capítulo 8, advierte: “Si a él transferimos <propiedades> inferiores que pertenecen a realidades inferiores, por incapacidad de alcanzar lo que es adecuado decir sobre él, diríamos sobre él tales cosas. De hecho, no podríamos hallar nada que atribuirle, ni nada que decir sobre él con pleno derecho, pues todo lo que es bello y venerable le es posterior.”³⁴¹(3-8). En rigor, todo este capítulo 8 está consagrado a advertir lo inapropiado que resulta atribuir cualquier tipo de predicado (incluso el de “ser”) al principio Uno. Todo le es posterior, todo deviene de él y él no es nada de aquello de lo que de él procede.

Más aún, tampoco es apropiado hablar de que todo le es posterior en el sentido de una sucesión a partir de él, puesto que lo que le sucede ya tiene lugar en la multiplicidad. Dice Plotino: “nada le sucede (συνέβη³⁴²), tampoco se debe decir, pues, que algo le haya sucedido, no en sí mismo ni en relación con otra cosa, porque el suceder se da en lo múltiple, cuando hay una cosa a la que algo le sucede.”³⁴³ (21-24). Es decir, lo Uno no es un “algo” anterior a otro “algo”. Lo Uno no solamente escapa a la posibilidad de ser explicado mediante un discurso sino que tampoco es adecuado entenderlo en el marco de una cadena causal sucesiva puesto que él permanece sí mismo

³⁴⁰ Cfr. *Enéada* VI8, 7, 11-15. Ofrezco en estas pocas líneas una síntesis del problema que Plotino plantea en este tratado sin la intención de abordar la cuestión específica sino que aquello en lo que me concentro, en tanto pertinente para el presente capítulo, es en el problema de la inefabilidad del principio.

³⁴¹ πρὸς αὐτὸ τὰ ἐλάττω ἀπὸ ἐλαττόνων μεταφέροντες ἀδυναμία τοῦ τυχεῖν τῶν ἅ προσήκει λέγειν περὶ αὐτοῦ, ταῦτα ἂν περὶ αὐτοῦ εἶπομεν. καὶ τοι οὐδὲν ἂν εὔρομεν εἰπεῖν οὐχ ὅτι κατ’ αὐτοῦ, ἀλλ’ οὐδὲ περὶ αὐτοῦ κυρίως· πάντα γὰρ ἐκείνου καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ σεμνὰ ὕστερα.

³⁴² Sigo la elección de traducción del término griego συμβαίνω como “suceder” de Santa Cruz-Crespo, puesto que –entiendo– ilustra de un modo apropiado el contraste entre lo que es primero y sin sucesión y lo que es posterior ontológicamente. Cabe aclarar que la elección de Igal y Lavaud (“resultó accidentalmente” y “arribé par accident”, respectivamente) contribuye a marcar la distinción entre aquello causado por lo Uno y el carácter no azaroso del Principio. Con todo, entiendo que en este pasaje se apunta, más bien, a señalar la limitación de los predicados de lo Uno en tanto se trata de un principio ajeno a la sucesión tanto temporal cuanto ontológica.

³⁴³ οὕτως οὖν συνέβη; ἢ οὐδὲ τὸ “συνέβη” ἀκτέον· οὐ τε γὰρ αὐ τῶ οὐ τε πρὸς ἄλλο· ἐν γὰρ πολλοῖς τὸ “συνέβη”, ὅταν τὰ μὲν ἦ, τὸδὲ ἐπὶ τοῖς συμβῆ.

(como Uno, como potencia de todas las cosas, como indeterminación más allá del ser) en lo eterno. Ahora bien, ese carácter de eterno (carácter, a su vez, inapropiado) le cabe también a las dos hipóstasis generadas, por lo que también debe hacerse un esfuerzo para caracterizar el ámbito de lo eterno en su conjunto a sabiendas de que el modo discursivo de expresión será, en todos los casos, inapropiado.

Fue este explícito reconocimiento de Plotino a propósito de la imprecisión irremediable del discurso para hablar de lo eterno lo que me permitió decir, al final de la sección anterior, que el abanico conceptual que Plotino “recibe” de Platón no solamente se circunscribe a aquellos argumentos, podría decirse, de estricto corte filosófico, que Platón expuso en sus diálogos. Tanto o más que Plotino, Platón se vale de mitos, imágenes y alegorías para caracterizar cuestiones filosóficas que, podría decirse que, en algunos casos, escapan a la capacidad del discurso considerado “lógico” o “argumentativo”. No solamente es el caso de los mitos del *Fedro* o de la *República*,³⁴⁴ sino que, tal como se vio en el primer capítulo de esta tesis, en el propio *Timeo*, Platón se vale de diferentes recursos narrativos en el marco del discurso *eikós* del relato de Timeo para ilustrar la generación del cosmos. En el caso de la llamada prosopopeya, analizada en el primer capítulo, podía verse el modo en que se explica mediante un discurso sucesivo aquello que escapa a tal sucesión, sin por eso encontrarse ajena a la reflexión filosófica.³⁴⁵ De hecho, para Plotino los mitos de los que su maestro se vale deben ser interpretados en función, justamente, de una doctrina filosófica. Es el caso, según entiendo, de la interpretación plotiniana de la noción platónica de Eros. Tal interpretación resulta sumamente ilustrativa y clarificadora a la hora de acercarse al modo en que la expresión de las doctrinas del *Timeo* es interpretada en las *Enéadas*.

En efecto, en el segundo capítulo de III5 (50), un tratado tardío, Plotino se concentra en el Amor entendido como un dios al que Platón hace referencia en el *Fedro*, donde el filósofo afirma que Eros es hijo de Afrodita y “guardián de bellos mancebos” (2, 6 - *Fedro* 265c 2-3). El neoplatónico comienza así a caracterizar al Amor como nacido de la diosa pero teniendo en cuenta no solamente aquel pasaje del *Fedro* sino también aludiendo a la distinción entre dos Afroditas que se lee en el *Banquete* en boca de Pausanias. Así, la Afrodita descendiente de Urano, será –en el sistema metafísico en el que Plotino intenta insertarla– análoga a la tercera hipóstasis y, por tanto, su padre será

³⁴⁴ A propósito de la naturaleza y función de los mitos de Platón, cfr. Schul (1947); Brisson (2005); Pradeau (2004); Ferrari (2006: 11-64); Collobert- Destrée-González (2012).

³⁴⁵ Ver p. 52 y ss.

Cronos quien simboliza a la Inteligencia; mientras que Urano quedará asociado con lo Uno. Ya se empieza a vislumbrar un leve desplazamiento en los términos a comparar, desplazamiento que se reiterará a lo largo del tratado y que, en este caso, encuentra explicación en el hecho de que en tanto nacida de Cronos, Afrodita pertenece a la casta de Urano. En otros términos, en tanto nacida de la segunda hipóstasis, el Alma no es diferente de lo Uno.

Nacida de la Inteligencia y sin madre, entonces, será una sustancia separada ($\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\eta\nu\ \omicron\upsilon\sigma\alpha\nu$) y una realidad ($\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$) (2, 23) que no se ocupará de las relaciones entre los individuos sino que se mantendrá siempre trascendente sin estar jamás en contacto con la materia. De ella nacerá el Amor, que es también una sustancia y una realidad (3, 1) aunque inferior a la sustancia que lo engendró.³⁴⁶ El modo en que aparece explicada la generación del Amor por el Alma –y la generación del Alma misma por la segunda hipóstasis– es coherente con el modo en que Plotino desarrolla habitualmente la generación en el ámbito inteligible. En efecto, en su intento de volverse hacia su padre, Cronos, Afrodita se enamora de él. Es en ese enamoramiento, justamente, cuando nace el Amor que, a su vez, ayuda a su madre a dirigir su mirada hacia la Inteligencia del mismo modo, compara Plotino, en que el ojo actúa como intermediario entre el amante y el amado. De manera que Eros será un intermediario que le ofrece a Afrodita la posibilidad de dirigirse hacia lo bello. Tanto él como la diosa que lo engendró permanecerán trascendentes en lo inteligible sin mezclarse con la materia ni ocuparse de los matrimonios de aquí abajo.

Plotino se concentra, a continuación, en el alma del mundo (3, 30 y ss.) y a ella le hará corresponder la otra Afrodita a la que Pausanias se refería en su relato. Ciertamente, nacida de Zeus y Dione, cuando el Alma del mundo vino a la existencia, junto con ella nació el Amor que la acompaña y la asiste en su visión de las realidades inteligibles (es decir, los *lógoi* que ella es capaz de entender). Puesto que esta Alma está en un cuerpo, el Eros que le corresponde ya no será amor puro –amor por la belleza y el bien (como lo era el Amor hijo de la Afrodita Urania)– sino que este segundo amor es mixto, es amor de lo bello pero al mismo tiempo deseo de fecundidad y es a la vez dios y *daímon*.³⁴⁷ Él, dice Plotino, estimula las almas de los jóvenes y obliga al alma con la que está coordinado a orientarse hacia lo alto y a recordar lo inteligible.

³⁴⁶ Como afirma Hadot (1997: 24-25), el término *hypóstasis* aplicado al amor no lo designa necesariamente como un cuarto nivel en la escala de las realidades metafísicas.

³⁴⁷ Cfr. Hadot (1997: 20).

Hasta aquí, a partir de la caracterización platónica de Eros como un dios, Plotino ha ofrecido una exégesis de los relatos míticos que enuncian el nacimiento de Afrodita y con ella el de Eros. Resta aún explicar aquel amor que mueve a cada alma en tanto individual. Sin embargo, otra manera de entender esta misma cuestión se expresaría afirmando: resta aún explicar aquel Eros que, Platón afirma, nació de Poros y Penía en la fiesta por el nacimiento de Afrodita. Este tramo del tratado (a partir del capítulo 5), en efecto, está consagrado al Amor como hijo de estos dos dioses y se presenta como un comentario al *Banquete*, es decir como un análisis de la naturaleza del *daímon* que es el Amor y de los *daímones* en general.

Así pues, según en el discurso de Diotima, Eros es un *daímon* (no un dios) que nació antes que el mundo sensible, cuando Penía (pobreza) se posó sobre un Poros (recurso) ebrio de néctar. La exégesis de Plotino le permite asociar la figura de Penía con la privación, con la materialidad, con aquello que recibe, en este caso, los *lógoi*—puesto que Poros aparece asociado alegóricamente con lo inteligible, ya que Plotino afirma que es una razón universal (8, 3-4: *lógoistónpánton*), inherente al alma no al intelecto. Es decir, el *daímon* Eros implica ya lo material, aunque sea previo al mundo sensible, porque su naturaleza combina las formas inteligibles con la indeterminación, con el anhelo indeterminado e irracional y, por tanto, se trata de un Eros imperfecto y deficiente tal como Platón lo describe en el *Banquete*.

Este Eros simboliza, en el alma del mundo y en las almas que están relacionadas con los cuerpos, una cierta privación en comparación con el bien. Plotino afirma que el amor que sienten los hombres buenos es el amor al Bien real y, en ese caso, su alma está acompañada por el *daímon* Eros que la orienta hacia arriba actuando según su propia naturaleza. Estos amores (*daímones*) que son conforme a la naturaleza del alma, aunque inferiores al Amor en tanto dios, son también realidades sustanciales, mientras que los amores del individuo que se desvía y que no actúa conforme a su propia naturaleza no son más que simples estados del alma (7, 40-58).

En el anteúltimo capítulo de este tratado, Plotino añade otra variante mítica a su explicación de la organización de lo real. Tal como los teólogos atestiguan, Afrodita también puede ser asociada con Hera, en tanto se enamora de Zeus. Pues no sólo los teólogos, sino también Platón en el *Filebo*, afirma Plotino, han encontrado en la figura de Zeus la causa y principio regio por lo que, según el neoplatónico, debe ser identificado con la Inteligencia (8, 10-15). Precisamente, aunque esta versión no concuerde con la caracterización mítica que Plotino expuso anteriormente —según la

cual la Afrodita Urania se enamora de su padre Cronos y en ese mismo movimiento engendra al Amor— es posible encontrar, sin embargo, una continuidad en relación con el orden metafísico que Plotino propone. En lugar de una Afrodita que se enamora de Cronos, nos encontramos con una Afrodita, identificada con Hera, que se enamora de Zeus, sin que por ello la relación Alma-Amor-Inteligencia (tercera hipóstasis- amor-segunda hipóstasis) quede comprometida.

Como se ve, que Platón haya ofrecido distintas formas del mito no parece representar un problema. De hecho, Plotino incorpora estos relatos, aparentemente discordantes, y asocia cada uno de ellos con los diferentes modos de representar los distintos grados de la realidad. Fiel a su método de exégesis filosófica, Plotino combina diferentes formulaciones respecto de, en este caso, el amor, que aparecen en el *Fedro*, en el *Banquete* —aun con sus variantes según el discurso de Pausanias y el de Diotima— y en el *Filebo*, y encuentra que las aparentes discordancias no son tales sino que todas esas formulaciones se encuentran ligadas en función de un hilo filosófico común. En este sentido, el análisis plotiniano no solamente apunta a develar que su sistema metafísico ya había sido planteado por Platón, como si se tratara de un simple recurso a la autoridad, sino también, y fundamentalmente, parece que Plotino encuentra en su propio sistema un modo coherente y eficaz que ayuda a develar los enigmas que Platón formuló al respecto.³⁴⁸ De este modo, se entiende aquel círculo de validación al que alude Eon,³⁴⁹ pues la metafísica plotiniana no es solamente un “a partir” de la filosofía de Platón sino que, según él mismo entiende, es capaz de esclarecerla.

El tratado III5, además, contiene un plus de interés para el análisis del tipo de discurso que Plotino concibe necesario utilizar para explicar entidades (o supra entidades) trascendentes. Pues, a la compleja cuestión de la elucidación de la exégesis plotiniana de Platón, se le añade —en este caso— que el texto que Plotino interpreta y reelabora no es, como he adelantado, de corte filosófico, si por filosófico se entiende un discurso argumentativo aun inmerso en el contexto de un diálogo platónico, sino que se trata de una interpretación de relatos míticos. De modo que la cadena exegética se multiplica.³⁵⁰ Por fortuna en el último capítulo de este tratado, Plotino transmite su propia concepción del mito y esclarece así el modo en que él considera debe ser

³⁴⁸ Cabe destacar que Plotino interpreta los discursos de Pausanias o de Sócrates-Diotima del *Banquete* platónico, por ejemplo, como una metáfora de la realidad en su conjunto cuando, en rigor, aquel diálogo no exhibe la intención de reflexionar acerca de la realidad necesariamente.

³⁴⁹ Ver p. 8, más arriba.

³⁵⁰ Hadot afirma que el quinto tratado de la tercera *Enéada* es un ejercicio de exégesis alegórica. Cfr. Hadot (1997: 22).

interpretado: “los mitos, si han de ser mitos, tienen que descomponer en tiempos parciales las cosas de que hablan y separar unas de otras muchas facetas de los seres que, aunque están juntas, están distanciadas en rango o en potencia –pues incluso las exposiciones razonadas introducen generaciones de cosas ingeneradas y también ellas separan cosas que están juntas–, y, tras instruir como pueden, permiten ya al buen entendedor hacer la recomposición.” (9, 24-30).

Brisson ha definido al mito dentro del discurso filosófico (e incluso en contraposición al discurso argumentativo) como inverificable puesto que: “Verdad y error ya no radican en la adecuación de un discurso con el referente al que se supone remite, sino en la concordancia de un discurso, en este caso el mito, con otro discurso, erigido en rango de norma.”³⁵¹ Más adelante a propósito de la caracterización que Platón ofrece en el libro II de la *República*, Brisson agrega: “la verdad o falsedad de un mito depende entonces de su conformidad con el discurso del filósofo sobre las formas inteligibles de las que participan las entidades individuales que son los sujetos de ese mito.”³⁵²

El caso de Plotino resulta de sumo interés puesto que, como se desprende de su propia concepción de mito, entiende que la descomposición temporal y la separación de elementos que en sí se encuentran unidos no es propiedad exclusiva del relato mítico. El discurso filosófico comparte esta nota con él puesto que la palabra requiere de una temporalidad aun cuando se refiera a lo intemporal. En ambos casos, dependerá del buen entendedor la comprensión más o menos acertada del referente del discurso. De este modo, la interpretación plotiniana de los mitos relatados por los personajes de Platón muestra el modo en que el neoplatónico intenta reconocer, en términos de Hadot, “un pequeño número de realidades metafísicas detrás de la profusión de imágenes acumuladas en los mitos del *Banquete*”.³⁵³ Es decir, el valor de verdad de esos mitos, en el contexto de la exégesis plotiniana, dependería de la concordancia con el referente que se le asigne y, en este caso, aquello que constituye el referente de los mitos del *Banquete* y del *Fedro* no es otra cosa que la estructura gradual de la realidad que Plotino propone.

De este modo, puede advertirse cómo tanto Plotino como Platón recurren a diversos registros del lenguaje para caracterizar determinadas nociones filosóficas. A las

³⁵¹ Cfr. Brisson (2005: 147).

³⁵² Cfr. Brisson (2005: 148).

³⁵³ Cfr. Hadot (1997: 22).

recurrentes metáforas, imágenes, comparaciones que ambos pensadores utilizan, se añaden los mitos que, como se vio, cumplen una función no solamente ilustrativa sino también explicativa. En este sentido, puede afirmarse que la recurrencia a mitos por parte de Platón es interpretada por Plotino como una manera de explicar algunas notas de la realidad que escapan a la eficacia del discurso argumentativo, tradicionalmente identificado con el filosófico. Asimismo, tal recurrencia parece haber sido heredada por Plotino como estrategia discursiva para caracterizar a aquellas dimensiones de la realidad que, en función de su propia concepción de la restricción del lenguaje, deben abordarse con la plena conciencia de la imposibilidad de ser explicadas satisfactoriamente.³⁵⁴ Por tanto, no solamente Plotino interpreta los mitos de Platón en función de su propio sistema metafísico, sino también los recupera como un dispositivo equivalente al discurso argumentativo en tanto ambos tienen la misma validez y eficacia. Precisamente, el mito no es más enigmático que el argumento, ambos “padecen” la misma deficiencia en relación no solamente con lo Uno que, para Plotino, es inefable, sino también en relación con la segunda y tercera hipóstasis o con cualquiera de las entidades eternas e inteligibles que no pueden ser plenamente caracterizadas por un discurso, sea mítico o “argumentativo”, ligado a una sucesión temporal.

4.3 Verdad y precisión

Como se desprende de las secciones anteriores, podría establecerse en qué sentido Plotino entiende que se encuentra cercano a Platón en función del modo en que concibe la restricción del lenguaje. Sin embargo, la noción de insuficiencia no es la única característica del lenguaje que Plotino supone que “recibe” de Platón. En efecto, tal como ocurre en el *Timeo*, donde luego de afirmar que descubrir al hacedor y padre es difícil y transmitirlo a todos es imposible (28c3-5), Platón expone un extenso monólogo describiendo no solamente el producto de la obra demiúrgica sino también la actividad causal misma; Plotino, luego de advertir en VI8, 8 acerca de la incapacidad del discurso para caracterizar a lo Uno, dedica el resto del tratado a explicar en qué medida, cómo y por qué es adecuado atribuir libertad y voluntad al principio. Esas advertencias, empero, no deben ser entendidas como incongruencias sino como puntos de partida

³⁵⁴ Ciertamente, no solamente lo Uno no puede expresarse sino tampoco la segunda hipóstasis. Cfr. VI9 (9), 3, 1-3.

epistemológicos: teniendo en cuenta que el lenguaje es limitado, es posible recurrir a él tanto en su carácter tanto mítico cuanto argumentativo. Así, en el tratado III5, analizado antes, se entiende que tal recurrencia juega un rol fundamental para asentar la propia doctrina hipostática.

De este modo, en su afán por no renunciar a explicar o a transmitir, de algún modo, cómo es la realidad, Plotino se vale de la noción de precisión. Cabe destacar que en pleno uso de su método exegetico, a la hora de evaluar las opiniones de los filósofos anteriores, Plotino rescata a Platón (en aquellos pasajes de V 1, 8, aludidos al comienzo de este capítulo) como aquel que, en su diálogo *Parménides*, habla con mayor precisión (*ἀκριβέστερον λέγων*) mientras que el propio Parménides, lo hizo con menos. Resulta sugerente que los dichos platónicos no son caracterizados como verdaderos y esto podría explicarse en función de que la verdad, en el sistema hipostático de Plotino, se encuentra en el nivel de la segunda hipóstasis, pues el verdadero conocimiento se da en el autoconocimiento de la Inteligencia.³⁵⁵ Si el discurso se encuentra más asociado con el nivel dianoético, aun en el plano del Alma hipóstasis, el tipo de autoconocimiento será de segundo grado y el carácter de verdadero no es pleno como en el nivel superior. Sin embargo, en función del propio camino dialéctico del alma individual, habrá quienes puedan alcanzar algún grado de verdad³⁵⁶ y serán capaces de transmitirla mediante discursos, si no verdaderos, cercanos a la verdad, y la cercanía a la verdad se entiende en términos de precisión.

Ahora bien, es cierto que se debe recurrir a los discursos más precisos y examinar críticamente los imprecisos. Sin embargo, la recurrencia a los primeros debe estar acompañada, a su vez, de un examen crítico puesto que para alcanzar un grado más elevado de verdad el alma debe emprender el camino de unión ascendente hacia el autoconocimiento pleno y verdadero que se da en el nivel de la inteligencia.³⁵⁷ En suma, no se trata de emprender un análisis crítico de las doctrinas precisas de los predecesores para evaluar meramente sus resultados o consecuencias, sino que de lo que se trata es de, a través de aquellas doctrinas precisas, elevar la propia alma hacia la verdad.³⁵⁸ Esa experiencia de unión entre el alma y la verdad, es relatada por Plotino, por ejemplo, en el primer capítulo del tratado IV8 (6), en donde, para explicar el modo en que el alma

³⁵⁵ Cfr., por ejemplo, V8 (31) 4, 1-11; VI5 (23) 7, 4-6.

³⁵⁶ Cfr. I4 (46) 4, 6-11.

³⁵⁷ Como se ve, Plotino parte de un análisis de las facultades humanas y luego traslada sus caracteres y funciones al plano hipostático.

³⁵⁸ Cfr. Santa Cruz (2000a: 11).

desciende al cuerpo, comienza por describir, en primera persona, su propia unificación con lo divino.³⁵⁹ Porfirio, por su parte, señala que durante los cinco años que permaneció al lado de su maestro, Plotino experimentó cuatro veces esa unión que aparece caracterizada como una “actividad inefable” (ἐνεργεῖα ἀόρατος).³⁶⁰ En el tratado VI9 que, se supone, es de composición cercana a IV8, Plotino afirma que: “Debemos remontarnos al principio que se encuentra en nosotros mismos y de múltiples devenir uno, para alcanzar la contemplación (θεατήν) del principio y de lo Uno. Hay que devenir Inteligencia, confiar la propia alma a la Inteligencia e instalarse en ella para que acoja en plena vigilia aquello que la Inteligencia ve”³⁶¹ (VI9 (9), 3, 20-24). La verdad, por tanto, no se constata “viendo” cómo es el mundo de aquí ni en qué consisten sus causas sin más, sino que se alcanza mediante el pleno autoconocimiento del alma que se da, en rigor, cuando deviene Inteligencia siendo así capaz de ver lo que la Inteligencia “ve”.³⁶² Por todos estos motivos, la reflexión personal y el examen crítico³⁶³ resultan actividades clave en el método plotiniano de exégesis filosófica, puesto que se constituyen como vehículos que conducen al autoconocimiento.

Un ejemplo de ello es la presentación que Plotino ofrece, en el primer capítulo de su tratado III7 (45) *Acerca de la eternidad y el tiempo*. Allí, explica que respecto de estas dos nociones hablamos creyendo tener en nuestra propia alma una experiencia clara.

³⁵⁹ Tanto sobre este capítulo en particular, como sobre la descripción plotiniana de la experiencia mística en general, mucho se ha debatido. Entre otros, un eje de debate es el de si el alma es capaz de unificarse con lo Uno o si permanece en el nivel de la Inteligencia. Esta cuestión, vinculada con la relación de la segunda hipóstasis con la primera, excede los límites de la presente tesis. Aquí, basta con afirmar la efectiva capacidad del alma de encontrarse con la verdad, al menos, en donde ella reside, es decir, en la segunda hipóstasis. Para un análisis de estas cuestiones, ver el valioso trabajo de Hadot (1985: 3-27) y también O’Meara (1974: 238-244). Entre aquellos que entienden que la experiencia mística del alma culmina en su identificación con la Inteligencia sin disolverse con lo Uno, ver las interpretaciones, diferentes entre sí, de Meijer (1992: 317-318); Gerson (1994: 223, 293); Santa Cruz (2007: LXXX-LXXXIII) y Brisson (2007: 464); mientras que Chiaradonna (2009: 172-175) supone que se trata de una unificación plena. En este sentido, García Bazán explica que el alma en el ascenso “no va hacia lo otro, sino hacia sí misma y así no siendo en otro, no es nada otro, sino en sí misma; pero la expresión ‘en sí sola’, ‘y no en el ser’ equivale a ‘en Él’, porque también el que contempla se torna no ser sino ‘más allá del ser’ al unirse íntimamente con Él. Cfr. García Bazán (2011: 179).

³⁶⁰ Porfirio, *VP*, 23 7-18.

³⁶¹ ἐπί τε τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἀναβεβηκέναι καὶ ἐν ἐκ πολλῶν γενέσθαι ἀρχῆς καὶ ἐνὸς θεατῆν ἐσόμενον. νοῦν τοῖ νυν χρῆ γενόμενον καὶ τὴν αὐτοῦ νῶ πιστεύσαντα καὶ ὑφιδρῶσαντα, ἴν’ ἂ ὄρα ἐκεῖνος ἐγρηγορῶν δέχοιτο...

³⁶² Si lo que la Inteligencia ve es lo Uno o a ella misma, no hay acuerdo entre los especialistas. Cfr. n. 33, más arriba. Con todo, no es objeto de este capítulo analizar la relación entre aquellas hipóstasis.

³⁶³ En su tratado I3 (20), Plotino explica de qué modo es posible ascender hacia el conocimiento verdadero y ofrece, en el capítulo 4, una concisa explicación acerca de en qué consiste la dialéctica en función de su interpretación de diversos diálogos platónicos. No me ocuparé aquí de esta cuestión sino solamente en relación con el método que Plotino exhibe en su propia construcción filosófica en las *Enéadas*. Para un análisis de la dialéctica en Plotino, ver Santa Cruz (2005: 125-150).

Pero si intentamos conocerlas realmente nos encontramos en aporía y recurrimos entonces a las afirmaciones de los antiguos. Inmediatamente, Plotino aclara que “Debemos, pues, considerar (νομίζει) que algunos de los antiguos y bienaventurados filósofos han descubierto la verdad; pero conviene examinar quiénes la alcanzaron en mayor grado y de qué modo podríamos también nosotros llegar a una comprensión (σύνεσις) sobre tales cuestiones” (13-16).³⁶⁴ De este pasaje resulta interesante que si bien es posible que alguien haya alcanzado esa verdad, como he señalado, el modo de transmitirla debe ser examinado para que, quien lo examina, esté en condiciones de emprender su propio camino.

Es manifiesto, como he adelantado, que esa verdad no se halla sino en el nivel de la Inteligencia. En efecto, en este mismo tratado pero en el capítulo 4, a propósito de postular la eternidad no como un atributo extrínseco del ser sino como identificada con él, Plotino explica que, tanto como la belleza y la verdad, la eternidad es propia de la segunda hipóstasis.³⁶⁵ Asimismo, en el segundo capítulo de V5 (32), se encuentra desarrollada la noción de verdad como intrínseca a la segunda hipóstasis ya que la Inteligencia coincide con los inteligibles, y esa coincidencia implica que la verdad no se da en relación con otra cosa sino que se trata de una relación entre dos partes (sujeto inteligente-objeto inteligido) que son una. Así, la verdad es en la Inteligencia sin salir de ella puesto que no apunta a nada que esté por fuera de ella. Ahora bien, que ella sea la verdad conlleva que, afirma Plotino, no necesita ni demostración ni prueba. En ese estadio, que se alcanza a partir del camino reflexivo, el contacto con la verdad es inmediato pero, para descubrir ese contacto, es necesario emprender el camino filosófico entendido en términos de exégesis.

A mi juicio, el supuesto de que el método exegético se erige como el camino filosófico que conduce a la verdad, se encuentra presente en el primer capítulo de III7. En efecto, como afirma Lassègue, hay allí una proporción entre pensamiento espontáneo y eternidad, por una parte, y discurso y tiempo, por otra. Y esta proporción se encuentra explicada en términos de la relación modelo-copia. Esta relación, por tanto, le sirve a Plotino como dispositivo metodológico para organizar la exposición respecto del tiempo y la eternidad en su tratado III7. Así, si la relación entre ambas nociones es

³⁶⁴ εὐρηκέναι μὲν οὖν τινὰς τῶν ἀρχαίων καὶ μακαρίων φιλοσόφων τὸ ἀληθὲς δεῖ νομίζει τίνες δ' οἱ τυχόντες μάλιστα, καὶ πῶς ἄνκαὶ ἡμῖν σύνεσις περὶ τοῦ τῶν γένοιτο, ἐπισκέψασθαι προσήκει.

³⁶⁵ Cfr. III7, 4, 1-15.

la de modelo-copia, será adecuado comenzar con el análisis del modelo –la eternidad– para luego examinar la copia–el tiempo.³⁶⁶ Este supuesto metafísico, como se ve, se vincula, en una relación que parece de autoimplicancia, tanto con el modo de “aprehender” lo real (que combina reflexión personal y examen crítico de doctrinas antiguas) cuanto con el modo en que tales doctrinas “aprehendidas” pueden ser transmitidas y estas tres aristas (contenido-aprehensión del contenido-transmisión del contenido), a su vez, parecen constituir el método exegético dialéctico-filosófico.

Además, estas tres aristas parecen determinar una especie de gradación desde la verdad hacia la precisión: el contenido metafísico, en tanto tal, es verdadero; el aprendizaje ya requiere de algún tipo de ejercicio que debe transitar una instancia de precisión antes de aprehenderla verdad; y la transmisión de aquel contenido aprehendido sólo parece poder llevarse a cabo intentando ser lo más cercano posible a la verdad, esto es, siendo lo más preciso posible en el marco de las limitaciones propias del discurso.

Ahora bien, según entiendo, los tres puntos mencionados pueden ser considerados como una reelaboración de la filosofía de Platón y, más específicamente, de las enseñanzas del *Timeo*. Acerca de la relación modelo-copia, es evidente que en la propia advertencia plotiniana –en el primer capítulo de III7– respecto de que no debe entenderse al tiempo como absolutamente diferente de la eternidad y, por tanto, se debe comenzar por el análisis de la segunda para comprender al primero, se retoma la definición que Platón ofrece del tiempo en el *Timeo* como imagen móvil de la eternidad (37d7). En efecto, en III7, 1, Plotino afirma: “Pues, una vez conocido lo que es estable a modo de modelo, quizás se tornaría más claro lo propio de su imagen, que se dice que es el tiempo”³⁶⁷ (18-20). Este postulado metafísico es congruente con el modo en que Plotino entiende el tránsito hacia el autoconocimiento o el conocimiento de la verdad y, por tanto, resulta eficaz para explicar cómo es posible detectar qué discurso es más preciso que otros pues, si esto es así, debe de haber algún tipo de relación entre esa verdad y la precisión que cada discurso presenta.

La impronta platónica del *Timeo* se hace manifiesta, además, en la relación modelo-copia que podría entenderse en consonancia con el modo en que Plotino explica la relación entre lo inteligible y lo sensible pues, como he señalado, la verdad –y la

³⁶⁶ Cfr. Lassègue (1982: 495).

³⁶⁷ γνωσθέντος γὰρ τοῦ κατὰ τὸ παράδειγμα ἑστῶτος καὶ τὸ τῆς εἰκόνης αὐτοῦ, ὃν δὴ χρόνον λέγουσιν εἶναι, τάχ' ἂν σαφὲς γένοιτο.

eternidad³⁶⁸– es en la segunda hipóstasis y no es algo que viene de o va hacia fuera. De hecho, en un pasaje que retoma nociones del *Timeo*, Plotino explica, en VI (10), 4 –a propósito de la naturaleza de la segunda hipóstasis– que si alguien admira (θαυμάζει) el cosmos sensible y todo lo que hay en él y se remonta “...a su modelo y a lo más verdadero, deberá ver allí todos los inteligibles, que son en él eternos, en su propia comprensión y vida.”³⁶⁹ (5-7). Es decir, tal como en el *Timeo* platónico, Plotino entiende que todo lo que hay de ordenado y bello en lo sensible es imagen del modelo inteligible³⁷⁰ y es allí, en el modelo, en donde reside la eternidad y la verdad. Unas líneas más adelante, en este mismo capítulo de VI, se insiste en que la Inteligencia entiende las Formas que ella misma contiene y en tanto identificada con su objeto de pensamiento no debe buscarlas fuera de ella sino que es en sí misma. En esta permanencia reside su eternidad, puesto que ella es “todas las cosas en la eternidad y es lo realmente eterno, a lo que imita el tiempo que, alrededor del alma (περιθέωνψυχήν), deja atrás unas cosas y alcanza otras”³⁷¹ (17-19).

El conocimiento de los contenidos de la Inteligencia, es decir de las Formas, es, para Plotino, autoconocimiento y, a su vez, es verdadero y eterno. El conocimiento de lo sensible no podrá ser verdadero puesto que se trata de un conocimiento mediato y sucesivo en el tiempo. Así, retomando el análisis de Lassègue respecto del primer capítulo de III7, podría afirmarse que existe una relación entre verdad, eternidad y mundo inteligible por una parte, y discurso (como expresión precisa y sucesiva de lo verdadero), tiempo, y mundo sensible, por otra. Si esta relación es imitativa, es decir, si el tiempo imita la eternidad y lo sensible a lo inteligible, se desprende que a la proporción entre discurso preciso y verdad le cabe la misma relación.

Si esto es así, la imagen –entendida tanto como lo sensible respecto de lo inteligible cuanto como el discurso preciso respecto del pensamiento verdadero– tiene una dependencia ontológica absoluta respecto del modelo. Acerca de esta cuestión, Schroeder³⁷² afirma que si pueden distinguirse dos tipos de imagen, el de representación (imagen realizada por un pintor, por ejemplo) y el de reflejo (en el agua o en un espejo),

³⁶⁸ Eternidad, verdad y ser, según afirma Plotino en el capítulo 4 de III 7, coinciden al punto que hablar de “siempre existente” sería redundante. Cfr. III7, 6, 21-36.

³⁶⁹ ἐπὶ τὸ ἀρχέτυπον αὐτοῦ καὶ τὸ ἀληθινώτερον ἀναβάς κάκει πάντα ἰδέτω νοητὰ καὶ παρ’ αὐτῷ αἰδία ἐν οἰκείᾳ συνέσει καὶ ζωῇ...

³⁷⁰ Cfr. 29b1-2.

³⁷¹ ἐν αἰῶνι πάντα, καὶ ὁ ὄντως αἰὼν, ὃν μιμεῖται χρόνος περιθέων ψυχήν τὰ μὲν παριείς, τοῖς δὲ ἐπιβάλλων.

³⁷² Cfr. Schroeder (1996: 336-355).

Plotino se inclina por el segundo, puesto que de ese modo la imagen es capaz de determinar la nota de permanencia que caracteriza a la causa y da cuenta, por tanto, de la dependencia ontológica del efecto. Así, la imagen del espejo resulta mucho más adecuada que la del pintor ya que, en este último caso, una vez que el artista termina su obra puede retirarse sin que ésta sufra ninguna alteración, mientras que si el modelo que el espejo refleja se retirara, la imagen se desvanecería. En el ámbito inteligible, el modelo que el espejo refleja se mantiene inmutable y eterno, por lo que su imagen permanecerá dependiendo de aquella presencia, y el discurso –en tanto imagen– podrá imitarla con legítimas aspiraciones de acercarse a la verdad.³⁷³ Sin embargo, si a aquello a lo que puede accederse es a reflejos –en términos de Schroeder– de la realidad inteligible, el discurso construido nunca podrá alcanzar un estatus de plena verdad, sino que él mismo constituirá una imagen.

No obstante, creo que el carácter restrictivo del lenguaje no depende del hecho de que éste apunte a un objeto que también es copia. Considero, en contraste, que el discurso no puede abarcar la verdad porque ella reside en un ámbito al que el lenguaje sucesivo le es ajeno. De hecho, Plotino–como he señalado antes– no descarta la posibilidad de conocer lo verdadero elevando el alma hacia el nivel de la Inteligencia, pero sí descarta, a mi juicio, la posibilidad de describir esa experiencia mediante un discurso sucesivo y temporal y, en consecuencia, mediato y deficiente. Por tanto, creo que en la relación de modelo-imagen (a la que aludí anteriormente a propósito del capítulo 1 de III7) no debe entenderse que, por encontrarse del lado del tiempo y del mundo sensible, el discurso tenga como objetos, solamente, aquellas entidades cambiantes de “aquí”. Plotino, en efecto, lejos de descartar el discurso acerca de lo inteligible, construye uno y, a la vez, examina los anteriores. Así, los discursos que versan sobre lo inteligible no podrán alcanzar el mismo grado de verdad que el conocimiento que corresponde a aquel ámbito en donde quien piensa se identifica con lo pensado.

En suma, de las tres aristas (contenido-aprendizaje-transmisión) que, según creo, Plotino extrae de Platón, he indicado que la verdad metafísica es pasible de ser

³⁷³ Schroeder explica que: “<en la representación del artista> los atributos del original no están realmente presentes en la imagen, sino sólo representados. En el modelo de reflexión, los atributos de los originales están realmente presentes en la imagen, tal y como están en dependencia y en continuidad. Aun así, el producto no se confunde con la fuente, ya que "permanece" en lo que es. Donde el modelo de representación nos permite evitar la confusión del inteligible con la realidad sensible, el modelo de reflexión introduce un optimismo con respecto al lenguaje. Si el modelo está realmente presente en su imagen, entonces, sin duda, la imagen tiene prometedoras posibilidades verídicas.” (1996: 341).

aprendida aunque pueda ser expresada sólo mediante el lenguaje que presenta limitaciones. Estas limitaciones constituyen la dificultad de transmitir aquel contenido aprendido y, a mi juicio, esta dificultad se encuentra expresada ya en el *Timeo* platónico. Sin embargo, entiendo que, a los ojos de Plotino, a los discursos le corresponderá una deficiencia pero en grados. La tarea del exégeta, como he insistido varias veces, consistirá, pues, en hallar aquellos discursos más precisos (más cercanos a la verdad) que, combinados con la reflexión personal, conduzcan a la verdad. Es decir, que posibiliten el camino emprendido por el exégeta-filósofo que consiste (como fin último) en identificar el contenido de lo aprehendido con la facultad de aprehensión. Ahora bien, esta identificación que fundamenta la aprehensión de la verdad no podrá ser reflejada en tanto tal en la capacidad de transmisión puesto que por sus propias características nunca alcanzará el objeto que intenta determinar.³⁷⁴

De hecho, a la hora de explicar en su tratado III7 el modo en que el tiempo es generado, Plotino aclara, en primer lugar que hablará “valiéndose de la razón (λόγῳ) y de la naturaleza de lo posterior (καὶ φύσει τοῦ ὑστέρου)” (11, 6). Es claro que, en primer lugar, caracterizará el nacimiento del tiempo cuando, en rigor, a sus ojos el tiempo no tuvo un comienzo “temporal”, tal como el discurso no puede evitar describir, sino que su generación tiene lugar en un sentido ontológico. En segundo lugar, su discurso se ayudará de “la naturaleza de lo posterior”, es claro que se le atribuirá a lo que es eterno categorías que le son impropias. Tras esta advertencia, Plotino invoca al tiempo mismo para que relate su propio nacimiento. Entre las líneas 12 y 20 del capítulo 11, se halla el relato mítico del nacimiento del tiempo y, a continuación, la interpretación filosófica.³⁷⁵ Si bien no me detendré aquí en el contenido de ese relato (en el que se explica que el Alma genera el tiempo y se “temporaliza”), cabe destacar que el modo en que Plotino intenta transmitir aquello que, supone, es verdadero se encuadra dentro del marco de la restricción del lenguaje y, a su vez, de la aspiración a alcanzar la mayor precisión posible.

Así, se vale, como Platón en el caso de la prosopopeya del *Timeo*,³⁷⁶ por ejemplo, de un discurso que, ciertamente, no puede ni debe ser entendido, según Plotino, de manera literal. Sin embargo, no es el carácter de “mito” lo que conduce a una lectura no literal. En la segunda parte del capítulo, en donde Plotino plantea su propia interpretación del

³⁷⁴ Cfr. 29c7-d3.

³⁷⁵ Cfr. Santa Cruz-Crespo (2007: 194, n. 671).

³⁷⁶ Cfr. 41a.

mito, hay caracterizaciones de la actividad del Alma, por ejemplo, en términos de aquello que no pertenece a lo inteligible. Más aún, si no hubiera tales caracterizaciones, considero que Plotino –tal como mostró al final de su tratado III5, analizado en la sección anterior– concibe ya al discurso –sea mítico, sea “argumentativo” – como un intento de poner en el tiempo aquello que escapa a la sucesión temporal. A mi juicio, es en el capítulo 11 de III7, en el que es tiempo mismo el que relata su nacimiento por fuera del tiempo, en donde esta noción de restricción del lenguaje encuentra su desarrollo más complejo y más rico.

En suma, creo que las nociones de verdad y de precisión juegan un papel central en el modo en que Plotino concibe la actividad filosófica. En efecto, el método exegético se constituye a partir de la asunción de que a) hay una verdad en lo inteligible; b) esa verdad puede ser alcanzada; c) esa verdad no puede ser transmitida en tanto tal. La dificultad de la transmisión no solamente se debe a una especie de deficiencia epistemológica sino que se relaciona con las propias características del alma cuando no se encuentra elevada a la Inteligencia. Así, atender a las doctrinas de aquellos que Plotino considera que han descubierto la verdad no es suficiente para aprenderla, pues es necesario emprender el propio camino, mediante reflexión, prueba y demostración, para elevarse hacia aquel contacto con lo verdadero. Asimismo, entiendo que en estas intuiciones pueden reconocerse nociones que Plotino pudo haber encontrado en el *Timeo* respecto de los límites del lenguaje y las dificultades de transmisión de lo verdadero.

4.4 Conclusiones

A lo largo de este capítulo he intentado caracterizar el método exegético en función del modo en que, según entiendo, Plotino concibe la tarea filosófica, por una parte, y la realidad, por otra. Ambos aspectos, asimismo, parecen hallarse en la filosofía platónica, pues en el *Timeo*, por ejemplo, no solamente se explica cómo se generó este cosmos sino que abundan las referencias a la capacidad del lenguaje a la hora de transmitir esa cuestión.

Por otra parte, Platón mismo es un filósofo que ha suscitado numerosas controversias, tanto entre los antiguos como entre los modernos.³⁷⁷ Pero existe, además,

³⁷⁷ Desde la cronología relativa de sus diálogos hasta sus discordancias doctrinales, los especialistas han atribuido muchas tesis y sus contrarias.

un desacuerdo fundamental que persiste hasta nuestros días: ¿existe una doctrina platónica? A lo largo de los siglos, se sucedieron muchas interpretaciones y es posible llegar a la exagerada conclusión de que parece haber tanta cantidad de doctrinas platónicas como intérpretes. Esta disputa exegética, sin embargo, no debería resultar sorprendente si se tienen en cuenta las discusiones que los discípulos, más o menos cercanos a Platón en el tiempo, mantuvieron. La Academia platónica, de hecho, ha visto en su seno interpretaciones tanto dogmáticas como escépticas de la filosofía de su fundador. No obstante, en los primeros siglos de nuestra era, la lectura dogmática del pensamiento platónico resultó ser la más generalizada y los filósofos que intentaban abordarlo aspiraban, mediante el método de exégesis, a descubrir “la verdadera doctrina de Platón”.

El caso de Plotino es distintivo, pues, si bien se autodenomina un exégeta, modifica esta práctica interpretativa a partir del modo como concibe el pensamiento platónico en particular y el quehacer filosófico en general. En efecto, he intentado mostrar que Plotino no solamente se considera un platónico por retomar tesis que encuentra en los diálogos sino que su actitud frente a la verdad, a la capacidad de aprenderla y de transmitirla, puede entenderse como alineada a, lo que él entiende, Platón estableció. De este modo, cabe preguntarse si es adecuado concebir el sistema plotiniano como un resultado o punto de llegada de la reflexión o si, más bien, se trata de un punto de partida. Como afirma Ferwerda, las numerosas vacilaciones o ambigüedades que las *Enéadas* presentan pueden conducir a pensar que, en rigor, el universo filosófico de Plotino no es rígido ni monolítico y tampoco lo es su modo de expresarlo.³⁷⁸ Por mi parte, entiendo que si Plotino se vale de la lectura de los textos platónicos es en función no solamente del modo en que construye su sistema filosófico sino también en función del modo en que concibe la posibilidad de transmisión. En este sentido, la pregunta sobre la ruptura o innovación de la reflexión plotiniana respecto de la platónica pierde interés puesto que la continuidad se da en el marco de una búsqueda que, si bien puede conducir a resultados semejantes, es absolutamente personal.

El camino personal –fundamentado por el modo en que concibe la capacidad del alma de alcanzar la verdad–, sin embargo, no excluye el diálogo ni con los contemporáneos ni con los predecesores. Muy por el contrario, la reflexión personal se

³⁷⁸ Cfr. Ferwerda (1980: 126). Evidentemente, ésta no es la única lectura posible puesto hay quienes sostienen, con apoyo textual, que Plotino construyó un sistema doctrinal tal que puede ser considerado dogmático. Cfr., porejemplo, el clásico trabajo de Armstrong (1970: 211).

da en aquel diálogo que consiste en crítica, argumentación, prueba o demostración de doctrinas propias y ajenas y, por tanto, la exégesis se constituye como un método dialéctico-filosófico. Y es en este sentido que entiendo a la exégesis plotiniana en función de una concepción –afín a la de Platón– de la actividad filosófica como una constante búsqueda de la verdad.

Con vistas a justificar esta interpretación he intentado caracterizar, brevemente, en qué consiste la verdad y la he distinguido de la precisión. Para ello me referí al modo en que Plotino concibe la realidad en tanto que, estructurada en una jerarquía de hipóstasis, puede ser aprehendida mediante una experiencia que trasciende lo temporal y, en consecuencia, el discurso se encuentra entre todas aquellas cosas de las que el alma debe desprenderse para alcanzar la comprensión verdadera de aquella realidad. Asimismo, he señalado que, en consonancia con su propia concepción metafísica –según la cual el cosmos temporal y sensible es imagen del eterno e inteligible–, es posible afirmar que el discurso puede adquirir una nota de precisión en tanto que imagen de la verdad. Ésta se halla en el plano de la segunda hipóstasis y puede ser alcanzada por el alma una vez que se encuentre unificada con la Inteligencia y logre el conocimiento de sí misma.

El hecho de que para instalarse en el ámbito de lo verdadero, el alma deba despojarse de los discursos, no implica que no exista la posibilidad de poner en palabras aquella experiencia. Sólo que es necesario ser plenamente consciente de que aquellas palabras no alcanzarán jamás a agotar la verdad y por tanto tal experiencia no puede ser reemplazada por un discurso. En este sentido, he indicado, Plotino, como Platón, se vale de diferentes estrategias discursivas, imágenes, negaciones, predicaciones inapropiadas, mitos, etc. para caracterizar a la realidad verdadera, al punto de que llegó a ser considerado como aquel que inauguró el modo restrictivo de referirse a lo eterno. Ahora bien, podría pensarse que la recurrencia a estas estrategias oscurece la exposición. Si bien esto es cierto no es, sin embargo, a causa de tal utilización sino que, como he señalado, Plotino entiende que cualquier construcción discursiva, mítica o argumentativa, se encuentra limitada y, en consecuencia, puede ser más o menos cercana a la verdad, es decir, puede ser más o menos precisa, pero no plenamente verdadera.

Finalmente, por todos estos motivos cabe destacar que, según he intentado argumentar, el método exegético de Plotino consiste en la combinación de reflexión personal y evaluación crítica y tiene como fundamento tres aspectos –el contenido

metafísico de la verdad, la capacidad de aprehenderla y la dificultad de transmitirla— que, según entiendo, ya se hallan contenidos en el pensamiento de Platón.

CAPÍTULO 5. La generación atemporal

En el capítulo 4 he intentado mostrar que el modo en que Plotino entiende la capacidad del discurso puede ser leído en función de su interpretación de la filosofía de Platón. Me he propuesto, además, señalar aquellos puntos de contacto entre la perspectiva plotiniana y la platónica, fundamentalmente en lo que respecta a la concepción de la tarea del filósofo y de su método. Para ello me he valido de algunos textos que se hallan en las *Enéadas* y los he puesto en relación con algunas nociones del *Timeo* que pudieron dar pie a la interpretación que Plotino lleva a cabo a partir de la cual construye, en el marco de su exégesis filosófica, su propio sistema de lo real.

En el presente capítulo 5, analizaré los puntos de contacto y las diferencias que pueden detectarse entre la concepción de la realidad que Plotino presenta y la que se lee en aquel diálogo platónico pues, según él mismo sostiene, en los textos de Platón puede hallarse una explicación de la realidad afín a la que Plotino intenta desarrollar. Sin embargo, las estrategias interpretativas, los desplazamientos conceptuales llaman a pensar hasta qué punto hay tal afinidad. Intentaré, en el presente capítulo, poner de manifiesto el modo en que Plotino interpreta la causalidad expuesta en el *Timeo* de Platón, en función de su lectura no literal, haciendo compatibles las nociones de generación y eternidad.

5.1 Eternidad y generación

Como he indicado en la Introducción,³⁷⁹ las discusiones respecto de cómo interpretar el relato *eikós* de *Timeo* en el diálogo homónimo de Platón, no son nuevas, sino que ya en la Academia Antigua las discrepancias se hicieron oír entre los discípulos directos de Platón. Aristóteles, quien según afirma Steel³⁸⁰ fue el primer intérprete y crítico de las doctrinas del *Timeo*, en su diálogo perdido *De philosophia* y en el *De Caelo*, por ejemplo, expuso una crítica de la concepción platónica acerca de la generación del mundo, a partir de una lectura literal del relato *eikós* de *Timeo*.³⁸¹ Sin embargo, tanto Espeusipo como Jenócrates³⁸² (sucesores de Platón en la Academia), por

³⁷⁹ Cfr. p. 6.

³⁸⁰ Cfr. Steel (2005: 163).

³⁸¹ Cfr. 29c-d.

³⁸² Tanto Espeusipo, sobrino de Platón y su sucesor inmediato a la cabeza de la Academia, como Jenócrates, segundo sucesor en la Academia, supusieron que el relato *eikós* de *Timeo* no tenía que ser

ejemplo, se inclinaron, a diferencia de Aristóteles, por una interpretación no literal y concluyeron que aquel diálogo tenía fines didácticos. Indudablemente, la interpretación no literal del relato de *Timeo* resultó la más generalizada entre los platónicos posteriores, pero no fue la única. Ático³⁸³ –como Plutarco–, por su parte, intentó defender la lectura literal³⁸⁴ pero, en contraste con la crítica aristotélica, se esforzó por evitar las consecuencias que de tal interpretación su antecesor derivaba. En efecto, Ático, que a diferencia de muchos de sus contemporáneos se negó a considerar la filosofía de Aristóteles como una introducción a la de Platón, supuso que del hecho de que el mundo haya sido generado no se desprende que deba perecer, como el estagirita habría pretendido.

Plotino, en el marco de esta polémica, se alineó con aquellos que defendieron el propósito didáctico del *Timeo*, e intentó explicar de qué modo es necesario interpretarlo con vistas a defender que el mundo no tuvo un comienzo en el tiempo, a partir de su particular método exegético y defendiendo, siempre, la continuidad doctrinaria con el pensamiento platónico.³⁸⁵

Por mi parte, entiendo que el modo en que se interprete el relato de *Timeo* tal vez debele posiciones filosóficas que cada pensador sostiene aun antes de enfrentarse con el texto. En este sentido, encuentro sumamente relevante la interpretación plotiniana, pues en lo que a Plotino se refiere, como he señalado, se encuentra una interpretación no literal del relato cosmológico que responde a su particular tipo de exégesis y que, como he intentado mostrar en el capítulo anterior, es constitutiva de su propio modo de filosofar. En este sentido, es manifiesto que Plotino entiende que, en el *Timeo*, Platón había esbozado un esquema causal afín al propio aunque, es sabido, el primero recurre a numerosas estrategias interpretativas que podrían poner en duda tal afinidad. De hecho,

interpretado de modo literal y que su maestro no sostenía que el mundo había sido generado en el tiempo sino que aspiraba a ofrecer una explicación didáctica. Cfr. Speus. fr. 65; Xen. fr. 154-155 (Isnardi Parente); cfr. Finkelberg (1996: 391).

³⁸³ De la vida de Ático sabemos muy poco. Según Eusebio su acmé podría ubicarse en el 176 de nuestra era, hacia el fin del reinado de Marco Aurelio. Proclo lo relaciona con Nicóstrato y Taurus y en la introducción a su edición de los fragmentos de las obras de Ático, Des Places intenta vincularlo con Plutarco y con Numenio; cfr. Des Places (2002: 7).

³⁸⁴ Este es uno de los rasgos del pensamiento de Ático que lo vinculan con el de Plutarco, cfr. Des Places (2002: 9-15).

³⁸⁵ La fórmula διδασκαλίας χάριν con la que Plotino se refiere a lo expresado por Platón en el *Timeo* se encuentra en III7 (45) 6, 50-54. Allí, se niega que Platón haya sostenido el comienzo temporal del cosmos y expresiones como “el demiurgo era bueno” las atribuye a un propósito didáctico. Cfr. también el tratado IV3, 9, 12-19, donde Plotino aplica esa expresión a la propia formulación en términos temporales de la unión del Alma con el universo. Descarta, allí, que hubiera habido un tiempo en que este último no hubiera estado animado, es decir, un tiempo en que la materia hubiera estado desordenada, pero sostiene que es posible pensarlo así si se separan mentalmente las partes de aquello que está unido.

Plotino reformula las tesis de su maestro con el fin de reconstruirlas y despojarlas de las malinterpretaciones de las que, según entiende, habían sido objeto. Pero en esa reconstrucción, lo que se produce es la construcción, justificación y validación de la propia doctrina plotiniana. Me ocuparé aquí de poner de manifiesto aquellos desplazamientos que, a partir del diálogo platónico, podrían dar lugar a la construcción metafísica que Plotino ofrece. De hecho, él se ha inclinado por entender el ámbito de lo que nunca es como generado y cambiante a la vez y el ámbito de lo que es siempre como generado y no cambiante, al menos en cuanto se refiere a su ser, siempre idéntico.³⁸⁶ Pero esta última generación –y, en tanto generación, dependiente de una causa anterior– no implica un comienzo en el tiempo.

En efecto, en el primer capítulo de VI2 (43) (*Sobre los géneros del ser II*), Plotino se vale de la distinción platónica del *Timeo* (27d5-28a1) entre el ser y el devenir para mostrar que “lo que es siempre” no es lo Uno.³⁸⁷ Es decir, que aquello a lo que Platón se estaba refiriendo como uno de los miembros de la distinción no es el principio más alto, sino que es aquello que en el propio sistema plotiniano coincide con el primer principio generado. En este capítulo 1 se ofrece una cita (no textual) del primer axioma del proemio al relato de *Timeo* para exponer, como he aludido recién, su propia interpretación según la cual el ser no es el primer principio (en este capítulo intentará demostrar que no es uno) sino que coincide con el *Noûs* que, a su vez, coincide con el demiurgo.

Vale aclarar que este tratado, el 43 en el orden cronológico, se ocupa fundamentalmente de los géneros supremos, tal como habían sido presentados por Platón en el *Sofista*. Mientras que en el tratado inmediatamente anterior –tanto en el orden de Porfirio como en el orden cronológico, el VI 1 (42)–, Plotino emprende una crítica al sistema aristotélico de las categorías, analiza la naturaleza de los géneros y los divide entre los géneros de lo sensible y de lo inteligible; en VI 2, se ocupa de los géneros del ser en el ámbito de lo inteligible “...intentando conducir lo que nosotros opinamos a la opinión de Platón” (VI 2, 1 4-5). Es claro que este tratado se vale del Platón del *Sofista*³⁸⁸ y Plotino expone allí su propia exégesis de aquel diálogo platónico. Sin embargo, como marco general de su análisis, Plotino establece –en el primer

³⁸⁶ Cfr. VI2 (43), 1.

³⁸⁷ En VI2, 1, 14, Plotino afirma: ἐπεὶ δὲ οὐχ ἓν φάμεν τὸ ὄν (decimos que el ser no es uno). Cfr. también VI2, 1, 31.

³⁸⁸ Cfr. Hadot (1960: 107-157); Santa Cruz (1997b: 105-118).

capítulo de VI 2– cuál es el objeto de su investigación, en términos que remiten al proemio del *Timeo*.

Así, como una especie de consideración previa, se dice que si la investigación es acerca de “lo que es o las cosas que son” (περὶ τοῦ ὄντος ἢ τῶν ὄντων), primero es necesario distinguir (διελέσθαι) entre lo que para nosotros es “lo que es” (τὸ ὄν) – aquello que consideramos apropiado para nuestro examen– y aquello que para otros es “lo que es” pero para nosotros es “lo que se genera (γιγνόμενον) pero nunca es realmente” (ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν).³⁸⁹ Plotino explica que “lo que es” y “lo que jamás es” no pueden pertenecer al mismo género, puesto que lo segundo es imagen de lo primero.³⁹⁰

Los argumentos en los que se basa para establecer esta distinción entre dos géneros son una exégesis de lo que Platón formula en el pasaje 27d5-28a 1, en donde Timeo plantea que, según su opinión, se debe distinguir (διαίρετέον) entre “lo que es siempre” y “lo que se genera”. Más precisamente, en primer lugar Plotino se concentra en el significado del verbo διαίρω y explica de qué modo él entiende que debe interpretarse ese término en el texto de Platón, o, más bien, de qué modo él mismo lo interpreta y lo incluye en su explicación:

“...porque aquí “distinguir” (διελέσθαι) significa “deslindar” o “separar” (τὸ ἀφορίσαι καὶ χωρῖς³⁹¹) y decir que lo que parece ser lo que es (ὄν εἶναι) no es lo que es (οὐκ εἶναι ὄν) indica que lo que es verdaderamente es otra cosa”³⁹² (VI 2, 1 25-28)

Es decir, Plotino interpreta la distinción de Timeo como una separación, como una distinción entre dos ámbitos metafísicamente separados.

En la línea siguiente, Plotino continúa: “Y al agregar a lo que es el “siempre”, <Platón> quiso indicar que lo que es debe ser tal que no desmienta jamás su naturaleza

³⁸⁹ “Así, puesto que investigamos acerca de lo que es o de las cosas que son, es necesario que distingamos entre aquello de lo que decimos que es –aquello acerca de lo cual conduciríamos correctamente nuestra indagación– y aquello que les parece a los otros que es, mientras que nosotros afirmamos que es siempre algo que deviene y que jamás es realmente.” (ἐπεὶ οὖν περὶ τοῦ ὄντος ἢ τῶν ὄντων ζητοῦμεν, ἀναγκαῖον πρῶτον παρ’ αὐτοῖς διελέσθαι τάδε, τί τε τὸ ὄν λέγομεν, περὶ οὗ ἢ σκέψις ὀρθῶς γίνοιτο νυνί, καὶ τί δοκεῖ μὲν ἄλλοις εἶναι ὄν, γινόμενον δὲ αὐτὸ λέγομεν εἶναι, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. (16-21).

³⁹⁰ VI 2, 1, 23-25.

³⁹¹ ἀφορίζω: determinar, definir, separar, distinguir, poner aparte.

³⁹² τὸ γὰρ “διελέσθαι” ἐνταῦθά ἐστι τὸ ἀφορίσαι καὶ χωρῖς θεῖναι, καὶ τὸ δόξαν ὄν εἶναι εἰπεῖν οὐκ εἶναι ὄν, ὑποδείξαντα αὐτοῖς ἄλλο τὸ ὡς ἀληθῶς ὄν εἶναι.

de ser lo que es”³⁹³ (28-30). Plotino sigue haciendo referencia al pasaje de *Timeo* 27d5-28a1, en donde –se supone³⁹⁴– Platón aplicó el adverbio *aeí* tanto a lo que es como a lo que se genera y, si esto hubiera sido así, la cuestión de la generación del mundo en el tiempo no representaría un problema pues lo generado también es “siempre”.³⁹⁵ Sin embargo, en esta interpretación, el “*aeí*” solamente califica a “lo que es”. De este modo, explica que aquello que es, si es siempre, nunca podrá dejar de ser. Entonces, en este anuncio previo de su planteo apunta a establecer que el objeto de su investigación es “lo que es siempre”, que es de otro género que “lo que es generado y jamás es” y que, además, no es uno. En el siguiente capítulo, Plotino ofrece precisiones acerca de qué significa que sea no-uno, y aclara que se está refiriendo a la multiplicidad una (la segunda hipóstasis) que contendrá los géneros del ser.

Cabe destacar, por mi parte, que justamente la distinción platónica es entre “lo que es” y “lo que se genera” y que Plotino ubica del lado de “lo que es” una entidad que en el seno de su gradación sí es generada, aun cuando, en el pasaje 27d del *Timeo*, Platón aclara que lo que es siempre no tiene generación (γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον). Por tanto, creo que es posible comprender que el tipo de generación que concibe Plotino debe ser entendida en un sentido diferente tanto respecto del *gignómenon* del pasaje del *Timeo* cuanto respecto del tipo de generación que le es negado al ser.³⁹⁶ Este desplazamiento interpretativo se opera sobre la base de tomar el verbo *diairéo* con el significado de dividir entre grados de la realidad. El criterio de esa distinción, según el modo en que interpreto que entiende Plotino, no es tanto el del ser y ser generado, sino el de “ser

³⁹³ καὶ προστιθεὶς τῷ ὄντι τὸ “ἄει” ὑπέδειξεν, ὡς δεῖ τὸ ὄν τοιοῦτον εἶναι, οἷον μηδέποτε ψεύδεσθαι τὴν τοῦ ὄντος φύσιν.

³⁹⁴ Ver pp. 62-63, más arriba.

³⁹⁵ Plotino, de hecho, en el capítulo 3 del tratado VI7 (38), se vale de la atribución (en este pasaje del *Timeo*) del “*aeí*” a lo que es sujeto a devenir, para explicar que el mismo Platón supuso que el dios no razona. En este sentido, lo que deviene no tiene un comienzo temporal y esta afirmación se fundamenta a partir de tal atribución en el diálogo platónico. Cfr. nota anterior. Cfr. Fronterotta (2010: 11).

³⁹⁶ En el capítulo 6 del tratado III7 (45), Plotino explica por qué “lo que es” es idéntico a “lo que es siempre”: “...ser realmente es nunca dejar de ser y no ser de otro modo, esto es, en ser del mismo modo, esto es, sin diferencia. No conlleva, por tanto, sucesión alguna de una cosa tras otra. (...) luego, tampoco puedes tomar de ello un antes y un después, sino que el “es” es lo más auténtico de cuanto le es inherente y es la cosa misma... (...) Ahora bien, cuando hablamos de lo que es “siempre”, es decir, de lo que no es unas veces sí y otras no, debe considerarse que se habla así en atención a nosotros. Es posible, en efecto, que justamente el “siempre” no se use legítimamente, sino que se emplee para denotar lo incorruptible y despiste así al alma induciéndola a la aberración del “más y más” con el pretexto de que lo incorruptible no se ha de extinguir jamás. Pero, en realidad, tal vez sería preferible hablar meramente de lo que es” (sigo aquí la traducción de Igal (1985: 207) con algunas modificaciones). Cfr. Platón, *Timeo*, 38b8: “...el paradigma es existente por toda la eternidad, mientras que el universo es y será generado completamente (διὰ τέλους) todo el tiempo (τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὁ δ’ αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγωνώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος.)”

siempre” (τὸ ὄν ἀεὶ) y “no ser jamás” (ὄν δὲ οὐδέποτε). Es decir, “lo que es generado” –según el modo en que Plotino lee la distinción de Timeo– no se encuentra fuera del ámbito del ser por el hecho de ser generado, sino que se encuentra fuera del ámbito del ser porque nunca es realmente. “Lo que es siempre”, en el sistema de Plotino, es ser-generado siempre (vale recordar que Plotino, aquí, no aplica el adverbio *aei* para lo que en el *Timeo* es *gignómenon* y, además, no entiende la generación del mismo modo que el segundo término de la distinción platónica).

Es en este sentido en el que la concepción plotiniana de la generación en el ámbito de lo inteligible resulta clave a la hora de explicar el modo en el que entiende la generación del mundo en el tiempo y, consecuentemente, su interpretación no literal del relato de Timeo. Para Plotino, en efecto, toda la realidad procede de un principio único y el demiurgo-*noûs* no es equivalente al Uno-Bien (primer principio), sino a la segunda hipóstasis. En función del tipo de generación en la eternidad que plantea Plotino, es posible entender que ser generado y eterno, en su esquema, lejos de ser notas incompatibles son rasgos de, por ejemplo, la segunda y tercera hipóstasis, que encontrándose por fuera del ámbito temporal, no son, sin embargo, principios últimos. De este modo, se entiende que la distinción platónica entre lo que es y lo que se genera cobra una nueva dimensión en la interpretación de Plotino. El ámbito del ser, en el que según el *Timeo* podría incluirse la causa del mundo físico y el modelo a partir del cual ese mundo se genera, se sitúa en el esquema metafísico plotiniano como idéntico al *Noûs* y a lo inteligible y, en consecuencia, es no uno, es múltiple. Así, el ser se da en la Inteligencia y no se da en el principio primero. El ser, entonces, coincide con el primer grado de multiplicidad y se encuentra ausente en el principio simplísimo puesto que, justamente, es generado por él y, por tanto, no es idéntico a su causa, lo Uno.

Por mi parte, entiendo que con esta particular exégesis de la distinción platónica entre lo que es y lo que deviene Plotino en este primer capítulo del tratado VI2 está sentando las bases argumentativas para construir aquello que desarrollará en el resto de ese escrito; es decir, establece que lo que es siempre se distingue de lo generado del mismo modo que establece que el ser es no Uno y –en ese sentido– tiene una causa, por tanto, puede explicar el hecho de que contenga una multiplicidad entendida como los géneros del ser, cuestión predominante en el tratado VI2.³⁹⁷

³⁹⁷ Es manifiesto que la generación de lo sensible y el modo de interpretar los dichos de Timeo no es objeto de la investigación de Plotino en este tratado VI2. Él mismo, en efecto, se ocupa de aclararlo al final del capítulo 1: “...Más adelante, si nos parece, diremos algo también sobre el devenir, sobre el

5.2 Tiempo y generación

He insistido, al comienzo de este capítulo, en que la polémica sobre el comienzo en el tiempo o no del mundo, tan vinculada con el tipo de lectura que se haga del *Timeo* platónico, se remonta a los discípulos más directos de Platón y continúa hasta nuestros días. La figura de Ático, a la que me he referido brevemente, resulta sumamente relevante a la hora de establecer cuáles eran los puntos principales de esta controversia en la Antigüedad. En efecto, podría pensarse que este pensador del siglo II d.C. representa una postura opuesta a la de Plotino, pues en función de su lectura literal de aquel diálogo, y en este sentido en consonancia con la de Aristóteles, intenta defender a Platón de la crítica aristotélica, según la cual Platón se equivocó al postular un comienzo del mundo puesto que esto implicaría su destrucción.³⁹⁸ Ático, por su parte, argumenta que del hecho de que el mundo haya sido generado no se desprende que deba perecer puesto que, para él, Platón creyó efectivamente que el mundo fue producido y que tal producción fue la obra más bella y más buena del demiurgo quien, por propia voluntad, lo mantendrá siempre existente.

El modo diferente en que Ático y Plotino entienden el mismo texto platónico se debe, por una parte, a las dificultades que el mismo *Timeo* presenta, pero, por otra, a los supuestos metafísicos que cada uno de los intérpretes defiende. Es en este sentido en el que considero que la lectura literal o no del *Timeo* y la consiguiente postulación de una generación del mundo en el tiempo o no son expresiones de doctrinas divergentes. Esto se pone de manifiesto en el tratado plotiniano *Sobre el Cielo*,³⁹⁹ el 40 en el orden

deviniente y sobre el cosmos sensible (περὶ γενέσεως καὶ τοῦ γινομένου καὶ κόσμου αἰσθητοῦ).” (32-33).

³⁹⁸ Cfr., *De Caelo* I,12, donde Aristóteles ofrece argumentos para demostrar que el mundo debe ser inengendrado e incorruptible.

³⁹⁹ El título *Sobre el Cielo* traduce Περὶ Οὐρανοῦ, mientras que el nombre que aparece en los dos listados (cronológico y sistemático) que Porfirio ofrece en su *Vida de Plotino* (caps. 5 y 24) es Περὶ τοῦ Κόσμου. Este último título, además, se encuentra en Filópono (*Sobre la eternidad del mundo* 524.27) y Simplicio (*In De Caelo* 12.12). Sin embargo, la edición de Henry-Schwyzler (que seguimos aquí) trae Περὶ Οὐρανοῦ y la tradición ha conservado este título. Es el caso de la traducción de Igal, que, ligeramente modificada, seguimos para las citas en este trabajo. Dufour (2007: 334), por su parte, traduce *Sur le monde* y Wilberding (2006: 75-76) toma el Περὶ τοῦ Κόσμου y lo traduce *On the universe*. En su comentario a este tratado, Wilberding explica que “aunque frecuentemente οὐρανός hace referencia al cielo como opuesto a la región sublunar y κόσμος al universo completo, ambos pueden tener significados similares.” (2006: 94). Más adelante, agrega que Plotino usa “κόσμος y οὐρανός en II, 1 en su sentido de universo y cielo respectivamente. Con esto en mente, debemos ser capaces de decidir en favor del título que mejor capture el contenido del tratado. Aunque la mayoría de los especialistas han optado por el título Περὶ Οὐρανοῦ (Armstrong, Beutler–Theiler, Bouillet, Dufour), yo optaré por Περὶ τοῦ Κόσμου con Harder y Bréhier. El objetivo del tratado es claro: Plotino se ocupa del universo entero.

cronológico que corresponde al primero de la segunda *Enéada*, donde Plotino se ocupa del problema de si el cosmos⁴⁰⁰ ha tenido un comienzo en el tiempo o no. Analizaré dos de los argumentos que Plotino ofrece en este tratado para sostener la eternidad del mundo sin que esto signifique, a sus ojos, un distanciamiento de las enseñanzas del *Timeo* platónico con la convicción de que, aunque es posible hallar estos dos argumentos en el *Timeo*, no es hacia este diálogo a donde Plotino dirige sus críticas. En efecto, entiendo que es adecuado atender a la tradición con la que el neoplatónico dialoga, o, más bien, polemiza.

En primer lugar me ocuparé de las críticas a los dos argumentos a favor de la eternidad del cosmos con las que Plotino abre el tratado. En III, en efecto, él intenta ofrecer una justificación satisfactoria de la eternidad del mundo y, a su vez, de que fue así el modo en que Platón lo entendía, puesto que hasta el momento no ha encontrado ninguna explicación que resultara concluyente. Así, al comienzo del primer capítulo retoma dos argumentos que considera, no necesariamente falsos, sino poco clarificadores. Es decir, ambos fracasan a la hora de explicar con precisión el hecho de que el mundo no ha tenido un comienzo en el tiempo. El primero de éstos es el que apela a la voluntad de dios (τὴν βούλησιν τοῦ θεοῦ), y el segundo se vale del hecho de que si el universo es único y no hay nada fuera de él, nada hay que pueda destruirlo.

El problema de ambos argumentos, para Plotino, es que explican poco. Si bien alcanzan para dar cuenta de la eternidad de todo lo que hay en el cosmos respecto de la forma, no son suficientes para dar cuenta de la eternidad respecto del número.⁴⁰¹ Con respecto al primer argumento, el filósofo advierte que la forma de caballo o de hombre será eterna, independientemente de la existencia efectiva de los individuos que sean caballos u hombres. Y esta eternidad, supone, puede estar garantizada por la voluntad divina ya que dios es capaz “de imponer la misma forma ora a una cosa ora a otra, de modo que quede a salvo eternamente no la unidad en número sino la unidad de la

Él discute repetidamente los fenómenos sublunares. Si es verdad que presta una atención extra al cielo, es porque el cielo y sus contenidos son los candidatos más probables para la eternidad, persistencia numérica, y esto tendrá consecuencias para el estatus de la eternidad del universo entero.” Wilberding (2006: 95). Cabe destacar que el título que elige Armstrong es, en rigor, *On Heaven (On the Univers)*.

⁴⁰⁰ Cfr. Plotino. *Enéadas*, III, 1 l. (τὸν κόσμον ἅει).

⁴⁰¹ Merlan supone que, de hecho, Plotino está afirmando que Platón le atribuía a los cuerpos celestes sólo inmutabilidad genérica. Sin embargo, a lo largo de III, intentará explicar de qué modo Platón, en el *Timeo*, defiende la eternidad individual de los cuerpos celestes a pesar de que ellos tienen un cuerpo. Cfr. Merlan (2007: 75-76).

forma.⁴⁰² Sin embargo, existen seres tales como los astros que no parecen ellos mismos; a éstos les corresponde la eternidad numérica y la voluntad de Dios no es razón suficiente, concluye Plotino, para explicar la eternidad de aquellas partes del cielo y el cielo mismo (τὰ δ' ἐν οὐρανῶ καὶ αὐτὸς ὁ οὐρανός) que parecen ser eternas (κατὰ τὸ τόδε ἔξει τὸ αἰεῖ).⁴⁰³

De igual modo, el segundo de los argumentos, si bien explica que el conjunto y el universo (τῶ ὅλῳ καὶ παντὶ) pueden permanecer gracias a que nada de fuera pueda ser causa de su destrucción, no excluye la posibilidad, afirma Plotino, de que en el interior del universo se produzcan cambios por mutua destrucción⁴⁰⁴ y “suceda en el animal universal lo mismo que en el hombre, en el caballo y los demás animales” (γίγνεσθαι τὸ αὐτὸ ἐπὶ τοῦ παντὸς ζώου, ὅπερ καὶ ἐπὶ ἀνθρώπου καὶ ἵππου καὶ τῶν ἄλλων). Si así fuera, no sería verdad que mientras que el sol y los astros, en tanto individuos, permanecen por siempre los de la tierra perecen. La eternidad de los primeros e, incluso, del cielo (o de la región supralunar) no estaría justificada.

Así pues, Plotino afirma que algunas partes del universo, el sol, por ejemplo, sí poseen eternidad y habría que preguntarse si la voluntad de dios es suficiente para garantizarla y, si lo fuera, en todo caso habría que preguntarse por qué algunos la poseen y los otros no, puesto que ni la voluntad de dios ni la imposibilidad de un destructor externo ayudan a dilucidar la cuestión. En otras palabras, la garantía exclusiva para la eternidad formal no agota el problema; será necesario hallar un argumento satisfactorio que explique la eternidad del mundo (sub y supralunar) a pesar de que tenga un cuerpo. En este sentido, Plotino sostiene, ya en el cap. 2, que “hay que mostrar cómo el cielo, pese a tener cuerpo, puede mantener su individualidad en identidad propiamente dicha, al modo de lo particular” (ὡς τὸ καθ' ἕκαστον καὶ τὸ ὡσαύτως)⁴⁰⁵ (no al modo de la forma o especie).⁴⁰⁶

⁴⁰² Cfr. Plotino. *Enéadas*, III 1 8-10. ἐπιτιθέναι τὸ εἶδος τὸ αὐτὸ ἄλλο τε ἄλλῳ, ὡς μὴ σφίζεσθαι τὸ ἐν ἀριθμῶ εἰς τὸ αἰεῖ, ἀλλὰ τὸ ἐν τῶ εἶδει.

⁴⁰³ Unas líneas más adelante, Plotino aclarará cuáles son “aquellas partes”: ὁ δὲ ἥλιος ἡμῖν καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων ἢ οὐσία τῶ μέρη καὶ μὴ ὅλον ἕκαστον εἶναι καὶ πᾶν... (Cfr. Plotino. *Enéadas*, III, 1, 17-18).

⁴⁰⁴ Aristóteles había argumentado (*De Philosophia* fr. 19a (Ross)), como veremos más adelante, que ninguna potencia interna puede ser capaz de lograr la destrucción del todo. Aquí Plotino argumenta que si hay partes del universo que no poseen eternidad individual, no hay una razón consistente que justifique que otras partes sí la tengan, por ej., el sol y los astros.

⁴⁰⁵ Cfr. Plotino. *Enéadas*, III, 2, 4-6.

Después de haber planteado el problema, Plotino analiza las propuestas que se han ofrecido y, en esta primera aproximación, explica que el mismo Platón, siguiendo a Heráclito, afirmaba que lo que tiene cuerpo no puede ser invariable⁴⁰⁷ y que Aristóteles habría intentado solucionar este problema mediante su postulación del “quinto cuerpo” (τοῦ πέμπτου σώματος). Sin embargo, continúa Plotino, no todos adhirieron a esta propuesta aristotélica, puesto que hay quienes que, más fieles a la doctrina de Platón, defendieron que el cuerpo del cielo y el de los seres vivos “de acá” tienen los mismos elementos.⁴⁰⁸ Ahora bien, aquellos que no consideren el quinto elemento como un factor explicativo, deberán establecer si el cielo, en tanto compuesto de cuerpo y alma,⁴⁰⁹ le deberá la eternidad (numérica),⁴¹⁰ a uno, al otro o a ambos. Hacia el final del capítulo dos, Plotino critica a aquellos que le conceden indestructibilidad al cuerpo, puesto que, si así fuera, no tendría ninguna necesidad de encontrarse unido al alma para su propia constitución; a su vez, exige que aquellos que encuentran que el cuerpo es de por sí destructible, deberán explicar de un modo más concluyente que la simple apelación a la voluntad divina de qué modo éste, el cuerpo, no impide la destrucción del compuesto.⁴¹¹

Cabe aclarar que Plotino no remite directamente en el primer capítulo del tratado a un filósofo en particular que se haya valido de aquellos dos argumentos para defender la eternidad del cosmos. Recién en el capítulo dos leemos los nombres de Platón, de Heráclito y de Aristóteles. Entiendo que es lícito preguntarse con quién está dialogando Plotino cuando critica aquellos argumentos, puesto que si bien es posible encontrar en el *Timeo* platónico pasajes que permitirían colocarlo como el blanco de las críticas, no considero adecuado pensar que es Platón con quien Plotino se enfrenta. En efecto, a lo largo de los seis capítulos restantes, Plotino ofrece su propia explicación cosmológica a la luz de sus presupuestos metafísicos; y, de este modo, propone que una solución para

⁴⁰⁶ Al respecto, Wilberding (2006: 115) explica que los cielos y sus contenidos son los individuos que persisten en el tiempo y su individualidad consiste en su ser iguales a sí mismos con el paso del tiempo; son cuerpos compuestos que no están en proceso de cambio. Por lo tanto, lo que debe ser mostrado aquí es que el cuerpo de todo el cielo que es compuesto (así como los cuerpos celestes particulares compuestos) no está en flujo.

⁴⁰⁷ Plotino. *Enéadas*, III, 2, 7-12; algunos autores encuentran en *Rep.* VII, 530b este planteo platónico.

⁴⁰⁸ Cfr. Platón. *Timeo*, 32c1 (τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη). Un caso es el de Ático, quien rechazó el quinto elemento aristotélico a favor de que sólo hay cuatro. cfr. Ático, fr. 5 (Des Places).

⁴⁰⁹ Cfr. Plotino. *Enéadas*, III, 2, 15-20. En estas líneas Plotino se refiere al cielo, οὐρανὸν y preguntará, a continuación, cómo es posible que sea eterno siendo, en tanto viviente, compuesto de alma y cuerpo.

⁴¹⁰ Cfr. Plotino. *Enéadas*, III, 2, 17-20: συγκειμένου δὴ παντὸς ζώου ἐκ ψυχῆς καὶ τῆς σώματος φύσεως ἀνάγκη τὸν οὐρανόν, εἴπερ ἀεὶ κατ' ἀριθμὸν ἔσται ἢ δι' ἄμφω ἔσεσθαι, ἢ διὰ θάτερον τῶν ἐνότων, οἷον ψυχὴν ἢ σῶμα.

⁴¹¹ Entiendo que en estas líneas Plotino puede estar aludiendo a posiciones como la de Ático.

el problema de compatibilizar la corporeidad y la eternidad del cosmos⁴¹² es que el cuerpo del mundo debe cooperar con el Alma⁴¹³ puesto que la naturaleza de ese cuerpo es “mejor” que la de los demás seres vivos. En lo que resta del tratado, entonces, expone, a partir de tesis de los estoicos y del mismo Aristóteles combinadas con los postulados del *Timeo*, su propia concepción de la relación entre los cuatro elementos entre sí y su función en la constitución del cosmos, para concluir que es necesario garantizar tanto la eternidad formal como la individual o numérica para poder ofrecer una explicación satisfactoria de que el mundo no se generó en el tiempo.

Ahora bien, como se ha visto, Plotino apunta contra dos argumentos insatisfactorios a la hora de explicar la eternidad del mundo: la voluntad de dios y la imposibilidad de un destructor externo. Ambos argumentos se encuentran, efectivamente, en el propio *Timeo* de Platón.⁴¹⁴ El primero de estos, puede hallarse en 41 a-d donde el propio demiurgo habla (en el pasaje de la prosopopeya en boca de Timeo) a los “dioses generados por él”: “Dioses hijos de dioses, las obras de las que soy artesano y padre, por haberlas yo generado, no se destruyen si yo no lo quiero (μη ἐθέλοντος)” (41a7-8).⁴¹⁵

Y, unas líneas más adelante, insiste:

“No sois en absoluto ni inmortales ni indisolubles porque habéis nacido y por las causas que os han dado nacimiento; sin embargo, no seréis destruidos ni tendréis un destino mortal, porque habéis obtenido en suerte el vínculo de mi voluntad (τῆς ἐμῆς βουλήσεως), aun mayor y más poderoso que aquellos con los que fuisteis atados cuando nacisteis.”⁴¹⁶ (41b2-6)

Si tomáramos estos pasajes y los combináramos con algunos de los del inicio del relato de Timeo, podríamos inferir que la generación del mundo se da en un tiempo y que su carácter indestructible se debe a la voluntad demiúrgica. Sin embargo, entiendo que no es ésta la lectura que realiza Plotino sino que, más bien, él encuentra en el *Timeo* otra perspectiva a la luz de una interpretación no literal, lectura que procura justificar a

⁴¹² Ya en el capítulo 3, Plotino habla en términos de *tò pân* y de *kósmos*: Πῶς οὖν ἡ ὕλη καὶ τὸ σῶμα τοῦ παντὸς συνεργὸν ἂν εἴη πρὸς τὴν τοῦ κόσμου ἀθανασίαν ἀεὶ ῥέον; En esta pregunta (III, 3, 1-2), Plotino combina los términos refiriéndose “al cuerpo del todo” y a “la inmortalidad del *kósmos*”.

⁴¹³ Cfr. Plotino. *Enéadas*, III, 3 11-12: ἡ σώματος φύσις πρὸς ψυχὴν πρὸς τὸ τὸ αὐτὸ εἶναι ζῶον καὶ ἀεὶ μένον.

⁴¹⁴ Cabe aclarar, que esta afirmación es válida si se entiende al demiurgo del *Timeo* como el dios

⁴¹⁵ Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατὴρ τε ἔργων, δι’ ἐμοῦ γενόμενα ἅλυστα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος.

⁴¹⁶ δι’ ἃ καὶ ἐπέπερ γεγέννησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ’ ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ’ ἐγίγνεσθε συνεδείσθε.

lo largo de III. Por tanto, a mi juicio, uno de los blancos podría ser Aristóteles, puesto que él asumió que el relato de Timeo debe ser leído al pie de la letra y lo hizo objeto de duras críticas. Así pues, en polémica con Jenócrates, Aristóteles afirma en el *De Caelo*:

“Y la ayuda que pretenden darse a sí mismos algunos de los que dicen que el mundo es incorruptible aun habiendo sido engendrado no es verdadera: pues dicen que, al igual que los que trazan figuras geométricas, también ellos han hablado de generación, no como si <el mundo> hubiera sido engendrado alguna vez, sino con fines didácticos, como si <así> se entendiera mejor.” (279b32-280a2)

El estagirita supone, como se ve, que es imposible aceptar que el mundo haya sido engendrado, tal como él cree, en función de su lectura literal del *Timeo*, que Platón sostuvo. En efecto, en su diálogo perdido *De Philosophia*, Aristóteles afirma que el mundo debe ser inengendrado puesto que, si no lo fuera, tendería a perecer, pero su destrucción es lógica y físicamente imposible. Es claro que el argumento de la voluntad del demiurgo no resulta convincente para Aristóteles, tal como ocurre en el caso de Plotino, sino que será necesario establecer una explicación que logre armonizar lo que el mismo Platón estableció en el *Timeo* en el pasaje del inicio de la prosopopeya (41b) arriba citado y la supuesta indestructibilidad sin recurrir al argumento de la voluntad.

Así pues, Platón y Aristóteles parecen coincidir, en principio, en que el hecho de ser generado implica la futura destrucción; sin embargo, mientras que el primero evitaría esa consecuencia, según pudo verse hasta ahora, mediante el argumento de la voluntad del demiurgo, el segundo, invirtiendo los términos, encuentra que del hecho de la imposibilidad de su destrucción se desprende la rotunda negación de la generación en el tiempo. Aristóteles se esforzará, pues, en demostrar que es imposible que el universo perezca y para ello se valdrá de otro argumento que encontramos en *Timeo* 31a-33b, a saber, aquella segunda explicación que Plotino rechaza en el primer capítulo de II, 1.

Justamente, Platón pregunta, en boca de Timeo, si hay un mundo (*ouranós*) o si hay muchos o infinitos (31a2-3)⁴¹⁷ y concluye, luego de una descripción del modo en el que el demiurgo construyó el cuerpo del mundo con los cuatro elementos, que “lo conformó como un todo perfecto constituido de la totalidad de todos los componentes, que no

⁴¹⁷ Πότερον οὖν ὀρθῶς ἓνα οὐρανόν προσειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον; Cfr. *Timeo*, 55c 7-8, en donde la pregunta se formula en términos de cosmos: ἂ δὴ τις εἰ πάντα λογιζόμενος ἐμμελῶς ἀποροῖ πότερον ἀπείρους χρηὶ κόσμους εἶναι λέγειν ἢ πέρας ἔχοντας... En 31a, en cambio, se habla en términos de *ouranós*.

envejece ni enferma.”⁴¹⁸ (33a6-7). De este pasaje es posible inferir que el universo no perecerá puesto que nada hay por fuera de él capaz de destruirlo.

En una línea similar, se sabe por el fragmento 19a del *De philosophia* (transmitido por Filón)⁴¹⁹ que para Aristóteles, “hay que disponer en primer lugar los argumentos que prueban que el cosmos es ingénito e indestructible...” y, unas líneas más adelante, el estagirita continúa:

“...si el cosmos también se destruye, necesariamente será destruido por alguna de las potencias externas o por alguna de las que radican en sí mismo. Pero uno y otro caso son imposibles.”⁴²⁰ “Pues fuera del cosmos no hay nada, ya que todo ha quedado integrado contribuyendo a la plenitud de éste (...) Tampoco será destruido por acción de alguna causa interior a él, primeramente porque la parte sería mayor y más poderosa que el todo, lo cual es absolutamente absurdo, ya que el cosmos, al ejercer un poder insuperable dirige todas sus partes sin ser dirigido por ninguna de ellas.”

En otro fragmento del *De Philosophia* (transmitido esta vez por Cicerón),⁴²¹ dice Aristóteles:

“...el mundo no ha tenido nacimiento jamás, ya que una obra tan preclara no pudo tener comienzo por decisión repentina, y que está tan bien constituido en todas sus partes que ninguna fuerza podría desencadenar movimientos y cambios de tal magnitud ni hay envejecimiento alguno en el curso de los tiempos como para que este mundo extraordinario pudiera destruirse y perecer.”⁴²²

Por otra parte, en el *De Caelo*, Aristóteles ofrece una crítica explícita –tal como hiciera a aquellos que interpretaban el relato de Timeo de modo no literal– al hecho de que Platón estableciera en el *Timeo* la posibilidad de un mundo generado y, a su vez, indestructible:

“pues hay algunos a quienes parece admisible que algo que sea ingenerado se destruya y que algo generado perdure sin destruirse nunca, como <se dice> en el *Timeo*; allí, en efecto dice <el autor> que

⁴¹⁸ διὰ δὴ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν τόνδε ἕνα ὅλον ὅλων ἐξ ἀπάντων τέλεον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον.

⁴¹⁹ Cfr. Aristóteles. *De Philosophia* fr. 19a (Ross) (Filón, *Sobre la eternidad del mundo*, 5, 20-24).

⁴²⁰ Entiendo que del argumento de la imposibilidad de potencias externas destructoras se ocupa Plotino en el primer capítulo de II 1; mientras que, en cuanto al problema de las potencias internas, Plotino hará referencia en el tercer capítulo del mismo tratado.

⁴²¹ Cfr. Aristóteles. *De Philosophia* fr. 20a (Ross), (Cicerón, *Lúculo* 38, 119).

⁴²² Se podría especular que Aristóteles aquí argumenta que el mundo es indestructible pero que eso no implica necesariamente que sea ingénito (éste será el argumento de Ático). Sin embargo, el estagirita rechazará que lo indestructible pueda ser generado en el cap. 10 del libro I del *De Caelo*, donde sostiene: “afirmar que, por un lado, <el mundo> ha sido engendrado y que, sin embargo, es eterno, pertenece a las cosas imposibles (...) todas las cosas engendradas parecen ser también corruptibles.” (279b18-21).

el cielo ha sido engendrado y que, sin embargo, existirá durante todo el tiempo por venir. Contra éstos, pues, se ha argumentado desde un punto de vista físico <tratando> sólo acerca del cielo, pero si examinamos la cosa en general <ocupándonos> de la totalidad, también así nos resultará evidente <su refutación>.” (*De Caelo*, 10, 280a30-36)

En este sentido, el estagirita plantea a continuación los argumentos a partir de los cuales intenta establecer que lo engendrado no puede ser indestructible. En el cap. 12 afirma, en primer lugar, que lo corruptible no puede ser inengendrado:

“...si algo que existe durante un tiempo infinito es corruptible, tendrá la potencia de no existir. Y por ser durante un tiempo infinito, supóngase realizado lo que puede <llegar a ser>. En consecuencia, existirá y no existirá simultáneamente en acto. Se concluirá pues, en una falsedad, dado que se ha establecido algo falso. Pero si no fuera algo imposible, tampoco la conclusión sería imposible. Por consiguiente, todo lo que existe siempre es incorruptible sin más.”

Y en cuanto a que si algo es incorruptible deba ser inengendrado, explica:

“Igualmente es ingenerable: pues si fuera generable, sería posible que durante algún tiempo no existiera. (En efecto, es corruptible lo que, habiendo existido previamente, ahora no existe o puede que luego, en algún momento, no exista; generable, lo que puede no haber existido previamente.) Pero no hay ningún tiempo en que sea posible que lo que existe siempre no exista (...) Es imposible, por tanto que algo exista siempre y sea corruptible. Tampoco es posible, asimismo, que sea generable.” (*De Caelo* 281b20-282a3)

De este modo, Aristóteles recurre a argumentos lógicos para alcanzar la conclusión que defiende, y al final del capítulo aclara:

“Y para quienes estudian la cosa desde el punto de vista natural y no universal es imposible que lo que exista previamente como eterno se destruya después, o que lo que previamente no existe llegue después a ser eterno. Pues todas las cosas corruptibles y generables son también alterables”.

En resumen, Aristóteles, en primer lugar, se vale de la ausencia de un destructor externo para probar que este mundo nunca perece y en segundo lugar, a partir de la indestructibilidad, desprende que no puede haber sido generado. Resulta claro, como he advertido, que Aristóteles, a diferencia de Jenócrates y de la gran mayoría de los platónicos posteriores, defiende una lectura literal del relato de Timeo y asume que Platón se equivocaba al afirmar la generación del mundo. Finalmente, su argumento – que se encuentra también en el *Timeo*– es retomado por Plotino al comienzo de III como blanco de su crítica. Es decir, para el él, ni la voluntad del demiurgo, a primera

vista predominante en las argumentaciones de Platón pero rechazada por Aristóteles, ni la imposibilidad de un agente externo destructor, argumento contemplado en el texto del *Timeo* y utilizado como prueba de la eternidad del mundo por Aristóteles, son suficientemente concluyentes.

Ahora bien, a pesar de la explícita defensa que Aristóteles ofrece en el *De Caelo* acerca de que aquello que nace deba necesariamente perecer, no todos se han convencido de que con la sola prueba de la imposibilidad de la destrucción se justifique que el mundo sea ingénito. Es el caso de Ático, ferviente defensor de las doctrinas que él cree platónicas y gran crítico de la filosofía aristotélica.⁴²³ Asimismo, puede inferirse a partir de los textos conservados que Ático objeta a sus contemporáneos que las doctrinas de Aristóteles sean útiles para la enseñanza del platonismo ya que considera a tales doctrinas como opuestas a las de Platón.⁴²⁴

En relación con la interpretación que Ático ofrece del *Timeo*, he adelantado que a partir de una lectura literal, y en este sentido en consonancia con la de Aristóteles, argumenta que del hecho de que el mundo haya sido generado no se desprende que deba perecer. Justamente, el fr. 4, transmitido por Eusebio, dice: “no es en enigmas o con fines de claridad que admite la generación”. En este fragmento, Ático afirma explícitamente su interpretación literal del relato de *Timeo* y cita textualmente el pasaje 30a2-6 de Platón.⁴²⁵

Para Ático, Platón creyó efectivamente que el mundo fue producido y que tal producción fue la obra más bella y más buena del demiurgo quien, por propia voluntad, lo mantendrá siempre existente. Es decir, del hecho de que el mundo haya sido generado no es necesario inferir su destrucción ya que, para Ático, es necesario hacer intervenir la bondad y voluntad del creador. En este sentido argumenta:

“...si algo es generado, no se sigue necesariamente que se destruya, y, al contrario, si algo no puede ser destruido, no se sigue necesariamente que sea ingénito,⁴²⁶ porque no se debe admitir que la única causa de algo indestructible, sea que es ingénito, ni que a los que sean generados y cambiantes les espera la inevitable corrupción...”⁴²⁷

⁴²³ Cfr. Karamanolis (2006: 159-160).

⁴²⁴ Cfr. Merlan (2007: 73).

⁴²⁵ “Como el dios había querido que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó entonces todo cuanto era visible, que no estaba quieto, sino que se movía disonante y desordenadamente, y lo condujo del desorden al orden, por considerar a éste absolutamente mejor que a aquél.”

⁴²⁶ En estas líneas se encuentra un eco significativo de la conclusión a la que llegó Aristóteles en el pasaje del *De Caelo* arriba citado.

⁴²⁷ Cfr. Ático, fr. 4, 8.

Y más adelante:

“...sería ridículo que del hecho de que algo haya sido generado se destruya por eso mismo, si Dios no quiere que se destruya; y que del hecho de que sea ingénito tenga la propiedad de no ser destruido, sin que la voluntad divina pueda conservar indestructibles a los generados.”⁴²⁸

Es cierto que estos fragmentos de Ático remiten a las doctrinas del *Timeo*. Ciertamente, –como pudo observarse– si se combinaran de manera provisoria algunos pasajes del diálogo platónico podría inferirse que el mismo Platón defendía la generación del mundo en el tiempo y que su indestructibilidad se encontraba garantizada por la voluntad demiúrgica. Sin embargo, el *Timeo* presenta otra cantidad de pasajes que, a su vez, considerados en conjunto, podrían promover una interpretación diferente. Uno de ellos es, justamente, el pasaje de *Timeo* 30a2-6 que Ático cita en el fr. 4 a propósito de la generación en términos del pasaje del desorden al orden. En efecto, este paso del desorden al orden, ¿implica una generación en el sentido de producir algo que antes no había?⁴²⁹ El hecho de que el demiurgo “tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden” podría sugerir que, de hecho, lo visible no se circunscribe a “lo que deviene”, en contraste con el texto citado más arriba en el que *Timeo* afirma que el mundo es generado porque, justamente, es visible y tangible (28 b7-8).

Esta discordancia en el seno del texto platónico ha provocado, como ya he indicado, diversas interpretaciones. Resulta sumamente difícil, pues, establecer si este universo generado tenderá a la destrucción o si existirá por siempre: puesto que si, como Platón estableció en un principio, el ser que no es aprehendido por la inteligencia, “es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, nace y fenece (γίγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον), pero nunca es realmente” (28a2-4), debería pensarse que este universo, que nace, deberá también perecer, tal como se afirmara en el pasaje citado más arriba.⁴³⁰ Ciertamente, *Timeo* establece, asimismo, que este cosmos ha sido engendrado por un demiurgo que contempla ese ser eterno, inmutable; y que, por tanto, aquello que se engendra es una imagen. Pero, ¿se trata de una imagen sin fin, como lo es su modelo, que no se destruirá jamás? En otras palabras, ¿el rasgo de

⁴²⁸ Cfr. Ático, fr. 4, 11.

⁴²⁹ Ver p. 70, más arriba.

⁴³⁰ 41b 2-6.

eternidad que caracteriza al modelo será transmitido a la imagen? En 37c6-d7, se halla un difícil y muy trabajado pasaje en el que Platón afirma:

“Así, el padre habiendo generado lo inteligible en movimiento y vivo, imagen generada de los dioses eternos se admiró y contento se propuso producirlo todavía más semejante al modelo. En efecto, como éste resulta un ser viviente eterno, intentó también que este todo fuera completado como aquel en la medida de lo posible. Pero la naturaleza del viviente resultaba ser eterna, y no era posible conceder eso a lo generado absolutamente. Se propuso hacer una imagen móvil de la eternidad y a la vez que ordenando el universo hace de la eternidad que permanece en unidad una imagen eterna que avanza según el número, eso que llamamos tiempo.”

He señalado el modo en que Ático entiende la causa de la eternidad del cosmos, no por el hecho de ser una imagen del modelo eterno, sino por la bondad del demiurgo de cuya voluntad depende el carácter indestructible del primero. Y he puesto de manifiesto que ese argumento de la voluntad demiúrgica es criticado por Plotino al comienzo de II, 1. Sin embargo, cabe destacar que en su tratado V, 8 –el 31 en el orden cronológico– Plotino ya había planteado en relación, según entiendo, con este pasaje del *Timeo*, que el cosmos ha nacido bello como imagen⁴³¹ y en tanto tal

“Tiene también la eternidad (ἀεὶ) de aquél <de quien lo engendró> como imagen suya que es; de otro modo a veces tendrá la condición de imagen y a veces no, pero no es una imagen generada por arte. Todas las cosas que son imagen por naturaleza, lo son en tanto permanezca el modelo.”⁴³² (V8, 12, 17-20)

Y en la línea siguiente se encuentra, además, una crítica a quienes suponen que Platón concebía que el mundo fue generado de hecho en el tiempo:

“Por eso no hablan correctamente, los que destruyen y generan <a la imagen>, permaneciendo lo inteligible de este modo, como si fuera por la voluntad de su hacedor de hacerlo, en algún momento.⁴³³ Pues, no quieren comprender ni conocer este modo de producción (ποιήσεως), que, en tanto aquél siga resplandeciendo, nunca cesarán las otras cosas, sino que, desde que aquél es, también éstas son, eran siempre y serán.”⁴³⁴ (V8, 12 20-25)

⁴³¹ Cfr. Plotino. *Enéadas*, V8, 12, 13: ...κόσμον γεγονότα καλόν, ὡς εἰκόνα καλοῦ.

⁴³² ἔχει δὲ καὶ τὸ ἀεὶ αὐτοῦ, ὡς εἰκῶν· ἢ ποτὲ μὲν ἔξει εἰκόνα, ποτὲ δὲ οὐ, οὐ τέχνη γενομένης τῆς εἰκόνας. Πᾶσα δὲ φύσει εἰκῶν ἐστι, ὅσον ἂν τὸ ἀρχέτυπον μένη. Ver p. 141 y ss., más arriba.

⁴³³ Laurent entiende que esta alusión puede estar dirigida a los estoicos. Cfr. Laurent (2006: 126 n. 194).

⁴³⁴ διὸ οὐκ ὀρθῶς, οἱ φθειροῦσι τοῦ νοητοῦ μένοντος καὶ γεννώσιν οὕτως, ὡς ποτὲ βουλευσαμένου τοῦ ποιούντος ποιεῖν. ὅστις γὰρ τρόπος ποιήσεως οὐκ ἐθέλουσι συνιέναι οὐδ' ἴσασιν, ὅτι, ὅσον ἐκεῖνο ἐλλάμπει, οὐ μήποτε τὰ ἄλλα ἐλλείπη, ἀλλ' ἐξ οὗ ἐστι καὶ ταῦτα ἔστιν· ἦν δ' ἀεὶ καὶ ἔσται.

Más allá de lo complicado y a la vez fascinante que resulta este problema y sus múltiples interpretaciones,⁴³⁵ me limito aquí, en lugar de examinar la relación entre “original-imagen” y “eternidad-tiempo”, a retornar a aquellas críticas que Plotino presenta en III teniendo en cuenta, a partir de lo dicho hasta aquí, el modo en que entiende la eternidad de lo generado.

Tal como se ha indicado, en el cap. 2 de III, Plotino afirma que Platón admite la opinión de Heráclito cuando sostiene que lo que tiene cuerpo no puede ser invariable y, en este sentido, parece que Plotino inicia una crítica hacia el ateniense puesto que lo que desea poner en evidencia a lo largo del tratado es, justamente, que el mundo (incluyendo los cuerpos celestes) no tiene ni comienzo ni fin. Si se tuvieran en cuenta solamente los pasajes del *Timeo* citados más arriba, podría concluirse que, en III, Plotino se aleja de las doctrinas de su inspirador. Sin embargo, he hecho hincapié en que ésta no es la única lectura posible y, de hecho, aunque Plotino mismo ofrece en el cap. 6 una posible interpretación del *Timeo* que contrasta con su propia tesis,⁴³⁶ rectificará esa interpretación en el cap. 7 aduciendo que es necesario realizar una exégesis más ajustada del texto platónico con el fin de concluir que su tesis no se encuentra en disidencia con la de su maestro. Dufour ha puesto de manifiesto la extrañeza que produce un rechazo de las doctrinas de Platón por parte de Plotino en el cap. 6 y advierte que en el cap. 7, donde el neoplatónico minimiza el desacuerdo, “estamos asistiendo a una pirueta exegética de una audacia poco común.”⁴³⁷ Más allá del modo en que Plotino intenta resolver aquel desacuerdo en los últimos capítulos del tratado, aquí interesa cuál es su actitud con respecto a las críticas que se hallan en los primeros.

Si se tiene esta actitud en cuenta, cabe preguntarse si aquellos dos argumentos criticados por insuficientes al comienzo del capítulo 1 responden, a los ojos de Plotino, al texto del *Timeo* (tal como parecería a partir de los pasajes ya citados) o si tales argumentos son producto de una exégesis errónea. Si fuera lo primero, llamaría la atención no solamente dentro del contexto de los tratados plotinianos en los que hay una insistencia en la continuidad doctrinal,⁴³⁸ sino que entraría en discordancia con la propia

⁴³⁵ Plotino, de hecho, elaboró, en III7 (45), una exégesis más detallada de aquel pasaje del *Timeo*, a la que me he referido de modo sucinto en el capítulo anterior.

⁴³⁶ En contraste con la tesis platónica de que en el cuerpo del cosmos están presentes los cuatro elementos, Plotino argumentará que agua y aire no se encuentran allí como elementos constitutivos. Al respecto, Dufour ofrece una sintética y precisa explicación, cfr. Dufour (2006: 220).

⁴³⁷ Cfr. Dufour (2006: 220).

⁴³⁸ Es cierto como afirman Santa Cruz y Crespo que ...la exégesis no es lineal y el propio Plotino, sin hacer de Platón –poseedor de la verdad– un objeto de crítica, no deja de observar algunas oscuridades o

dinámica de III que recurre en numerosas oportunidades a otros pasajes del diálogo platónico⁴³⁹ para apoyar las propias tesis. Lo segundo, en cambio, parece más acorde con el espíritu exegético y polémico de Plotino.

En efecto, la voluntad del demiurgo (blanco de la primera crítica plotiniana), por una parte, ha sido el argumento principal de Ático a la hora de explicar la eternidad del mundo; y, por otra, la imposibilidad de un agente externo destructor (blanco de la segunda) ha sido el argumento del que Aristóteles se vale en el *De Philosophia* y en el pasaje del *De Caelo* citado más arriba para refutar que haya habido un comienzo en el tiempo. Ahora bien, ¿cómo explicar que la crítica de Plotino pueda estar dirigiéndose a estos y no a Platón, si en el *Timeo* mismo hallamos pasajes que avalarían esas interpretaciones?

Entiendo que, como asegura al comienzo de su cap. 7, Plotino reclama “escuchar mejor a Platón”, en el sentido de atender a las consecuencias o implicancias que, por ejemplo, presentan interpretaciones como la de Ático o como la de Aristóteles. En efecto, ambos realizan una lectura literal del *Timeo*, mientras que Plotino defiende la no literal. Por tanto, en el marco de los esquemas metafísicos tanto de Ático como de Aristóteles, los argumentos que ellos ofrecen para defender o criticar a Platón funcionan como partes alineadas con el todo doctrinal.

Para concluir este análisis, me concentraré en las discordancias que se encuentran entre el esquema metafísico de Ático, un platónico, y el de Plotino, puesto que considero que la lectura literal o no del *Timeo* y la consiguiente postulación de una generación del mundo en el tiempo o no son expresiones de doctrinas divergentes.

Sabemos por Proclo,⁴⁴⁰ que tanto Ático como Plutarco alegaban a favor de la tesis de la creación del mundo en el tiempo, sosteniendo que antes de la creación existía no solamente la materia desordenada sino también un alma mala que es la que produce el movimiento desordenado. Como explica Des Places, habría para Ático (y para Plutarco) dos tiempos y dos movimientos.⁴⁴¹ Pues, antes de que la materia fuera puesta en orden se encontraba presa en un movimiento desordenado que, no deja de ser, podría suponerse, un tipo de movimiento; lo mismo ocurre con el tiempo; si en un determinado punto aquel movimiento desordenado se ordenó y, con ese orden, el tiempo fue

imprecisiones que halla en sus textos... Cfr. Santa Cruz y Crespo (2007: XX). En este sentido, leo el tratado II 1 como un intento de aclarar algún malentendido que se desprende del propio texto platónico.

⁴³⁹ En el cap. 7, Plotino reformulará la tesis platónica de la coexistencia de los cuatro elementos en el cuerpo del cosmos a partir de distinciones que encuentra en el mismo texto del *Timeo*.

⁴⁴⁰ Cfr., Proclo. *In Tim.* II 381 26-382 12 (Ático, fr. 23 - Des Places).

⁴⁴¹ Cfr. Des Places (2002: 12).

generado, debe de haber habido un tiempo anterior al generado que debe de haber sido, también, un tiempo.⁴⁴² Esta interpretación le valió a Ático la crítica de muchos de sus contemporáneos y de pensadores antiguos posteriores,⁴⁴³ y su lectura parece enmarcarse dentro de una concepción, podría decirse, dualista en el sentido de que encuentra dos movimientos cada uno de los cuales está producido por cada tipo de alma. El desordenado, malo, es producido por aquella alma mala que Ático, según el fr. 23, encuentra en el libro X de las *Leyes* (897b2-4); el ordenado, en cambio, está producido por un alma buena, bella y creada por un dios cuya bondad infinita asegura la continuidad del orden.⁴⁴⁴

En este sentido, entonces, a diferencia de Aristóteles, Ático propone una materia opuesta y contraria a Dios, una materia que comprende la noción de alma mala, es decir, de un alma que es origen del mal. Estos postulados corresponden a un modo de entender la configuración de lo real. En efecto, según el fr. 26, Ático entendía que en el *Timeo* se encuentran principios relacionados entre sí: la materia, el demiurgo –al que, según el fr. 12, Ático identificaba con el Bien de *República* 509 b–, y las Ideas; estos principios son anteriores a la generación del mundo, y Ático postula, de este modo, que lo material existe antes que lo sensible, que lo irracional antes que lo racional y que el desorden antes que el orden.⁴⁴⁵ De este modo, el artífice triunfa en la imposición de las Ideas sobre la materia y del intelecto sobre el alma mala.⁴⁴⁶

Estas consideraciones contrastan con la metafísica plotiniana puesto que para Plotino, por una parte, toda la realidad procede de un principio único, y, por otra, el demiurgo no es equivalente al Uno-Bien (primer principio), sino a la segunda hipóstasis. En efecto, Wilberding sintetiza la propuesta cosmológico-metafísica de Plotino (combinando distintos pasajes de las *Enéadas*) a la luz del esquema platónico: Plotino hace corresponder al demiurgo con la segunda hipóstasis, y, a partir de este demiurgo-*noûs* derivará los dioses creados en términos del *Timeo*, o el Alma Celeste (οὐράνια ψυχῆ) en términos de Plotino, por una parte, y aquello que hay de inmortal en nosotros, por otra.⁴⁴⁷ A su vez del Alma Celeste se derivarán los cuerpos celestes y las partes más

⁴⁴² Cfr., por ejemplo, Ático, fr. 20.

⁴⁴³ Cfr. Des Places (2002: 7-8).

⁴⁴⁴ Este pasaje de las *Leyes* de Platón ha provocado enormes discusiones. Sin embargo, no me detendré aquí en los numerosos problemas interpretativos que estos difíciles pasajes suscitan.

⁴⁴⁵ Para un análisis de los desacuerdos entre Ático y Aristóteles, fundamentalmente en lo que respecta al alma como principio de movimiento, ver Merlan (2007: 73 y ss.).

⁴⁴⁶ En estos términos lo explica Merlan (2007: 76).

⁴⁴⁷ Cfr. Wilberding (2006: 174-181).

bajas del alma individual de la que derivan los vivientes individuales ($\tau\acute{\alpha} \epsilon\pi\acute{\iota} \gamma\eta\varsigma \zeta\tilde{\omega}\alpha$).

Es posible advertir que el esquema de Ático en función de su propia exégesis de los textos platónicos se distingue del de Plotino a raíz de una interpretación diferente de aquellos. Desde el punto de vista metafísico, entonces, la lectura literal del relato de *Timeo* y, con ella, la postulación de un origen temporal del universo, es incompatible con el tipo de generación en la eternidad que propone Plotino. Si se tiene en cuenta, entre muchos otros,⁴⁴⁸ el pasaje de V8 citado más arriba, es lícito asegurar que ser generado y eterno, en su esquema, lejos de ser notas incompatibles son rasgos de, por ejemplo, la segunda y tercera hipóstasis, que encontrándose por fuera del ámbito temporal, no son, sin embargo, principios últimos.

Por todo esto entiendo que es posible encontrar en las críticas plotinianas al argumento de la voluntad del demiurgo y al de la imposibilidad de un agente exterior destructor un eco de interpretaciones del *Timeo* que Plotino considera erróneas. Se ha visto que, aunque se encuentran en el texto platónico estos argumentos, no resulta suficiente ni del todo congruente establecer una relación directa entre esos capítulos de III y el *Timeo* de Platón. Sostengo que para comprender la polémica planteada por Plotino resulta importante atender a las interpretaciones de otros filósofos, como Aristóteles y Ático en este caso,⁴⁴⁹ que mediaron en el tiempo y que han propuesto interpretaciones alternativas.

5.3 Aspecto causado de la causa del mundo

He intentado mostrar que a la hora de argumentar a favor de la generación eterna, es decir, de cuestionar la postulación de un comienzo en el tiempo del mundo generado, Plotino plantea que, en rigor, Platón no fue bien entendido por aquellos que le atribuyeron tal suposición. Así, él muestra que filósofos como Aristóteles o Ático leyeron el *Timeo* de un modo incorrecto y se propone explicar de qué modo debe ser comprendido. Ahora bien, como he señalado recién, el modo en que se comprenden las

⁴⁴⁸ Cfr. además, VI, 6, 19-27; 38-39.

⁴⁴⁹ Ya Karamanolis, en su breve referencia a nuestro tratado, encuentra alguna relación entre este escrito plotiniano, por una parte, y Ático y Aristóteles, por otra. Aunque, según este autor, y en contraste con Wilberding, Plotino no se interesó demasiado por las cuestiones cosmológicas. Cfr. Karamanolis (2006: 241) y Wilberding (2006: 2).

doctrinas del *Timeo* en particular o las de Platón en general se da en función de concepciones filosóficas propias que inclinan a interpretarlo de una manera u otra.

En este sentido, Plotino entiende que la generación no necesariamente implica temporalidad. Me concentraré ahora en analizar el modo en que Plotino concibe la generación en lo inteligible. Para ello, comenzaré destacando un pasaje del sexto capítulo de V1 (10) donde el texto del *Timeo* resuena fuertemente pues Plotino comienza su análisis con una invocación a la manera del diálogo platónico en 27d.⁴⁵⁰ Allí se encuentra explicado el modo en que Plotino concibe la generación en el ámbito inteligible y eterno. Es cierto que este tratado parece ser una exégesis del *Parménides* de Platón, pero aquí haré hincapié en un pasaje en especial que contribuye a entender, creo, cómo Plotino entiende la causalidad en función de su lectura no literal del relato de *Timeo*.

En efecto, en el segundo axioma del proemio a su relato, *Timeo* enuncia lo que se conoce como el “principio de causalidad”, es decir, que todo lo que se genera se genera por alguna causa (28a4-5)⁴⁵¹ y, por tanto, afirmar que algo es generado implica afirmar la existencia de un generador. Este pasaje no indica si acaso aquella causa debe ser anterior cronológicamente a su efecto y, de hecho, ha suscitado profundas controversias al respecto.⁴⁵² Plotino retoma esta noción, pero se esfuerza por aclarar explícitamente que la causa no puede preceder en el tiempo a su efecto puesto que ella es eterna y lo causado lo es también. Cabe aclarar que, en el contexto de V1, Plotino no se está refiriendo a la generación de lo sensible por parte de lo inteligible, sino que aquí explica el modo en que la segunda hipóstasis es generada puesto que entiende que el demiurgo del *Timeo* también lo es.

En el capítulo 6 de este tratado, Plotino argumenta cómo es posible que lo Uno genere sin movimiento y se pregunta cómo de lo Uno adquirió existencia (ὑποστάσις) la multiplicidad (V1, 6, 5). Antes de analizar la cuestión, aparece una invocación⁴⁵³ y, a continuación, Plotino argumenta a favor de la inmovilidad de lo Uno y presenta el modo en que la Inteligencia, segunda hipóstasis, se genera:

⁴⁵⁰ Καὶ τὰ μὲν περὶ θεῶν ταύτη παρακεκλήσθω. Τὸ δ' ἡμέτερον παρακλητέον, ἢ ῥᾶσ' ἂν ὑμεῖς μὲν μάθοιτε, ἐγὼ δὲ ἢ διανοοῦμαι μάλιστ' ἂν περὶ τῶν προκειμένων ἐνδειξαίμην.

⁴⁵¹ πᾶν δὲ αὐτὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι: παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν.

⁴⁵² Ver p. 60-61, más arriba.

⁴⁵³ V1, 6, 8-12.

“...todo lo que se mueve debe tener hacia donde moverse; dado que aquel <lo Uno> no tiene hacia donde moverse, no podemos postular que se mueve, pero si algo se genera después de él, es generado necesariamente porque está siempre vuelto (ἐπιστραφέντος) hacia aquel.”⁴⁵⁴ (V1, 6, 15-19)

Inmediatamente, aclara el modo en que él entiende este tipo de generación:

“Lejos está, pues, de una generación en el tiempo, puesto que estamos haciendo un discurso sobre las realidades que son siempre (περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων); en nuestro discurso les atribuimos la generación para explicar su causa y su orden.” (V1, 6, 19-22)⁴⁵⁵

Considero estas líneas pertinentes por dos motivos. En primer lugar, ponen de manifiesto que, en el sistema plotiniano, hablar de causa no implica necesariamente hablar de generación temporal pero, en función de la exposición, es menester emplear determinados términos que permitan –de manera insuficiente, es cierto– una explicación del orden de dependencia ontológica que existe entre lo Uno y la Inteligencia. En segundo lugar, que aquí lo generado no sea el universo, sino una hipóstasis en el ámbito de lo inteligible, contribuye a comprender el modo en que Plotino entiende en qué sentido una causa eterna en la que reside el verdadero conocimiento es, a la vez, generada.

En este sentido, creo que el hecho de que estos pasajes se encuentren precedidos por una invocación que remite a la de *Timeo* 27d, permite poner en paralelo los postulados respecto de la causa que este diálogo presenta y los de este pasaje de las *Enéadas*, no en función de cómo el mundo sensible se genera, sino en función de explicar el modo en

⁴⁵⁴ παντὶ τῷ κινουμένῳ δεῖ τι εἶναι, πρὸς ὃ κινεῖται μὴ ὄντος δὲ ἐκείνῳ μηδενὸς μὴ τιθόμεθα αὐτὸ κινεῖσθαι, ἀλλ’ εἴ τι μετ’ αὐτὸ γίνεται, ἐπιστραφέντος ἀεὶ ἐκείνου πρὸς αὐτὸ ἀναγκαῖόν ἐστι γεγονέναι. Aquí me aparto de la lectura que siguen Henry-Schwyzler en su *editio minor*, quienes optan por el pronombre reflexivo αὐτό en la línea 18, y preferimos conservar el pronombre demostrativo αὐτό, tal como aparece en la *editio maior*. De este modo, siguiendo la propuesta de Fronterotta, entiendo que el pronombre ἐκείνος se refiere a la Inteligencia que es la que se vuelve hacia lo Uno, al que se alude mediante el αὐτό. La dificultad textual de este pasaje a menudo ha sido interpretada de modo paralelo a la que presenta el pasaje V1, 7, 4-6. Al respecto, podría establecerse una triple división en las interpretaciones: Lloyd, D’Ancona y Fronterotta, entre otros, consideran que en ambos capítulos debe leerse αὐτό (demostrativo). A esta interpretación adhiere la mayoría de los estudiosos y es la que aquí seguimos. En cambio, Hadot y Bussanich sostienen que en ambos pasajes debe tomarse αὐτό (reflexivo) entendiendo que es lo Uno lo que se vuelve hacia sí mismo. Por último, una tercera posición es aquella sostenida por Igal que adhiere a la primera lectura en el capítulo 6 y a la segunda lectura en el capítulo 7, insistiendo en que no se trata de pasajes paralelos. Cfr., Fronterotta (2003: 190, n. 101), Lloyd (1987: 158-161), D’Ancona (1999: 251-252), Hadot (1999: 206-210), Bussanich (1988:37-43), Igal (1971: 131-137).

⁴⁵⁵ ἐκποδῶν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἢ ἐν χρόνῳ τὸν λόγον περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων ποιουμένοις: τῷ δὲ λόγῳ τὴν γένεσιν προσαπτόντας αὐτοῖς αἰτίας καὶ τάξεως αὐτοῖς ἀποδώσειν.

que la Inteligencia (causa del mundo sensible⁴⁵⁶ y, a los ojos de Plotino, análoga al demiurgo platónico) es generada. La interpretación del demiurgo del *Timeo* como generado responde, según creo, al vínculo muy estrecho entre la lectura no literal del texto del *Timeo* por parte de Plotino y su propia construcción metafísica.

Más aún, Timeo, luego de establecer los tres axiomas generales en la primera parte del proemio, formula la aplicación de aquellos tres al tema central de la investigación: la constitución del mundo físico. Mientras que en el primero de los axiomas aplicados se establece que este cosmos pertenece al ámbito de lo generado⁴⁵⁷ (en el marco de la distinción entre ser y devenir), en el segundo afirma: “Además decimos que lo generado ha de ser necesariamente generado por alguna causa. Sin embargo, encontrar al hacedor y padre de este todo es y, una vez encontrado, es imposible decirselo a todos.”⁴⁵⁸ (28c2-5). A la hora de aplicar el principio de causalidad a la constitución del mundo, Platón no se refiere al demiurgo sino que utiliza la fórmula ποιητής καὶ πατήρ.⁴⁵⁹

Como afirma Vorwerk, esta expresión ha sido frecuentemente utilizada por los platónicos antiguos, previos a Plotino.⁴⁶⁰ Sin embargo, no todos la interpretaron del mismo modo. En efecto, mientras que pensadores como Alcinoo y Apuleyo no encuentran dificultad en entender al demiurgo tanto como hacedor cuanto como padre, pues ambos le aplican ambos atributos en tanto lo consideran el primer dios,⁴⁶¹ Plutarco, como explica Vorwerk, se pregunta por qué Platón lo denominó así, pues si bien cada uno de los términos le resulta adecuado, lo desorienta su combinación.⁴⁶² En rigor, esta doble predicación del demiurgo como hacedor y padre llama la atención puesto que designa simultáneamente el carácter artificialista (indicado por el término ποιητής) y el carácter de producción natural (al que puede referirse el término πατήρ). Plutarco, entonces, propone una solución según la cual la denominación de padre es compatible con la de hacedor si se considera que el primero es un tipo o una clase del segundo y, en consecuencia, puede entenderse el término hacedor en un sentido general, como hacedor

⁴⁵⁶ Respecto de en qué sentido la segunda hipótesis es causa de lo sensible me ocuparé en el capítulo 6.

⁴⁵⁷ Cfr. 28b2-c3.

⁴⁵⁸ τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαμέν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν.

⁴⁵⁹ Fórmula que, según entiendo, no se refiere al modelo sino al demiurgo aludido unas líneas antes en el diálogo.

⁴⁶⁰ Vorwerk (2010: 79-80).

⁴⁶¹ Vorwerk (2010: 86-87). Puede agregarse, a la lista de aquellos que entendieron al demiurgo del *Timeo* como principio divino a Ático quien, según Proclo, lo identifica con el Bien. Cfr. Proclus, *In Tim.* 1.305.7-16 (Diehl), Ático fr. 12 (Des Places); para un análisis de la relación entre el demiurgo identificado con el Bien y los modelos que éste piensa ver García Bazán (2011: 428-429).

⁴⁶² Cfr., Plutarco, *PQ* II, 1000E, al respecto Vorwerk (2010: 80-81).

del alma y del cuerpo del mundo, pero también en un sentido específico según el cual el hacedor tiene como producto al cuerpo del mundo y el padre al alma. De este modo, lo que ambos predicados designan son funciones diferentes de una misma causa.⁴⁶³ Con todo, ninguno de ellos tres distinguió, como potencias productoras diferentes, al hacedor del padre.

Parece haber sido Numenio quien lo hizo por primera vez, pues afirmó, según el testimonio de Proclo,⁴⁶⁴ que hay tres dioses: el primero (padre- πατήρ), el segundo (hacedor - ποιητής) y el tercero que, supone, es el producto.⁴⁶⁵ Es cierto que Numenio invierte el orden de los apelativos, sin embargo es evidente que esta gradación refleja un modo de entender aquella doble predicación del demiurgo de *Timeo* 28c3⁴⁶⁶ a la luz, no solamente de la *Carta II*, sino también del pasaje de *República* 509b6-10, donde Platón caracteriza a la Idea de Bien como causa del ser de las cosas.⁴⁶⁷ De hecho, es sabido que Numenio combina aquel pasaje de la *República* con la caracterización que Platón realiza del demiurgo en otro pasaje del *Timeo* en donde se dice que el demiurgo “Era bueno, y en nadie que sea bueno puede generarse ninguna envidia” (29e1-2). En efecto, en el libro VI del su obra *Acercas del Bien*, Numenio afirma: “si el demiurgo es bueno por participación en el primer bien, la idea de bien será el primer *noús* por ser el bien en sí.” (Fr.20). De este modo, Numenio –al combinar la doble predicación como padre y hacedor con la *Carta II* y *República VI*– entiende que Platón ya había establecido una distinción entre un primer dios, padre, que es el bien y un segundo dios (generado por el primero) que es el hacedor.

En consonancia con la interpretación numeniana, es probable que Plotino haya encontrado en los pasajes de *Timeo* 28c y 29e una indicación acerca de la posición metafísica de Platón, pues cuando Timeo pregunta acerca de la causa del hacer del hacedor,⁴⁶⁸ responde que se trata de la bondad del demiurgo. Así, como se ha advertido

⁴⁶³ Cfr. Ferrari, F. (2006: 43-58).

⁴⁶⁴ Proclus, *In Tim.* 1.303.27-304.7 (Diehl), Fr. 21 (Des Places).

⁴⁶⁵ Existe una controversia respecto de cómo interpretar este tercer dios. Los dos testimonios de Proclo (fr. 21 y 22 Des Places) parecen indicar, para algunos, cosas diferentes y los especialistas debaten acerca de si el tercer dios refiere al mundo o el alma del mundo o a la parte racional del alma del mundo. García Bazán, por su parte, entiende que los fragmentos 21 y 22 no entran en fricción. Cfr. Dillon (1977: 366-367) y García Bazán (1991: 252 n.59).

⁴⁶⁶ Cfr. Müller (2009: 45-52).

⁴⁶⁷ Sobre el impacto de este pasaje de la *República* y del rol del *Parménides* en la tradición platónica pre-plotiniana ver Whittaker (1969b: 91-104).

⁴⁶⁸ λέγωμεν δὴ δι' ἧντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. (28d7-e1).

en aquel pasaje de VI, 8 analizado en el capítulo anterior,⁴⁶⁹ para Plotino, ese “padre de la causa” es el Bien, pues afirma:

“Dice también <Platón> que hay un “padre de la causa”, llamando “causa” a la Inteligencia (ó νοῦς). Para él, pues, la Inteligencia es el demiurgo. Y de éste afirma que produce (ποιεῖν) el Alma en la cratera aquella. Y afirma que el padre de esta causa, que es la Inteligencia, es el Bien, el que está más allá de la Inteligencia y más allá del ser.” (VI, 8 4-8)

Puede advertirse que Plotino encuentra que sus reflexiones metafísicas –tal como ocurre en el caso de Numenio– poseen como antecedente directo aquello que Platón ha sugerido tanto en el libro VI de su *República* como en la *Carta VI* y, además, en aquellos pasajes del *Timeo*. Asimismo, esta interpretación plotiniana puede echar luz, en función de su propia noción de inefabilidad del principio, sobre el pasaje en el que *Timeo* encuentra difícil hallar al hacedor y padre e imposible comunicarlo a todos, puesto que de qué se trata este bien, por qué el demiurgo es bueno, son interrogantes que Plotino responde desde su propio sistema de gradación hipostática. Así pues, parafraseando aquello que Platón afirmara acerca del demiurgo en 28c 3, podría decirse que para Plotino, en tanto causa y padre del demiurgo, descubrir al Bien es difícil⁴⁷⁰ y si se lo descubre, comunicarlo a otros es imposible.

Cabe señalar que no resulta del todo claro, como parecía serlo en el caso de Numenio, que Plotino encontrara la justificación para el establecimiento de su sistema hipostático en la fórmula ποιητής καὶ πατήρ. Es cierto que, en contraste con los textos de Alcino y Apuleyo, no se halla en las *Enéadas* la fórmula completa sino que aparecen los términos por separado.⁴⁷¹ En este sentido, Vorwerk entiende que en algunos pasajes la omisión de “padre” es intencional puesto que para referirse a la segunda hipóstasis, Plotino elige la denominación de ποιητής.⁴⁷² Así, este autor sostiene que, como Numenio, y al contrario de Plutarco y otros medioplatónicos,

⁴⁶⁹ Ver el pasaje completo donde se advierte con claridad la influencia de la *Carta VI* en el cap. 4. Ver pp. 124-125.

⁴⁷⁰ Cfr. *República* VI 506 e: “dejemos por ahora, dichosos amigos, lo que es en sí mismo el Bien; pues me parece demasiado como para que el presente impulso permita en este momento alcanzar lo que juzgo de él.”

⁴⁷¹ Cfr. Charrue (1978: 124).

⁴⁷² En rigor, el término “hacedor” se encuentra aplicado para las tres hipóstasis, pero es la segunda la que puede denominarse así en sentido estricto. Cfr., por ejemplo, V9 (5) 3, 26, donde Plotino se refiere a la Inteligencia (la causa del universo) y la define como hacedor verdadero y el demiurgo verdadero. El término “padre” suele indicar a lo Uno, pero no siempre. En el capítulo 4 de este mismo tratado, por ejemplo, Plotino se refiere a la relación entre Inteligencia y Alma y utiliza la imagen de los padres e hijos y del hacedor y la materia para ilustrar esta relación. Y en VI (10) 2, 37-38 y 3 20-21, por ejemplo, Plotino también se refiere a la Inteligencia como el padre que engendró el Alma.

Plotino no identifica al demiurgo con el primer dios y no lo acepta por la multiplicidad de Ideas identificada con la Inteligencia.⁴⁷³ Por mi parte, considero que es ciertamente sugerente que, en general, Plotino reserve el predicado de padre para lo Uno y el de hacedor para la segunda hipóstasis (aunque no siempre sea así⁴⁷⁴); sin embargo me inclino a pensar que tales predicados no se fundamentan en una distinción hipostática que Plotino encuentra en la fórmula platónica sino que, en rigor, tal vez sea un vocabulario presente en toda la tradición inaugurada, eso sí, por Platón.

Ahora bien, que Plotino no identifica al demiurgo con lo Uno-Bien se hace evidente no solamente porque denomine a este último como padre y causa del *Noús*, sino porque se ocupa de fundamentar esta distinción, tal como indica Vorwerk, en función del carácter múltiple que la Inteligencia presenta. Como he señalado en la Introducción, Plotino explica que, al proceder la Inteligencia de lo Uno, es otro que su causa (aunque no sea apropiado decir que lo Uno es otro de lo causado, puesto que tal afirmación lo determinaría) y en tanto otro que lo Uno, no es una, sino múltiple. Ciertamente, como se ha señalado recién, Plotino identifica a la Inteligencia con sus objetos inteligidos, las Formas que ella misma contiene. Sin embargo, aunque se trate de una identificación, ya hay un sujeto contemplante y un objeto contemplado, por tanto hay un primer paso hacia una multiplicidad. Ahora bien, esta relación entre sujeto y objeto del pensar no es una novedad de Plotino. Como sostiene Fronterotta, si una de las características de los pensadores agrupados bajo la clasificación de “platonismo medio” era el afán de conciliar las doctrinas platónicas con las aristotélicas, no llama la atención que algunos de ellos⁴⁷⁵ le hayan atribuido a la inteligencia demiúrgica del *Timeo* una forma de autopensamiento propio del primer motor inmóvil de Aristóteles.⁴⁷⁶

En este contexto, cabe destacar a Numenio quien postuló un primer dios, identificado con la Idea de Bien de *República* –como se ha indicado más arriba– el cual, según afirman algunos autores,⁴⁷⁷ se piensa a sí mismo y es diferente del segundo dios que contempla los inteligibles del primero. Plotino, por su parte, continúa con la concepción de una inteligencia que se piense a sí misma, pero no la concibe como

⁴⁷³ Cfr. Vorwerk (2010: 94).

⁴⁷⁴ Cfr. nota 472, más arriba.

⁴⁷⁵ A excepción de Plutarco, por ejemplo.

⁴⁷⁶ Cfr. Fronterotta (2013b: 2)

⁴⁷⁷ Cfr. Athanassiadi (2006: 89-93 y 144). Ya Armstrong había afirmado que el primer dios de Numenio puede ser entendido como el enlace entre el dios de Aristóteles (el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ que se piensa a sí mismo) y el uno de Plotino. Cfr. Armstrong (1967: 7-9). Sin embargo, si el primer dios numeniano es un *noús* que se piensa a sí mismo o si piensa a través del segundo dios, es objeto de controversia.

primera. En efecto, en el capítulo 9 de V1, en el marco de una crítica a los filósofos precedentes, se cuestiona la concepción aristotélica de primer motor que se piensa a sí mismo, puesto que si tiene esa actividad, no puede ser primero: “Y después Aristóteles al decir por una parte que el primero es separado e inteligible, y por otra, que se entiende a sí mismo, de nuevo, no⁴⁷⁸ lo hace primero”.⁴⁷⁹ Ciertamente, he señalado que algunos pensadores anteriores a Plotino ya habían recogido la noción aristotélica de νόησις-νοήσεως y la habían combinado con la inteligencia demúrgica del *Timeo* platónico identificada, a su vez, con la Idea de Bien o primer principio.⁴⁸⁰ Sin embargo, Plotino recupera esta asociación pero la ubica en el nivel del primer generado. En este sentido puede afirmarse que el interlocutor de este pasaje no solamente es el propio Aristóteles sino que se trata de una reelaboración de aquello que constituía una interpretación tradicional.

Así, en V4 (7) 1, por ejemplo, Plotino le atribuye algunas características a lo Uno aunque se ocupa de aclarar que decir, incluso, que éste sea uno, es afirmar, en rigor, algo falso.⁴⁸¹ Hecha esta aclaración, sostiene que lo Uno es simple (ἀπλός), realmente uno (ὄν ὄντως ἓν), inefable e incognoscible (μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη) y, además está más allá del ser (ἐπέκεινα οὐσίας) y es la mayor potencia (δυνατώτατον) puesto que si alguna otra potencia produce, lo hace por imitación de la primera en la medida de sus posibilidades. En contraste con la unicidad y autosuficiencia del Primero, lo que viene de él, lo posterior, no será uno sino que será uno-múltiple (ἓν πολλά).⁴⁸² Luego de establecer, en este capítulo, la “necesidad” productiva de lo Uno, en el capítulo 2 Plotino se concentra en el modo en que el primer producto es generado. Así, explica que el primer principio no puede ser Inteligencia puesto que no tiene la actividad de intelección:

“Si, pues, lo que engendra fuera él mismo Inteligencia, lo engendrado debería ser inferior (ἐνδεέστερον) a la Inteligencia, pero contiguo (προσεχέστερον) y semejante (ὅμοιον) a la Inteligencia. Y, puesto

⁴⁷⁸ En una nota al pie a su traducción, Fronterotta aclara que, como explicaron H-S, la ausencia de la negación en el texto griego se debe a un error tipográfico. Cfr. Fronterotta (2003: 202 n. 149).

⁴⁷⁹ Ἀριστοτέλης δὲ ὕστερον χωριστὸν μὲν τὸ πρῶτον καὶ νοητὸν, νοεῖν δὲ αὐτὸ ἑαυτὸ λέγων πάλιν αὖ τὸ πρῶτον ποιεῖ.

⁴⁸⁰ Cabe destacar que Plutarco, por ejemplo, rechazó tal combinación puesto que entendía que la función demiúrgica no podría estar abocada hacia sí misma, puesto que se dirige hacia lo producido. Cfr. Fronterotta (2013: 4).

⁴⁸¹ Cfr. V4, 1, 8-10.

⁴⁸² Cfr. V4, 1, 20-21.

que lo que engendra está más allá de la Inteligencia, es necesario que lo engendrado sea Inteligencia.”⁴⁸³ (1-3)

Es decir, si se tiene en cuenta que para Plotino, efectivamente, el demiurgo platónico es una Inteligencia que produce, y que el producto es inferior a su causa, se entiende que en este capítulo establezca que si lo Uno fuera Inteligencia, aquello que tiene la actividad de inteligir –pues así se define a la Inteligencia– sería inferior a la Inteligencia misma, hecho que se revela absurdo. A su vez, es manifiesto en este pasaje que si bien lo generado es inferior y, en ese sentido otro que su causa, debe tener una nota común puesto que es semejante. La alteridad del efecto no puede ser, de ningún modo, absoluta. La causa debe contener aquello de lo que es causa.

Ahora bien, en las primeras líneas del pasaje, Plotino señala la diferencia entre la causa y su efecto, pues si lo Uno es causa de la Inteligencia y ésta se define por su actividad de inteligir, debe de ser otra que aquel ya que no es acertado atribuirle a la causa (lo Uno) tal actividad. La Inteligencia, identificada con la actividad intelectual, dice Plotino unas líneas más adelante, “no es simple sino múltiple, manifiesta una composición, inteligible, por cierto, y ve ya múltiples cosas. Es entonces también ella misma un inteligible, pero también inteligente, y por eso ella es ya dos.”⁴⁸⁴ (9-12). Es decir, que la Inteligencia en tanto múltiple no es primer principio no se explica solamente en función de que es inferior a lo Uno (y por tanto no una) puesto que éste no presenta actividad alguna, mientras que ella se identifica con su actividad de inteligir y, por tanto, contiene un movimiento; sino que también su carácter múltiple consiste, por una parte, en que lo que ella intelige es efectivamente múltiple (las Formas) y, por otra, en que aquellas formas inteligidas son los inteligibles que coinciden consigo misma y, como explicita en su crítica a Aristóteles, inteligente-inteligible ya constituye una dualidad.

A pesar de haber postulado a la Inteligencia como inteligible a la vez y de haber asegurado que lo Uno no es Inteligencia, en el pasaje de V4, 2, 1-3 citado más arriba, Plotino hace hincapié en que, en tanto causa y efecto, lo Uno y la Inteligencia son semejantes (ὅμοιον). En las líneas que siguen en este capítulo, Plotino no descarta que

⁴⁸³ Εἰ μὲν οὖν αὐτὸ νοῦς ἦν τὸ γεννῶν, νοῦ ἐνδεέστερον, προσεχέστερον δὲ νῶ καὶ ὅμοιον δεῖ εἶναι· ἐπεὶ δὲ ἐπέκεινα νοῦ τὸ γεννῶν, νοῦν ἵναι ἀνάγκη.

⁴⁸⁴ διὸ οὐχ ἀπλοῦς, ἀλλὰ πολλά, σύνθεσιν τε ἐμφαίνων, νοητὴν μέντοι, καὶ πολλά ὄρων ἤδη. ἔστι μὲν οὖν καὶ αὐτὸς νοητόν, ἀλλὰ καὶ νοῶν· διὸ δύο ἤδη.

el primer principio fuera también un inteligible⁴⁸⁵ puesto que, a propósito de afirmar que la Inteligencia es un inteligible, continúa:

“Pero es un inteligible diferente de lo Uno, por ser un inteligible que viene después de él. Ahora bien, ¿cómo procede de lo inteligible esta Inteligencia? Lo inteligible, que permanece en sí mismo⁴⁸⁶ y no es deficiente, como sí lo son lo vidente y lo inteligente –y digo que deficiente es lo inteligente con respecto a aquel–, no está, por así decirlo (οἶον), desprovisto de conciencia, sino que todo lo de él está en él y con él, tiene pleno discernimiento de sí mismo, la vida está en él y en él están todas las cosas, y su comprensión, que es él mismo por una suerte de conciencia (οἶονεὶ συναισθήσει)⁴⁸⁷, consiste en un reposo eterno y en una intelección diferente de la intelección de la Inteligencia.”⁴⁸⁸ (11-19)

En este complejo pasaje, se ve que lo Uno aparece asociado con lo inteligible y se diferencia del carácter inteligible de la Inteligencia por ser, esta última, un inteligible deficiente respecto de aquel. Es decir, aquello que hace que la Inteligencia no pueda identificarse con su principio es su propia deficiencia, no el hecho de coincidir con lo inteligible. Ciertamente, es claro que en la estructura argumental de este capítulo, Plotino se ocupó, en primer lugar, de descartar que lo Uno fuera inteligente y, por tanto, caracterizarlo como inteligible no compromete su unicidad,⁴⁸⁹ como se da en el caso de la segunda hipóstasis, puesto que no se trataría de un inteligible que coincide con la actividad noética. Sin embargo, la caracterización de lo Uno como inteligible es sumamente problemática respecto de la determinación que podría sufrir el primer principio, si es que es posible de ser predicado por tal nota, por una parte; respecto de conciliar la inteligibilidad de lo Uno con su carácter de más allá del ser y de la

⁴⁸⁵ Para un análisis de la cuestión de la inteligibilidad de lo uno, ver Santa Cruz (2002: 79-86).

⁴⁸⁶ Respecto de la permanencia de lo Uno y de su reposo eterno (líneas 13 y 18, respectivamente) Plotino desarrolla inmediatamente en este capítulo otra distinción entre el primer principio y la Inteligencia. Pues, mientras que ella tiene movimiento, él permanece.

⁴⁸⁷ No me ocuparé aquí de la compleja cuestión de la conciencia de lo Uno. Cfr., Blumenthal (1971: 126-137); Hadot (1980: 243-266); Warren (1964: 83-97). Sobre esta cuestión en relación con la negación de pensamiento y conocimiento de lo Uno ver García Bazán (2011:180-192).

⁴⁸⁸ ἔστι δὲ καὶ ἄλλο τῷ μετ’ αὐτὸ νοητόν. ἀλλὰ πῶς ἀπὸ τοῦ νοητοῦ ὁ νοῦς οὗτος; τὸ νοητὸν ἐφ’ ἑαυτοῦ μένον καὶ οὐκ ὄν ἐνδεές, ὥσπερ τὸ ὄρων καὶ τὸ νοοῦν -ἐνδεές δὲ λέγω τὸ νοοῦν ὡς πρὸς ἐκεῖνο- οὐκ ἔστιν οἶον ἀναίσθητον, ἀλλ’ ἔστιν αὐτοῦ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ σὺν αὐτῷ, πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ, ζωὴ ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτὸ οἶονεὶ συναισθήσει οὔσα ἐν στάσει ἀιδίῳ καὶ νοήσει ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν.

⁴⁸⁹ Es cierto que en III8 (30) 9, 10-11, Plotino descarta que lo Uno (lo que está más allá de la Inteligencia) sea un inteligible porque, justamente, si lo fuera debería ser un inteligible de algo que lo inteligiera y, por tanto, al encontrarse implicada una relación inteligible-inteligente, sería una dualidad. Sin embargo, en el presente capítulo de V4, puesto que se rechaza el carácter inteligente a lo Uno, no encuentro que el análisis del inteligible se lleve a cabo en términos intencionales, es decir como implicando que haya un inteligente que lo inteligiera. Cfr. Roloff (1970: 24).

inteligencia, por otra; y, además, respecto de suponer que la Inteligencia es capaz de aprehenderlo en tanto Uno inteligible. Santa Cruz y Crespo explican la caracterización de la Inteligencia como objeto de intelección, es decir, la captación noética que la Inteligencia tiene de sí misma, por una parte, y su caracterización como sujeto de intelección de lo Uno, designado como *noetón*, por otra, acudiendo a la distinción entre un objeto de pensamiento que es por sí mismo inteligible y un objeto de pensamiento que es inteligible sólo en el sentido en que un sujeto puede tener una representación de él. Así, sostienen que lo Uno no es objeto de la Inteligencia en el primer sentido, sino que lo es en el segundo pues ella no alcanza a inteligirlo en sí mismo sino solamente en su propia representación, mientras que la captación noética que la Inteligencia tiene de sí misma debe ser entendida en ambos sentidos puesto que ella se aprehende a sí misma en el primero y es aprehendida por el Alma en el segundo.⁴⁹⁰

Respecto de esta última cuestión, resulta sugerente el modo en que Plotino continúa el capítulo:

“Así pues, permaneciendo aquel “en su propio carácter”,⁴⁹¹ se genera lo generado desde él, pero se genera permaneciendo aquel. Puesto que aquel permanece inteligible, lo generado se genera como intelección. Siendo intelección e inteliendo aquello desde donde se generó –pues no tiene otro inteligible–, se genera como inteligencia.⁴⁹² Otro inteligible, por así decirlo, y por así decirlo, otro aquel, imitación e imagen de aquel.”⁴⁹³ (21-26)

Es clara la insistencia en la distinción entre permanencia y generación y, al mismo tiempo, la aclaración respecto de la semejanza. Es en esta combinación entre diferencia y semejanza en la que reside, según entiendo, el núcleo doctrinal que Plotino intenta transmitir en este capítulo. Sin embargo, el hecho de afirmar, en contraste con la

⁴⁹⁰ Cfr. Santa Cruz-Crespo (2007: XLVII).

⁴⁹¹ Esta fórmula retoma la de *Timeo* 42e5-6 y llama la atención que Plotino desplace el carácter de permanencia que Platón le atribuye al demiurgo una vez “acabada” su labor productiva hacia lo Uno, si es que, en este contexto, está intentando, justamente, diferenciar al demiurgo platónico del primer principio Uno.

⁴⁹² No atenderé aquí al problema de la generación de la Inteligencia por parte de lo Uno en relación con el carácter de aquella Inteligencia indeterminada previa a la constitución de sí que lleva a cabo, al parecer, una vez que se vuelve hacia su principio. Al respecto, los especialistas han ofrecido diversas interpretaciones, cfr. Lloyd (1987: 157) y Bussanich (1988: 13-14); ver, además los recientes trabajos de Emilsson (2007: 73 y ss.) y García Bazán (2011: 109-139).

⁴⁹³ μένοντος οὖν αὐτοῦ ἐν τῷ οικείῳ ἦθει ἐξ αὐτοῦ μὲν τὸ γινόμενον γίνεται, μένοντος δὲ γίνεται. ἐπεὶ οὖν ἐκεῖνο μένει νοητόν, τὸ γινόμενον γίνεται νόησις· νόησις δὲ οὖσα καὶ νοοῦσα ἀφ’ οὗ ἐγένετο -ἄλλο γὰρ οὐκ ἔχει- νοῦς γίγνεται, ἄλλο οἶον νοητόν καὶ οἶον ἐκεῖνο καὶ μίμημα καὶ εἶδωλον ἐκείνου.

caracterización más habitual en las *Enéadas*,⁴⁹⁴ que lo Uno es un inteligible y que la Inteligencia, de hecho, lo entiende, requiere de alguna precisión.

Así pues, no es éste el único pasaje en donde parece que lo Uno pueda ser entendido. En un tratado algo posterior, según la cronología de Porfirio, Plotino contempla la posibilidad de que

“...nada impide que lo inteligible sea también una inteligencia en reposo, en unidad y en quietud, ni que la naturaleza de la inteligencia que ve a aquella inteligencia en sí misma sea una actividad que provenga de aquella y vea a aquella. Viendo a aquella, por así decirlo, es inteligencia de aquella, porque la entiende. E entendiendo a aquella, es también inteligencia e inteligible de otro modo, habiendo sido imitación de aquella.”⁴⁹⁵ (III9 (13) 1 15-21)

Cabe destacar que lo Uno no solamente está caracterizado como un inteligible sino que también, a diferencia del pasaje de V4, es concebido como una inteligencia. Entiendo que esta equivocidad se debe a aquel requisito que es necesario que toda causa mantenga: la de contener en sí todo aquello que el efecto presenta. De este modo, creo que no debe interpretarse a lo Uno como una unidad de inteligente-inteligido (problema que no se presentaba en V4, 2 por descartar que lo Uno fuera inteligente) sino que, tal como Plotino lo explica, se trata de un nivel en el que la unidad se da de tal modo que la división en “partes” (inteligencia-inteligido) corre por cuenta de quien la entiende o, más bien, de quien intenta entenderla, pues, en este último pasaje de III9, Plotino insiste en aclarar que lo Uno es una inteligencia aunque sin movimiento, en reposo, mientras que la Inteligencia que entiende es una actividad (tal como argumentó al comienzo del segundo capítulo de V4). Y, a su vez, se encuentra presente en estas líneas aquella doble tendencia que se advierte en V4 de relacionar a la segunda hipóstasis con la primera en

⁴⁹⁴ Algunos entendieron que estas discordancias pueden explicarse si se tiene en cuenta la cronología de la composición de los tratados de Plotino. Dodds, supone que en aquellos tratados del período temprano (al que pertenecen V4 (7) y III9, 1 (13)), Plotino se encuentra influenciado por Numenio y supone, por tanto, que el principio es un *noûs* mientras que abandona esta concepción en los tardíos (II9 (33)). Cfr. Dodds (1960a: 19-21) y también Rist (1967: 42-43). Sin embargo, en tratados de diferentes períodos se hallan explicaciones que oscilan en una u otra dirección (incluso en el tratado 13, pero en los caps. 22 y 23, Plotino afirma que lo Uno no piensa). Al respecto Corrigan encuentra que esta oscilación o ambigüedad no debe entenderse como una inconsistencia o cambio de pensamiento sino que debe ser interpretada en el contexto de discusión en cada caso. Cfr. Corrigan (1986: 195203).

⁴⁹⁵ ἢ τὸ μὲν νοητὸν οὐδὲν κωλύσει καὶ νοῦν εἶναι ἐν στάσει καὶ ἐνόητι καὶ ἡσυχίᾳ, τὴν δὲ τοῦ νοῦ φύσιν τοῦ ὀρῶντος ἐκείνον τὸν νοῦν τὸν ἐν αὐτῷ ἐνεργεῖαν τινα ἀπ’ ἐκείνου, ἢ ὀρᾷ ἐκείνον· ὀρῶντα δὲ ἐκείνον οἶον [ἐκείνον] εἶναι νοῦν ἐκείνου, ὅτι νοεῖ ἐκείνον· νοοῦντα δὲ ἐκείνον καὶ αὐτὸν νοῦν καὶ νοητὸν ἄλλως εἶναι τῷ μεμιμησθαι. Este pasaje aparece en un contexto polémico y no hay acuerdo respecto de si, efectivamente, se trata de la posición de Plotino o si se trata de un postulado que intenta cuestionar. Con todo, aquí interesa que en la caracterización de la primera y segunda hipóstasis aparecen términos afines a la del segundo capítulo de V4, y que, además, este pasaje se encuentra inserto en un contexto de exégesis del *Timeo* de Platón.

función de la combinación de diferencia y semejanza puesto que en las últimas líneas se explicita que ella es lo que es por imitar a su causa.⁴⁹⁶

Ahora bien, si se tienen en cuenta las numerosas advertencias que Plotino ofrece respecto de la insuficiencia del lenguaje, puede observarse que esta caracterización de lo Uno como inteligible o como Inteligencia no implica ni que éste pueda ser entendido en tanto primero, ni que en éste resida una actividad inteligente, sino que apunta, según mi opinión, a que en éste están contenidas en una unidad absoluta todas aquellas características de aquello que él produce y es en este sentido, por tanto, que Plotino entiende que lo Uno es *dýnamis pánton* mientras que la segunda hipóstasis es acto tal como lo es el primer motor aristotélico y, a su vez, como lo es el demiurgo del *Timeo*. Entonces, la inteligencia que se entiende a sí misma es ya múltiple porque su actividad y su objeto de intelección no son uno absolutamente sino que están diversificados y, por tanto, debe haber algo anterior, más simple, en donde se encuentren de alguna manera los caracteres constitutivos de ella pero sin diversidad alguna. Así, Plotino puede argumentar que ella no es una y, por tanto, proviene de lo Uno y, a su vez, por provenir de lo Uno tampoco ella es una.⁴⁹⁷

Finalmente, resulta interesante que Plotino entiende el demiurgo del *Timeo* como causado, tal como ocurre con su segunda hipóstasis, no solamente por combinar diferentes pasajes de los textos platónicos que sugerirían tal concepción o porque la tradición platónica lo pudo haber sugerido, sino también porque su propia reflexión acerca de los requisitos que un principio debe reunir para ser primero excluye la posibilidad de entender la causalidad inteligente como tal. Esto no significa que lo Uno no pueda causar, muy por el contrario ya que, aunque la producción causal es una actividad, puede enmarcarse dentro de una concepción del principio único y simple. Plotino insistió en esto: la acción productiva de lo Uno no compromete su unicidad ni su simplicidad y resulta esencial porque es el centro desde donde y hacia donde se dirige todo el sistema. Ahora bien, lo que lo Uno genera es la Inteligencia cuya actividad productiva equiparada con la contemplación ya implica un grado, aunque ínfimo, de multiplicidad y, por tanto, el primer principio plotiniano no puede entender. Es en este sentido en que si Platón asoció al demiurgo con un *noûs*, no debe ser entendido, en términos de Plotino, como un primer principio. Sin embargo, nada impide que pueda

⁴⁹⁶ Cfr. Corrigan (1986: 195-203).

⁴⁹⁷ Cfr. V3 (49), 15.

hacerse corresponder con la segunda hipóstasis. A la inteligencia, en efecto, le corresponde, también, una fuerza creadora que es simultánea a su capacidad intelectual.

5.4 Conclusiones

En este capítulo, he intentado poner de manifiesto los desplazamientos conceptuales que se hallan en las *Enéadas* respecto de las doctrinas del *Timeo* platónico. Con vistas a tal fin, he comenzado por mostrar que en el seno de la controversia respecto del modo de interpretar el relato de Timeo, Plotino se inclina por una lectura no literal. De ahí que intente argumentar en contra de aquellos que postularon un comienzo del mundo en el tiempo.

En primer lugar, he analizado el modo en que Plotino entiende la distinción entre ser y devenir. En efecto, en el primer capítulo del tratado VI2 (43), puede advertirse –en una suerte de paráfrasis del primer axioma del proemio al relato de Timeo– que, en rigor, la distinción entre el ámbito del ser y el del devenir no debe trazarse según un criterio de oposición entre lo que es y lo que es generado, sino que lo que debe distinguirse, a los ojos de Plotino, es aquello que es siempre de aquello que nunca es. Esto le permite establecer que hay entidades generadas que pueden ser ubicadas dentro del ámbito de lo eterno. Es decir, generación no se opone a eternidad sino que, al contrario, Plotino entiende que existen realidades causadas y eternas a la vez. En este capítulo 1 de VI2, entonces, puede advertirse cómo Plotino parece basarse en el texto del *Timeo* ofreciendo una interpretación que exhibe el modo en que él mismo comprende la realidad según su sistema de hipóstasis.

Esto se hace manifiesto en el hecho de que Plotino perseguía alcanzar una lectura de aquel diálogo libre de las malinterpretaciones de las que había sido objeto. Tales malinterpretaciones pudieron haber estado originadas, a los ojos de Plotino, en una lectura literal del relato de Timeo, puesto que la atribución de un comienzo temporal a la generación del mundo, como supusieron tanto Aristóteles como Ático, conduce a ofrecer explicaciones que no resultan del todo satisfactorias. Así, he analizado los primeros capítulos del tratado III1 (40), con el fin de aclarar que allí Plotino no emprende una crítica del *Timeo* sino que se propone echar luz sobre sus doctrinas. La perpetuidad del mundo, sostiene Plotino, no puede explicarse en función de la voluntad demiúrgica ni en función de la imposibilidad de un destructor externo.

Si bien, ambos postulados pueden hallarse en el propio diálogo platónico, entiendo que las críticas a estos argumentos en este tratado se dirigen a aquellos que lo han leído en forma literal. La explicación más ajustada del carácter indestructible de este mundo, para Plotino, es concebir la generación sin oponerla a la eternidad y, así, este mundo es eterno y generado a la vez, es decir, generado sin un comienzo en el tiempo. Ahora bien, he señalado que las aclaraciones de Plotino se fundamentan en su propia reflexión metafísica y la polémica que surge a partir de la generación temporal o no del mundo se inscribe en el marco de sistemas diferentes.

Pero no solamente Plotino entiende que este mundo es eterno y generado a la vez, sino que también, y fundamentalmente, las hipóstasis generadas e inteligibles son eternas. Así, explica en VI (10), 6 que lo Uno genera sin movimiento y si hay algo que se genera desde él, el movimiento corre por cuenta de lo generado que se vuelve hacia aquel. La segunda hipóstasis es el primer generado, es lo primero que manifiesta un movimiento y ese movimiento es el de su propia generación. Ahora bien, Plotino insiste en que tal generación no pudo haberse dado en el tiempo, sino que él mismo debe recurrir a tales expresiones para transmitir su comprensión de la realidad ordenada en una jerarquía de dependencia ontológica.

Los pasajes de VI, 6 recuerdan al segundo axioma del *Timeo* según el cual todo lo generado debe tener una causa y, a su vez, remiten a la aplicación de aquel axioma a la investigación de la constitución del mundo físico. En 28c2-5, Timeo recuerda ese axioma de la causalidad y agrega que hallar al hacedor y padre es difícil y transmitirlo a todos es imposible. He ofrecido una breve descripción de la suerte que han corrido los atributos “hacedor” y “padre” en las interpretaciones de algunos de los filósofos llamados “medioplatónicos” y me he concentrado en, lo que entiendo que es la nota distintiva de Plotino, pues mientras que Apuleyo, por ejemplo, no encuentra que cada apelativo designa a un principio diferente, Plotino parece indicar lo contrario.

Así pues, he señalado que, tal vez en consonancia con la interpretación de Numenio, Plotino –en función de su propio método exegético de combinar diferentes pasajes de diferentes diálogos de Platón– reserva (en la mayoría de los casos) el predicado “padre” para lo Uno y el de “hacedor” para la segunda hipóstasis que, a su vez, coincide con el demiurgo platónico. Ciertamente, la importancia de este giro interpretativo consiste en que esto indica que, para Plotino, Platón ya habría postulado en el *Timeo* un hacedor generado o, al menos, indica que en el marco de esta polémica, su posición demuestra su afán por conciliar su propia doctrina con la de Platón. Sin embargo, aquello que

distingue de modo más radical la posición plotiniana de la del resto de los intérpretes de Platón es la afirmación de que el primer principio no se piensa a sí mismo y, por tanto, el demiurgo platónico, en tanto un *noûs*, no debe ser considerado primero sino que debe ser asociado con la segunda hipóstasis.

Con vistas a mostrar el modo en que Plotino entiende que esto es así, me he valido de la crítica que formula en el capítulo 9 del tratado V1 (10) a Aristóteles, por haber propuesto que aquello que se piensa a sí mismo es lo primero. Así pues, en otros dos tratados (ceranos en composición a V1), Plotino explicita en qué medida la Inteligencia no puede ser considerada primer principio. En el segundo capítulo de V4 (7), aparece negada cualquier actividad a lo Uno, mientras que la Inteligencia es definida como una actividad intelectual. Ahora bien, lo que la Inteligencia intelige es un inteligible y, en este capítulo, se explica que ella es un inteligible en tanto es imagen de lo Uno. Lo Uno, entonces, también es un inteligible pero, como se le negó la actividad intelectual, no se encuentra comprometida su unicidad mientras que la Inteligencia, puesto que es Inteligente e inteligible a la vez, se manifiesta como dos y no como una.

En otro tratado, también cercano en composición, el III9 (13), 1, Plotino no solamente caracteriza a lo Uno como inteligible sino que, también, como una inteligencia. Sin embargo, no pierde su unicidad puesto que, Plotino insiste, es una inteligencia en reposo, una actividad que no actúa. Entiendo que tal caracterización en ambos tratados, que puede resultar equívoca respecto de otros en donde se niega que lo Uno sea una Inteligencia o que sea posible de ser inteligido, tiene como objeto explicar cómo es que de algo uno surge algo múltiple. En efecto, en los pasajes analizados de ambos capítulos (V4, 2 y III9, 1), no solamente se insiste en la diferencia entre causa y efecto cargando las tintas en la deficiencia de la Inteligencia, sino que también se destaca la continuidad, la relación copia-modelo que guarda la Inteligencia con su principio. Lo Uno, si es potencia de todas las cosas debe ser también inteligencia e inteligible aunque no de un modo distinguido o diversificado. La Inteligencia si es causada debe tener aquello de donde lo cual generarse y tanto su actividad cuanto su contenido deben imitar a su generador. Si en V4, 2 se presenta a lo Uno como inteligible pero no inteligente y en III9, 1 se lo caracteriza de ambos modos, ello se debe a que en el primero Plotino intenta explicar los motivos por los que la segunda hipóstasis no puede ser primera. Y no puede ser primera porque en ella conviven sujeto pensante y objeto pensado, mientras que en lo Uno, no. La crítica a Aristóteles se fundamenta, pues, en que el primer principio debe ser absolutamente simple y aquello que piensa no

lo es. La asociación del primer motor aristotélico con el demiurgo platónico y, ambos, con la segunda hipótesis, parece ser un rasgo distintivo de Plotino respecto de sus predecesores.

Finalmente, creo haber mostrado el modo en que, en función de su propia interpretación del *Timeo* de Platón y en diálogo con las doctrinas de sus predecesores, Plotino formula un sistema que se caracteriza por hacer compatibles eternidad y generación, compatibilidad que, a sus ojos, se desprende de una lectura no literal del *Timeo* platónico.

CAPÍTULO 6. El demiurgo y la segunda hipóstasis

En el capítulo 5 me he concentrado en el modo como Plotino, a partir de una interpretación no literal del relato de *Timeo* en el diálogo homónimo de Platón, fundamenta su sistema hipostático en el que la realidad eterna se compone de tres grados jerárquicamente ordenados según un criterio de dependencia ontológica. Así, la segunda y tercera hipóstasis son generadas y eternas a la vez, caracteres que, Plotino entiende, Platón atribuyó no solamente al mundo físico sino también al demiurgo. En efecto, he intentado mostrar los desplazamientos interpretativos que le permiten a Plotino asociar a esta figura del *Timeo* con su segunda hipóstasis, diferente y semejante a la vez de su principio Uno.

En el presente capítulo abordaré, en primer lugar, los elementos comunes que pueden detectarse entre ambas figuras, en tanto inteligencias productivas y, en segundo, analizaré uno de los problemas que esta asociación conlleva, pues mientras que Platón en el *Timeo* atribuye al demiurgo la actividad de razonar, Plotino descarta que tal actividad sea propia de la Inteligencia. De este modo, el presente capítulo se centra no solamente en los puntos de contacto que pueden establecerse entre ambas nociones sino que, y fundamentalmente, aspira a explicitar aquellos contrastes que tradicionalmente se ha entendido que presentan ambas figuras. Tal explicitación tiene como objetivo mostrar que esas diferencias no implican un distanciamiento por parte de Plotino sino que ponen de manifiesto su método exegético-filosófico.

6.1 Contemplación y producción

Me ocuparé de analizar aquí la segunda hipóstasis de Plotino en tanto un *noûs* que produce y, consecuentemente, su posible asimilación con la figura del demiurgo del *Timeo*. Para ello, examinaré la relación que Plotino establece en su tratado III8 (30) entre producción y contemplación. Allí, la contemplación ($\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$) ocupa un papel importante, puesto que Plotino desarrolla en qué sentido se identifica con la producción. Entiendo que tal identificación tiene como antecedente, en función del método exegético plotiniano, la causalidad demiúrgica del *Timeo*, pues en el proemio a su relato se establece que todo lo generado se genera por una causa (28a4) e inmediatamente se aclara que la dignidad de lo generado depende del modelo que su artífice mira ($\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota$)

a la hora de producir la imagen (28a6-b2). Ya concentrado en el tema específico de su relato, Timeo afirma que este mundo bello fue producido por un demiurgo bueno que miró hacia lo eterno (29a2-3). La relación entre la actividad de mirar y la actividad productiva parece haber sido establecida por Platón en esas líneas, además de asegurar la belleza del cosmos y la bondad del demiurgo. Si esto es así, podría entenderse que, en el tratado III8 (30), Plotino retoma estas nociones.

Es cierto que en ese tratado Plotino no solamente descarta que la producción natural se identifique con la artesanal, sugiriendo un distanciamiento respecto del tipo de producción demiúrgica del *Timeo*⁴⁹⁸ sino que tampoco menciona este diálogo a lo largo de todo su análisis. Cabe aclarar, además, que la terminología utilizada por Plotino no coincide con la de los pasajes citados del diálogo platónico, pues, mientras que Platón utiliza el término *blépein* para consignar la actividad demiúrgica o productora respecto del modelo, Plotino se vale de otros términos. En el contexto del tratado III8, aparece el vocablo *theoreîn* para designar, en el capítulo 8 por ejemplo, la relación –de identificación en el caso de la segunda hipóstasis– entre sujeto contemplante y objeto contemplado⁴⁹⁹ o para designar la contemplación de lo Uno como no uno,⁵⁰⁰ mientras que en el capítulo 11, se encuentra el verbo *horáo* o el sustantivo *hórasis* para referirse a la visión en acto de la Inteligencia, es decir, aquella visión de sí misma que experimenta al intentar ver al Bien.⁵⁰¹ De todos modos, entiendo que en ambos casos el objeto de visión o de contemplación es el mismo, pues se trata de las Formas identificadas con lo inteligible que la Inteligencia entiende.

En este sentido, puede afirmarse que el vocabulario de la visión en las *Enéadas* es bastante multiforme, dando lugar a comparaciones legítimas desde el momento en que *blépein*, *theoreîn*, e incluso, *horân* pertenecen a un mismo campo semántico. De hecho, en un pasaje de V 2 (11), Plotino afirma que

“Lo generado se volvió hacia él <hacia lo Uno> y se llenó y nació al mirarlo (πρὸς αὐτὸ βλέπον): y esto es la Inteligencia. Su detenimiento frente a aquel produjo el ser (τὸ ὄν ἐποίησεν), y su contemplación hacia él (ἢ πρὸς αὐτὸ θέα.), la Inteligencia; pero,

⁴⁹⁸ Volveré sobre esta cuestión más adelante.

⁴⁹⁹ Cfr. III8, 8, 1-3.

⁵⁰⁰ Cfr. III8, 8, 30-34.

⁵⁰¹ Cfr. III8, 11, 22-25.

puesto que se detuvo frente a él para verlo (ἵνα ἴδῃ), Inteligencia y ser nacieron conjuntamente (ὁμοῦ).⁵⁰² (V2, 1, 9-13)

Es manifiesto que la constitución de la Inteligencia y, simultáneamente del ser, se explica en términos de contemplación, mirada y visión y, por tanto, la función de la contemplación en el proceso productivo en el nivel de la Inteligencia queda explicitado haciendo lícita la interpretación de estos vocablos como correlativos o intercambiables. Es posible, sin embargo, al interior de las argumentaciones plotinianas, establecer matices mediante el uso del vocabulario en la metáfora de la visión. Por ejemplo, en el capítulo 15 de VI7 (38) –posterior a III8 y, por supuesto, a V2–, Plotino distingue a la Inteligencia del Bien, y aclara que la primera es buena porque tiene su vida en la contemplación (ἐν τῷ θεωρεῖν). En estas líneas domina el término *theoreîn*, pero unas pocas más adelante, dice que

“...no era lícito (οὐ ἦν θέμις) que la Inteligencia, al mirar (βλέποντα) a aquel <a lo Uno>, no pensase nada ni tampoco pensase las cosas que había en aquel; pues entonces la Inteligencia misma no podría haber engendrado (ἐγέννα).” (16-17)

Cuando Plotino se refiere a la mirada relacionada con el engendrar, utiliza *blépo*, y cuando se refería, unas líneas antes, a la contemplación relacionada con el Bien, utilizaba *theoréo*. Además, en el capítulo 16, 13-16, de este mismo tratado, el verbo *blépo* indica el tipo de mirar no-intelectivo de la Inteligencia, aquella mirada anterior a su propia determinación como Inteligencia, que es un no ver (οὐδὲ ἑώρα). Es decir, mientras que *blépo* se asocia con esa mirada que no ve, *horáo* parecería estar asociado con la que verá una vez que su actividad haya sido actualizada. Sin embargo, un capítulo más adelante, el verbo *blépo* reaparece, esta vez, aludiendo tanto a la mirada indeterminada como a la determinada (cfr. VI 7, 17 14-17). En consecuencia, no creo adecuado entender que Plotino (o Porfirio) mantuviera en cada caso un significado unívoco para cada una de las ocurrencias sino que, tal vez, en aquellos casos en los que el argumento requiere algún tipo de distinción, se vale de determinados términos aunque no siempre del mismo modo. Por tanto, entiendo que es lícito pensar que el tipo de contemplación productiva que Plotino desarrolla en su tratado III8 puede haber estado

⁵⁰² τὸ δὲ γινόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὗτος. καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὄν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θεὰ τὸν νοῦν. ἐπεὶ οὖν ἔστι πρὸς αὐτό, ἵνα ἴδῃ, ὁμοῦ νοῦς γίγνεται καὶ ὄν.

inspirada en la mirada que el demiurgo dirige hacia el modelo en el *Timeo* de Platón,⁵⁰³ por una parte, y en las discusiones respecto de la actividad teórica en la filosofía aristotélica.⁵⁰⁴

El tratado III8 (30) es el primero de cuatro que, se supone, Plotino concibió como uno solo y que tiene por objeto enfrentar las doctrinas de los gnósticos. D'Ancona, advierte que por este motivo rara vez se ha estudiado a III8 por sí mismo y plantea que si bien los argumentos que aquí se desarrollan son funcionales a los cuestionamientos hacia los gnósticos, un interlocutor omnipresente (al menos en los primeros capítulos) es, ciertamente, Aristóteles y, consecuentemente, Alejandro de Afrodisia. A su vez, esta autora sostiene que el objeto principal del tratado es establecer una explicación de la concepción plotiniana de causalidad en contraste con las doctrinas de estos últimos. Así, explica que toda la argumentación de III8 conduce a demostrar que el hecho de sostener que los efectos tengan características de las que su causa carece se debe y se fundamenta en la noción de *dýnamis pánton*, noción central en los últimos capítulos del tratado. Este atributo del primer principio requiere toda una explicación que es la que se desarrolla a lo largo del tratado y los argumentos desplegados apuntan a cuestionar la noción de *dýnamis* que Alejandro entiende que Aristóteles había formulado en sus exposiciones respecto de la causalidad.⁵⁰⁵ Wagner, a su vez, entiende que las dos conclusiones principales de III8 son, por una parte, que “lo Uno es primer principio y fuente de todo Ser y vida (tanto arquetípica como sensible)” y, por otra, que “todo el orden vertical (hacia los niveles más bajos) está unido y procede mediante la contemplación, donde “procede mediante” no connota un proceso temporal o deliberativo sino que denota un orden metafísico explicado por la naturaleza de la contemplación...”⁵⁰⁶ Pradeau, por su parte, sostiene que el objeto del tratado es demostrar la tesis de que todo contempla.⁵⁰⁷

Ciertamente, el tratado comienza afirmando que la contemplación es una actividad no solamente de los seres racionales sino que también le corresponde a la naturaleza y a todo lo producido por ella. Esta afirmación de que todos los niveles de la realidad poseen una contemplación, aunque cada uno a su modo, Plotino la caracteriza como

⁵⁰³ Platón mismo se mueve con alguna libertad a la hora de describir la actividad contemplativa en otros diálogos. Cfr., por ejemplo, *Banquete* 211d-212b.

⁵⁰⁴ Para un desarrollo de la posición plotiniana respecto de la de Aristóteles, cfr. Santa Cruz (1979b: 11-20) y Morel (2009: 389-390).

⁵⁰⁵ Cfr. D'Ancona (2009: 361-385).

⁵⁰⁶ Cfr. Wagner (2002: 296).

⁵⁰⁷ Cfr. Pradeau (2006: 19).

paradójica.⁵⁰⁸ Ciertamente, como explica Hunt la contemplación es una suerte de visión consciente de algo⁵⁰⁹ y atribuir esta actividad a lo inanimado resulta paradójico puesto que, se supone,⁵¹⁰ debería ser exclusivamente una actividad del alma. Plotino desarrolla a lo largo de este tratado la “solución” de esta paradoja en función de la relación causal modelo-copia que él defiende. Así, mientras que en los primeros seis capítulos explica el tipo de contemplación que la cabe a la naturaleza (caps. 1 al 4) y al Alma (caps. 5 y 6),⁵¹¹ en el capítulo 8 (luego de una recapitulación de lo dicho en el 7) se ocupa de la contemplación propiamente dicha, la de la Inteligencia y, finalmente, en los capítulos 9 a 11, el argumento gira en torno de lo Uno.

Por mi parte, me concentraré en el examen de algunos pasajes de este tratado con el fin de establecer las consecuencias que se siguen de, y los presupuestos que permiten, la equiparación entre contemplación y producción en el nivel del *Noûs*. En rigor, Plotino no explicita esta equiparación en el capítulo dedicado a la segunda hipóstasis, sino que lo plantea como una consecuencia de lo desarrollado en los argumentos precedentes. En efecto, como he señalado, el tratado comienza con la afirmación de que todos los niveles de la realidad contemplan e inmediatamente examina el modo en que la naturaleza produce. Así, en este capítulo 1 Plotino se pregunta cómo la naturaleza podría producir lo que ella produce si no tuviera contemplación.⁵¹² En el capítulo 2 se distingue la producción natural de la artificial y se afirma que lo que produce a las plantas y a los animales son los *lógoi*⁵¹³ y que la naturaleza es un *lógos* que transmite, a su vez, otros *lógoi* a lo producido pero estos últimos ya no son capaces de producir.⁵¹⁴ A su vez, en el capítulo 3, Plotino distingue contemplación de acción⁵¹⁵ y afirma que la misma naturaleza, que produce contemplando, es también producto de una contemplación. Como la naturaleza es una razón, ella misma es tanto contemplación cuanto objeto de contemplación y lo es porque resulta de una contemplación, aunque el resultado de su producción ya no será productivo puesto que, como dice Plotino en el

⁵⁰⁸ Cfr. III8, 1, 1-10.

⁵⁰⁹ Cfr. Hunt (1981: 73).

⁵¹⁰ D’Ancona explica que la solución de esta “paradoja” se dirige a Aristóteles y a los aristotélicos “con el fin de convencerlos de que *theoria* –el bien supremo según las escuelas tanto aristotélicas como platónicas– no es prerrogativa de los únicos seres capaces de elección consciente...”. Cfr. D’Ancona (2009: 365).

⁵¹¹ Para un análisis detallado de los argumentos de estos primeros seis capítulos de III8, ver Wilberding (2006: 121-146).

⁵¹² III8, 1, 22-24.

⁵¹³ Plotino se refiere a los principios racionales que presiden la generación. En este caso, como se verá, se trata de los contenidos del alma a los cuales la contemplación por parte de la naturaleza se dirige.

⁵¹⁴ III8, 2, 27-34.

⁵¹⁵ Para un ajustado análisis de esta distinción ver Morel (2009: 399-403).

capítulo 4: “lo engendrado por ella es totalmente débil porque una contemplación debilitada produce un objeto de contemplación débil.”⁵¹⁶ (29-31)

Ahora bien, en este capítulo 4, Plotino hace hincapié en que la naturaleza produce un objeto de contemplación porque ella, a su vez, lo es; es decir, su propia naturaleza es contemplativa puesto que es el producto de la contemplación del Alma. Pero ella no produce del mismo modo en que lo hace su progenitora, pues no se contempla a sí misma (según había afirmado en el capítulo 3) sino que el objeto de su contemplación es diferente de ella. Esto se advierte en los pasajes de la llamada *prosopopeya*,⁵¹⁷ donde Plotino hace hablar a la naturaleza para que explique cómo se generó. Ciertamente, la naturaleza relata, así, su nacimiento a partir de su madre (el Alma) y sus progenitores (los *lógoi* o principios racionales que coinciden con el Alma), sin embargo, ellos también son producto de una contemplación, pues su naturaleza es también contemplativa y productiva. Plotino aclara que la intimidad entre el sujeto contemplante (el Alma) y los objetos contemplados (los *lógoi* que ella contiene) es más cercana que la que existe entre la naturaleza contemplante y su producto contemplado. Por eso, la actividad contemplativa de la naturaleza es una imagen (εἶδωλον) deficiente de la actividad de su progenitora.⁵¹⁸

Del mismo modo, la actividad contemplativa del Alma será una imagen de la de la Inteligencia. En el capítulo 5, Plotino explica que el Alma, siendo también un objeto de contemplación produce otro objeto de contemplación (la naturaleza) pero su tarea contemplativo-productiva no logra la misma eficacia que la de la Inteligencia. Recién en ese nivel la contemplación alcanzará su forma más perfecta. De la contemplación de la Inteligencia, Plotino se ocupará en el capítulo 8, mientras que lo que intenta explicar hasta el 7 es aquella fórmula paradójica con la que abrió el tratado. Es decir, una vez explicada la naturaleza contemplativa del Alma, Plotino puede aclarar lo que parecía paradójico en el capítulo 1 y así, en el capítulo 7, afirma que toda la realidad es contemplativa y objeto de contemplación: “todas las cosas verdaderas son desde una contemplación y son contemplación, y todos los que vienen de aquellos son generados

⁵¹⁶ ταύτη δὴ καὶ τὸ γεννηθὲν ὑπ’ αὐτῆς ἀσθενὲς παντάπασιν, ὅτι ἀσθενοῦσα θεωρία ἀσθενὲς θεώρημα ποιεῖ.

⁵¹⁷ III8, 4, 3-14.

⁵¹⁸ Cfr. III8, 4, 28-29: ἑτέρα γὰρ αὐτῆς εἰς θεῶν ἐναργεστέρα, ἢ δὲ εἶδωλον θεωρίας ἄλλης.

por la contemplación de aquellos, y también ellos mismos son objetos de contemplación”⁵¹⁹ (1-3).

Tras haber argumentado que todo es contemplación y que la producción coincide con ella, y que, así como desde la naturaleza hacia el Alma se asciende en dirección hacia la unidad, todos los niveles de la realidad repiten esta dinámica; en el capítulo 8, Plotino se concentra en aquel nivel de la realidad en el que la afinidad del sujeto contemplante y objeto contemplado es más absoluta. Este es el rasgo distintivo del primer principio generado, pues en la Inteligencia sujeto y objeto coinciden de modo que: “es manifiesto que ambos son ya uno, no por afinidad, como en el caso de la mejor de las almas, sino sustancialmente y porque “son lo mismo ser y pensar”.”⁵²⁰ (6-8). Además, en este capítulo se precisa que la contemplación de la Inteligencia es viviente en sentido pleno y, por tanto, capaz de dar vida a todo lo real. Ahora bien, toda vida es intelección y del mismo modo en que hay intelecciones más débiles que otras, hay vidas más débiles que otras. La intelección primera y la vida primera son una y son Inteligencia, por tanto, afirma Plotino: “la intelección más verdadera vive y la contemplación y el objeto de contemplación correspondientes son un viviente y una vida y las dos cosas juntas son una sola”⁵²¹ (28-30).

Sin embargo, aun en esta identificación sustancial, hay, ya, una multiplicidad en el seno de la segunda hipóstasis y Plotino aclara que, si bien la Inteligencia contempla lo Uno, no consigue contemplarse más que a sí misma, y se contempla como múltiple. Sin embargo, no es tan claro cuál es exactamente el objeto de la contemplación productiva desde el momento en que tanto la naturaleza como el Alma, decía Plotino en los capítulos anteriores, son contemplación y objeto de contemplación y, a la vez, sus productos son producidos en tanto objetos de contemplación. Esto podría dar a entender que lo que contempla cada nivel de la realidad es aquello que produce, sin embargo no es éste el modo en que Plotino lo explica, sino que, parece, cada nivel de la realidad es objeto efectivo de contemplación de sí mismo y potencial del nivel inferior.

No obstante, respecto de este problema no hay acuerdo entre los especialistas y según explica Hunt la interpretación de estos pasajes recién desarrollada no es la más

⁵¹⁹ ὅτι μὲν πάντα τὰ τε ὡς ἀληθῶς ἐκ θεωρίας καὶ θεωρία, καὶ τὰ ἐξ ἐκείνων γεγόμενα θεωρούντων ἐκείνων καὶ αὐτὰ θεωρήματα.

⁵²⁰ ἐπὶ τούτου δηλονότι ἤδη ἐν ἄμφω οὐκ οικειώσει, ὥσπερ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τῆς ἀρίστης, ἀλλ’ οὐσία καὶ τῷ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν εἶναι.

⁵²¹ ἢ ἀληθεστάτη νόησις ζῆ καὶ ἡ θεωρία καὶ τὸ θεώρημα τὸ τοιοῦτο ζῶν καὶ ζῶη καὶ ἐν ὁμοῦ τὰ δύο.

habitual, puesto que suelen ser leídos atribuyéndole a la Inteligencia la capacidad de contemplación efectiva de lo Uno y, consecuentemente, su autoproducción. En este sentido, contemplando aquello que está por encima de sí misma se constituye a sí misma como objeto de contemplación del nivel contemplante inferior que, a su vez, al contemplarla se constituye. Sin embargo, si todo conocimiento es autoconocimiento⁵²² no hay, como explica Hunt, una inmediata aprehensión del nivel más alto.⁵²³ En efecto, luego de argumentar que la identidad entre sujeto contemplante y objeto contemplado es completa en la Inteligencia, Plotino advierte que, simultáneamente, es ahí donde aparece el primer grado de multiplicidad. Como he explicado en el capítulo 5 de esta Tesis, la segunda hipóstasis no es una ya que proviene de lo Uno y, en tanto entiende un objeto, por más que sea ella misma, ya es múltiple. Por este motivo, en el capítulo 8 de este tratado III8, Plotino debe explicar cómo es que esa primera multiplicidad se genera:

“Si las dos son una, ¿cómo es que esto uno es, a su vez, múltiple? Eso es porque lo que contempla (θεωρεῖ) no es uno. Puesto que cuando contempla a lo Uno no lo contempla como uno. Si no, no se generaría la Inteligencia. Ella, sin duda, aunque comienza como una, no permaneció como comenzó, sino que, sin advertirlo, se generó múltiple, como si un peso se cargara sobre ella, y se desplegó a sí misma porque quería poseer todas las cosas.”⁵²⁴ (30-34)

En este pasaje parece advertirse que antes de determinarse como tal, hay una primera fase de la Inteligencia en absoluta continuidad con lo Uno. Más allá de los inconvenientes teóricos y de la discusión que la cuestión de los “momentos” de la generación de la Inteligencia ha suscitado, interesa hacer hincapié aquí en la insistencia por parte de Plotino en que lo que efectivamente contempla la Inteligencia es ella misma. Ahora bien, contemplarse a ella misma es contemplar sus propios contenidos y, a su vez, en función de la argumentación desarrollada en los capítulos precedentes de este tratado, Plotino puede afirmar que cuando se contempla a sí misma se produce a sí misma y si lo que contempla es su contenido, es porque también lo produce. Así, Plotino afirma que: “la Inteligencia no es inteligencia de una única cosa, sino Inteligencia universal. Siendo universal es también de todas las cosas.”⁵²⁵ (40-42).

⁵²² Ver p. 137 y ss., más arriba.

⁵²³ Cfr. Hunt (1981: 76).

⁵²⁴ ἐν οὖν ὄν τὰ δύο πῶς αὐ πολλὰ τοῦτο τὸ ἓν; ἢ ὅτι οὐχ ἐν θεωρεῖ. ἐπεὶ καὶ ὅταν τὸ ἐν θεωρεῖ, οὐχ ὡς ἓν· εἰ δὲ μή, οὐ γίνεται νοῦς. ἀλλὰ ἀρξάμενος ὡς ἐν οὐχ ὡς ἦρξατο ἔμεινεν, ἀλλ’ ἔλαθεν ἑαυτὸν πολὺς γενόμενος, οἷον βεβαρημένος, καὶ ἐξείλιξεν αὐτὸν πάντα ἔχειν θέλων.

⁵²⁵ ὁ νοῦς οὐχ ἑνός τινος νοῦς, ἀλλὰ καὶ πᾶς· πᾶς δὲ ὢν καὶ πάντων.

Simultáneamente, aquello que ella produce (sus contenidos que coinciden consigo misma) son objeto de contemplación, tanto para sí misma, sustancialmente, cuanto para el nivel inferior, la tercera hipóstasis. De este modo el Alma intenta contemplar este objeto (la Inteligencia constituida como uno-múltiple en identidad de sujeto y objeto) pero se contempla a sí misma, produciendo los *lógoi* que coinciden con ella aunque de un modo deficiente. A su vez, el Alma (entendida como unidad entre sujeto contemplante y los *lógoi* contemplados) será objeto de contemplación de la naturaleza de lo cual se sigue que todas y cada una de las cosas son contemplación.

Cabría preguntarse cómo es que cada nivel de la realidad se produce intentando contemplar el nivel superior si la potencia productiva se da de arriba hacia abajo. Plotino, según entiendo, aborda esta cuestión al final del tratado. Los últimos dos capítulos muestran que la Inteligencia no puede ser primera por constituir una dualidad en contraste con la caracterización que emprende de lo Uno como *dýnamis pánton* (capítulo 10) y, finalmente, a propósito de la generación de la segunda hipóstasis, explica que ella es potencia pasada a acto (capítulo 11). Así, en el último capítulo, el primer principio aparece caracterizado como el Bien, que no necesita de nada y que hace que la Inteligencia sea buena. Sin embargo, ella no se identifica con él sino que le adviene una huella:

“se ve sobre ella (αὐτῷ: el *noûs*) una suerte de huella del Bien, que conviene pensar que es su verdadero modelo cuando reflexiona (ἐνθυμηθέντα) desde esa huella que se difunde sobre la Inteligencia. Así, vio la huella de él sobre ella ofrecida para posesión de la Inteligencia.”⁵²⁶ (19-23)

Es decir, lo que la Inteligencia ve, esa huella del Bien, es el principio tal como ella puede verlo y no el Bien en sí mismo.⁵²⁷ Ahora bien, si el conocimiento es entendido, tal como se ha señalado en el capítulo 5 de esta Tesis, como autoconocimiento, aquello que la Inteligencia aprehende es sí misma, es decir, sus propios contenidos y en esa aprehensión se constituye como Inteligencia, es decir, como no una. Si en ese proceso de autoconocimiento la Inteligencia se sabe múltiple, se sabe diferente de lo Uno

⁵²⁶ οἷον δὲ ἐνορᾶται ἐπ’ αὐτῷ ἴχνος τοῦ ἀγαθοῦ, τοιοῦτον τὸ ἀρχέτυπον ἐννοεῖν προσήκει τὸ ἀληθινὸν ἐκείνου ἐνθυμηθέντα ἐκ τοῦ ἐπὶ τῷ νῷ ἐπιθέοντος ἴχνους. τὸ μὲν οὖν ἐπ’ αὐτοῦ ἴχνος αὐτοῦ τῷ νῷ ὁρᾶντι ἔδωκεν ἔχειν

⁵²⁷ Cfr. Lloyd (1987: 175). Al respecto, García Bazán explica: “esta producción que, vista desde lo Uno, o en general desde el nivel productor, es una emisión o capacidad productiva espontánea, observada desde el Intelecto es una operación compleja que pone en juego a todos sus componentes y posibilidades de organización interna”. Cfr. García Bazán (2011: 132-133).

caracterizado en este capítulo como el Bien. Si se sabe diferente del Bien, Plotino afirma, estará deseosa de aquel.⁵²⁸

En este sentido se explica el motivo por el cual una realidad aspira a alcanzar la superior. En los primeros capítulos de este tratado, el análisis se centró en la naturaleza primero, luego en el Alma para explicar, en un segundo momento, cómo la dinámica contemplativo-productiva se da en el nivel de la Inteligencia. Pero a la hora de desarrollar esto, Plotino debe explicitar el modo en que la Inteligencia se genera y, por último, debe describir –tanto como le es posible- la potencia causal de lo Uno-Bien. La perspectiva ascendente de los primeros capítulos requiere, según parece, una explicación del modo de producción descendente que es a lo que Plotino se dedica en los capítulos 8 a 11.

La autocontemplación que coincide con la autoproducción y, a la vez, con la condición de posibilidad de la autoproducción de la realidad inmediatamente inferior, se constituye sobre la base de la relación causal modelo-copia y sobre el autoconocimiento de aquellas realidades que se saben copia. Todas ellas aspiran al modelo pues, si la Inteligencia es capaz de contemplar la huella del Bien que se da en sí misma, es capaz también de reconocer la diferencia y por tanto de desear al Bien en sí mismo. Lo mismo ocurre con el Alma que intentando contemplar a la Inteligencia, se contempla a sí misma en tanto sujeto contemplante y objeto contemplado (es decir los *lógoi* que ella misma contiene y produce en ese mismo movimiento productivo). La naturaleza, a su vez, transitará un proceso similar pero constituye el último grado de producción metafísica. Mediante las nociones de autoconocimiento, contemplación-producción, deseo,⁵²⁹ modelo-copia, Plotino estructura su dinámica causal en la que cada grado posee su propia calidad. Es decir, a medida que desciende, el autoconocimiento será deficiente y el objeto contemplado se encontrará más alejado del sujeto contemplante.

Si este análisis es correcto, puede afirmarse que la causalidad que Plotino presenta en este tratado III8 tiene como marco conceptual la relación modelo-copia y contemplante-contemplado que parece haber leído en el *Timeo* platónico. Es decir, el sistema productivo de Plotino se estructura en un sujeto contemplante que se dirige a un objeto contemplado, que es modelo y sí mismo a la vez, y produce una imagen que no

⁵²⁸ Cfr. III8, 11, 23-26.

⁵²⁹ La introducción de la noción de deseo en el presente análisis se debe solamente a los efectos de explicitar la distinción que, a mi juicio, Plotino establece entre la Inteligencia y lo Uno. No me concentro en la controversia que esta noción ha suscitado entre los especialistas ni en las diferentes ocurrencias del término en las *Enéadas*. Para un análisis de la relación entre la Inteligencia y lo Uno en función del vocabulario de deseo y de visión ver Emilsson (2007: 73 y ss.).

solamente imita el contenido contemplado (el modelo) sino que también copia la propia actividad del modelo, es decir, la actividad contemplativo-productiva. De este modo, Plotino muestra que su afirmación respecto de que todo es contemplación, aquella afirmación paradójica del comienzo del tratado, cobra un sentido absolutamente doctrinal en el seno de su metafísica. Por tanto, puede entenderse el modo en que Plotino parece recuperar la relación del demiurgo respecto del modelo, en tanto el primero dirige su mirada hacia el segundo cuando produce la copia, en función de su propia interpretación de esta figura como eterna y generada, por una parte, y como una-múltiple, como coincidiendo con las Formas que, entiende Plotino, no se encuentran por fuera de lo que las entiende, por otra.

6.2 Inteligencia e inteligibles

Como pudo advertirse en la sección anterior, el vínculo de semejanza, expresado en la relación modelo-copia, entre lo sensible y lo inteligible constituye uno de los pilares en el sistema plotiniano de producción contemplativa, y Plotino es explícito a este respecto en el último capítulo de III8, analizado recién, cuando afirma: “La Inteligencia es, pues, bella y aun la más bella de todas las cosas que son reposando en pura luz y en puro resplandor, abarcando la naturaleza de las cosas que son, este bello mundo es sombra e imagen de ella...”⁵³⁰ (26-30). Por otra parte, en el capítulo 8 de ese mismo tratado, se había hecho hincapié en que la Inteligencia es todas las cosas, y argumentaba que sus partes eran, a su vez, todas las cosas, pues no se trata de un agregado de partes sino que ella es todas las cosas, pues si hubiera alguna parte que no fuera ella, la Inteligencia contendría partes que no serían inteligencia, y eso es imposible. De este modo, entonces, la Inteligencia constituye el modelo que todas las cosas imitan. En este sentido puede leerse el siguiente pasaje del primer capítulo del tratado III2 (47),⁵³¹ puesto que en función de argumentar una interpretación no literal del relato de Timeo, Plotino explica que la Inteligencia es anterior al cosmos, no temporalmente sino porque el mundo (cosmos) proviene de ella y ella es su modelo y paradigma (ἀρχέτυπον καὶ παράδειγμα) mientras que aquel, su imagen. A continuación, Plotino afirma:

⁵³⁰ τοῦ δὴ νοῦ καλοῦ ὄντος καὶ πάντων καλλίστου, ἐν φωτὶ καθαρῷ καὶ ἀυγῇ καθαρῇ κειμένου καὶ τὴν τῶν ὄντων περιλαβόντος φύσιν, οὗ καὶ ὁ καλὸς κόσμος σκιαὶ καὶ εἰκῶν...

⁵³¹ En la última sección del presente capítulo, analizaré más en detalle el comienzo de este tratado plotinianno.

“La naturaleza de la Inteligencia y de lo que es es el mundo verdadero y primero porque no se apartó de sí mismo ni se debilitó por partición (τῷ μερισμῷ) ni devino (γενόμενος) deficiente ni siquiera en sus partes, pues ninguna ha sido arrancada del todo (τοῦ ὅλου), sino que toda la vida de aquel es a la vez toda Inteligencia en unidad viviendo e inteligiendo en unión (ὁμοῦ) y la parte es el todo (ὅλον) y que cada una (πᾶν αὐτῷ) sea amiga de la otra, no separándose de otra ni siendo/deviniendo (γεγεννημένον) diferente ni siendo extranjera de las otras. Por eso ninguna hace injusticia a otra aunque sea contraria. Puesto que es lo que es uno en todo punto y perfecto en cualquier lado, se mantiene estable y no admite alteración. Es que ninguna <parte> hace nada a otra.”⁵³² (III2, 1, 26-36)

Wagner interpreta que esta última cláusula alude a la contemplación eterna del Intelecto como el proceso metafísico cuyos principios generan y sostienen eternamente el orden vertical de la verdadera causalidad, y destaca que en este pasaje la Inteligencia aparece caracterizada como viva y como inteligiendo todas las cosas en una.⁵³³ En este sentido podría leerse este pasaje, según entiendo, como paralelo a aquel del capítulo 8 de III8 en el que la Inteligencia era caracterizada como viviente primero y como universal.⁵³⁴ El cosmos, por su parte, por ser imagen de aquel modelo es también un todo hecho de partes, aunque la unicidad de éstas se encuentra en un grado mucho más incompleto que la unidad que la Inteligencia ostenta. Así, la segunda hipóstasis es caracterizada como un todo en el que sus partes no se encuentran distinguidas⁵³⁵ y que a la vez es un viviente que contempla un modelo y produce. Ya Platón en el *Timeo* había entendido el mundo sensible, imagen del inteligible, como compuesto de partes, pues en 30c4-31a1, Platón afirma respecto del viviente en sí:

“No lo degrademos <diciendo que pertenece> a ninguna especie de los que por naturaleza son parte –pues nada que se parezca a algo incompleto llegaría nunca a ser bello–, y en cambio sostengamos que de eso de lo que los otros vivientes son parte –tanto como individuos cuanto como géneros– es a lo que de entre todos se asemeja más. Pues, aquello abarca en sí mismo a todos los vivientes inteligibles, tal

⁵³² ἡ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ ὄντος φύσις κόσμος ἐστὶν ὁ ἀληθινὸς καὶ πρῶτος, οὐ διαστάς ἀφ’ ἑαυτοῦ οὐδὲ ἀσθενὴς τῷ μερισμῷ αὐτὸς ἐλλιπὴς οὐδὲ τοῖς μέρεσι γενόμενος ἅτε ἐκάστου μὴ ἀποσπασθέντος τοῦ ὅλου· ἀλλ’ ἡ πᾶσα ζωὴ αὐτοῦ καὶ πᾶς νοῦς ἐν ἐνὶ ζῶσα καὶ νοοῦσα ὁμοῦ καὶ τὸ μέρος παρέχεται ὅλον καὶ πᾶν αὐτῷ φίλον οὐ χωρισθὲν ἄλλο ἀπ’ ἄλλου οὐδὲ ἕτερον γεγεννημένον μόνον καὶ τῶν ἄλλων ἀπεξενομένον· ὅθεν οὐδὲ ἀδικεῖ ἄλλο ἄλλο οὐδ’ ἂν ἢ ἐναντίον. πανταχοῦ δὲ ὄν ἐν καὶ τέλειον ὁμοιοῦν ἔστηκε τε καὶ ἀλλοίωσιν οὐκ ἔχει οὐδὲ γὰρ ποιεῖ ἄλλο εἰς ἄλλο.

⁵³³ Cfr. Wagner (2002: 287).

⁵³⁴ “la Inteligencia no es inteligencia de una única cosa, sino Inteligencia universal. Siendo universal es también de todas las cosas.” (III8, 8, 40-42).

⁵³⁵ Cfr., además, VI6 (38) 7.

como este cosmos ha combinado a nosotros y a las demás criaturas visibles. Pues, el dios ha querido asemejar al viviente único y visible, sobre todo a la más bella y completa de cada una de todas de las cosas inteligibles, compuso todos los vivientes dentro de él (del cosmos ἐντὸς αὐτοῦ) que por naturaleza son afines a él.”⁵³⁶

He intentado mostrar el modo en que podría interpretarse que el mismo Platón en el *Timeo* concibe al viviente en sí como un sistema simple y complejo a la vez en el que interviene no solamente el modelo inteligible sino que también debe incluirse al propio demiurgo como inteligente, hecho que, entiendo, Plotino asegura a partir de este tipo de pasajes del *Timeo*. Ciertamente, como he señalado, en el sistema plotiniano lo producido no solamente imita las Formas contempladas por la Inteligencia sino que también imita la actividad contemplativa. Si es posible establecer una relación entre estos pasajes de las *Enéadas* y aquel de *Timeo* de 29a 2 –en donde se establecía que el demiurgo contempla el modelo eterno al producir el cosmos– y este último de 30c, se entiende, en consecuencia, que cuando Plotino alude al demiurgo está aludiendo a una causa que contempla un modelo que es él mismo y produce una imagen lo más semejante a él posible, tanto en lo que refiere a las partes objeto de contemplación, cuanto a la propia actividad inteligente, constituyendo así un todo que vive e intelige, es decir, un todo que denomina el viviente en sí.

De hecho, Platón en el *Timeo* afirma que el demiurgo quiso que este cosmos fuera inteligente puesto que debe ser bello. En efecto, en 30b1-3, *Timeo* afirma:

“Después de razonar, descubrió que, de las cosas visibles por naturaleza, un todo no inteligente nunca será más bello que un todo que tenga inteligencia y que, además, es imposible que la inteligencia esté presente en algo separadamente del alma. En virtud de esta reflexión, situó la inteligencia en el alma y el alma en el cuerpo, al construir el todo, para que su obra fuera por naturaleza la más bella y la mejor.”⁵³⁷ (30b1-5)

Este pasaje, revela que aquello que el demiurgo produce debe ser inteligente y, por eso, introdujo un alma que hiciera de vehículo para la inteligencia. Esto suscitó la controversia, entre los intérpretes de este diálogo de Platón en relación con el modo de entender la figura del demiurgo y aquellos que sostienen que no puede ser una entidad

⁵³⁶ Cfr. mi análisis de este pasaje 30c4-31a1 en el capítulo 2.

⁵³⁷ λογισάμενος οὖν ἠύρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὄρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὐ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειρασμένος.

separada del alma del mundo entienden que en este pasaje su interpretación se hace absolutamente manifiesta. Sin embargo, Plotino, que supone, por supuesto, que el demiurgo debe identificarse con una Inteligencia superior al Alma no desoyó esta afirmación del *Timeo* y, en consecuencia, ofreció su propia interpretación. En efecto, en IV8 (6) 1, Plotino explica el modo en que el alma desciende al cuerpo y, fiel a su método, comienza por examinar la doctrina de sus predecesores. A propósito del modo en que Platón concibió este descenso, Plotino declara que si bien en algunas oportunidades menosprecia lo sensible y el descenso del alma al cuerpo, en el *Timeo* llama a este mundo sensible “dios feliz” –haciendo clara alusión al pasaje 34b8 y, entonces, afirma:

“El alma ha sido donada por la bondad del demiurgo que introduce a la inteligencia en el universo, pues es necesario que tenga inteligencia, porque es claro que tiene necesidad de una inteligencia, y sin alma eso no se produciría.

En efecto, el alma es la gracia del universo enviada hacia éste por el dios, y a cada uno de nosotros, para que él mismo fuera perfecto. Pues es necesario que se den en el sensible, tantos géneros vivientes como los que hay en el mundo inteligible.”⁵³⁸ (43-50)

Este pasaje da cuenta de la necesidad del mundo sensible de tener una inteligencia. Tal necesidad se explica porque este universo debe ser perfecto. Y debe ser perfecto, según entiendo que Plotino afirma en función de su sistema causal, porque es imagen del inteligible. Tal como explica Platón en el *Timeo*, el demiurgo quiere que lo generado sea bello y por tanto, el alma funciona como vía de comunicación de la Inteligencia, es decir, en términos plotinianos, la segunda hipóstasis es modelo de todas las cosas y el modo en que éstas son capaces de imitarlo es a través del alma porque, como no se identifican con la Inteligencia, requieren de un intermediario que posibilite la realización de su constitución en tanto imagen. Entiendo que éste es el modo en que Plotino interpreta aquel pasaje de *Timeo* 30b en donde el viviente en sí aparece como aquello que abarca a todos los vivientes inteligibles.⁵³⁹ Parece manifiesto que, al

⁵³⁸ τὴν τε ψυχὴν παρὰ ἀγαθοῦ τοῦ δημιουργοῦ πρὸς τὸ ἔννοον τόδε τὸ πᾶν εἶναι δεδόσθαι, ἐπειδὴ ἔννοον μὲν αὐτὸ ἔδει εἶναι, ἄνευ δὲ ψυχῆς οὐχ οἶόν τε ἦν τοῦτο γενέσθαι. ἢ τε οὖν ψυχὴ ἢ τοῦ παντός τούτου χάριν εἰς αὐτὸ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐπέμφθη, ἢ τε ἐκάστου ἡμῶν, πρὸς τὸ τέλειον αὐτὸ εἶναι· ἐπειδὴ ἔδει, ὅσα ἐν νοητῷ κόσμῳ, τὰ αὐτὰ ταῦτα γένη ζῶων καὶ ἐν τῷ αἰσθητῷ ὑπάρχειν.

⁵³⁹ Cfr. también IV8, 3, 8-18, en donde el “mundo inteligible” (κόσμος νοητός) aparece caracterizado como el lugar donde reside la Inteligencia universal que es una y múltiple pues, por una parte, contiene las inteligencias particulares y, por otra es entera, total y, además, es comparada con un gran viviente (ζῶων μέγα).

introducir mediante el alma la inteligencia en el cosmos producido (según el pasaje 30b), lo generado no solamente es imagen de las Formas en tanto inteligibles, como se desprende de este último pasaje, sino que parece también imitar a la actividad inteligente. Este cosmos, racional, es imagen completa del viviente en sí que contiene – según entiendo la interpretación que Plotino lleva a cabo de estas líneas del *Timeo*– a la causa como al modelo.

De hecho, que las Formas inteligibles coinciden con la Inteligencia Plotino lo asegura en numerosas oportunidades.⁵⁴⁰ Y es fundamentalmente en II9 (33) en donde la cuestión del demiurgo aparece desarrollada de un modo más explícito. En efecto, este tratado –que se agrupa con el citado III 8 en la tetralogía llamada “antignóstica”, completada por V 8 (31) y V 5 (32)–, se ocupa de establecer en el capítulo 1, como Plotino lo ha hecho en el tratado inmediatamente anterior (el 32), que los inteligibles no se encuentran fuera de la Inteligencia. Y, en el capítulo 6, explicita su interpretación del demiurgo en términos de una Inteligencia que coincide con los inteligibles, con el ser.⁵⁴¹ Cabe mencionar que la coincidencia entre inteligibles e inteligencia, como he señalado en el capítulo cinco, no es una novedad de Plotino. Que en el *Timeo* Platón sostuvo que el demiurgo no se distingue de los inteligibles constituía una interpretación corriente tanto entre los contemporáneos de Plotino como entre sus predecesores. En efecto, un ejemplo de ello, como puntualizó Pépin, es el hecho de que algunos manuscritos (y una cita de Estobeo) den la última línea de este diálogo platónico εἰκῶν τοῦ ποιητοῦ θεοῦ αἰσθητός, en lugar de εἰκῶν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός, lo cual llama a pensar que, si bien hay acuerdo generalizado en que la segunda fórmula es la correcta, la primera es “un error intencional”. Es decir, que el mundo es imagen del hacedor implica que hacedor y modelo coinciden puesto que tienen la misma imagen.⁵⁴² Este “error” da cuenta de toda una tradición interpretativa que había entendido el contenido filosófico del diálogo en esta dirección, aunque esta cuestión no estuvo libre de controversia.⁵⁴³

Con todo, entiendo que la identificación plotiniana entre el demiurgo y las Ideas responde al modo en que él mismo entiende la constitución del “viviente en sí” que Platón desarrolló, por ejemplo, en el *Timeo*. A este respecto, cabe analizar el tratado III9 (el 13 en el orden cronológico) pues en el primer capítulo el planteo de Plotino consiste

⁵⁴⁰ Cfr., por ejemplo, IV4 (28) 10; V9 (5), 5, 4-6; V,1 (10), 8, 4-5; V6 (24), 1, 3-6.

⁵⁴¹ Para un estudio detallado de la polémica entre Plotino y los gnósticos ver García Bazán (1981).

⁵⁴² Cfr. Pépin (1956: 44-45).

⁵⁴³ Cfr. Proclo, *In Tim.*, 37a, 231.

en desdoblar las funciones del demiurgo asignando su aspecto intelectual al Intelecto y su aspecto productivo al Alma.⁵⁴⁴ Esto no significa, según entiendo, la postulación de más de un demiurgo, sino que algunas características que Platón le atribuye, Plotino las desplaza a otro estadio de lo real.⁵⁴⁵ Así, el tratado comienza con la lectura que Plotino ofrece de un pasaje del diálogo platónico en el que se encuentra caracterizada la actividad demiúrgica, pues, en 39e, *Timeo* relata el modo en que las cuatro especies de seres vivientes –el género de los dioses celestes, el género alado, el terrestre y el acuático– han sido engendradas, pues

“...en su labor productiva, el demiurgo deliberó que este mundo debía tener en sí especies de una cualidad tal y en tanta cantidad como el intelecto ve que hay en el ser viviente ideal”.⁵⁴⁶ (39e7-9)

Por su parte, Plotino, en el comienzo de III 9, 1, ofrece una cita –no estrictamente textual- de estas líneas en los siguientes términos:

La Inteligencia –dice <Platón>– ve las Ideas que están en lo que es viviente (ὁ ἔστιν ζῶον). Luego, el demiurgo –dice– deliberó (διενοήθη) que las cosas que la Inteligencia ve en ello que es viviente, también las tuviera este universo (τὸ πᾶν ἔχειν).⁵⁴⁷ (III9, 1, 1-3)

Plotino se concentra en este capítulo en analizar el pasaje 39e7-9 del *Timeo* y plantea el problema acerca de si hay tres tipos de entidades diferentes –la Inteligencia, aquel que delibera y el viviente en sí– o si se trata de una o, finalmente, de dos entidades. En primer lugar, Plotino se ocupa de evaluar la relación entre la Inteligencia y las Formas contenidas en el viviente en sí y, en un segundo momento, atenderá a la tercera entidad que él cree leer en el texto: aquella que discurre lo que la Inteligencia ve; puesto que aquel que discurre no puede ser, para el neoplatónico, el demiurgo. En esta sección me ocuparé de analizar la relación entre la Inteligencia y las Formas, y en la siguiente me concentraré en el problema de la actividad racionante del demiurgo.

En una primera instancia, Plotino se pregunta si hay que entender que las Formas existían antes que la Inteligencia, puesto que parecería que ésta las ve cuando ellas ya existían. Y, en este sentido, acaso habría que concluir que el viviente en sí no es

⁵⁴⁴ Cfr. Dufour (2006: 215).

⁵⁴⁵ Cfr. Opsomer (2005: 69-70 y 81).

⁵⁴⁶ ἦπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ιδέας τῷ ὅ ἔστιν ζῶον, οἷαί τε ἐνεισι καὶ ὅσαι, καθορᾶ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τότε σχεῖν.

⁵⁴⁷ νοῦς, φησιν, ὁρᾶ ἐνούσας ιδέας ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῶον. εἶτα διενοήθη, φησίν, ὁ δημιουργός, ἃ ὁ νοῦς ὁρᾶ ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῶον, καὶ τότε τὸ πᾶν ἔχειν.

Inteligencia, sino un inteligible diferente de ella. Ahora bien, si se acepta que se trata de entidades diferentes, cabe acordar que los inteligibles que la Inteligencia contempla están fuera de ella (puesto que el viviente en sí es diferente de ella y en él están contenidas las Ideas) de donde resulta que la Inteligencia no contendría los originales sino las copias, hecho que contrasta con la propia caracterización plotiniana de la segunda hipóstasis.⁵⁴⁸ Precisamente, como he señalado, en el sistema metafísico que Plotino propone, la segunda hipóstasis se identifica con su contenido eidético. Es decir, mientras que la simplicidad absoluta es propia de la primera hipóstasis -que se encuentra más allá del pensamiento y del ser- aquello que conviene a la segunda es su carácter de uno-múltiple. Así pues, en V9 (5) 5, se lee:

“Si el pensar (τὸ φρονεῖν) no es algo que < la Inteligencia > tiene adquirido, si entiende algo, lo entiende por sí misma, y si tiene algo, lo tiene por sí misma. Si entiende por sí misma y a partir de sí misma, ella es lo que entiende.”⁵⁴⁹ (4-7)

Esta entidad una y múltiple es, para Plotino, el verdadero demiurgo⁵⁵⁰ que contempla su propio contenido. En III9, 1, aunque Plotino reconoce una diferencia conceptual entre la Inteligencia y el viviente –en tanto uno es inteligente y el otro inteligible–, entiende que esto no implica que haya una separación real entre ambos: “<Platón> no quiere decir que lo que la Inteligencia ve esté en otro completamente distinto, sino que está en ella misma por el hecho de que ella contiene el inteligible en sí misma”⁵⁵¹ (14-15). De este modo lee el pasaje del *Timeo* 39e7-9 de acuerdo a cómo concibe su segunda hipóstasis, pues interpreta que el demiurgo de Platón, siendo uno, se equipara con las Ideas que están en el viviente y, por tanto, contiene en su seno la duplicidad que implica lo que entiende y lo entendido y consecuentemente, será el principio de la multiplicidad.

No parece haber dificultad aquí en establecer conexiones entre la actividad noética de la segunda hipóstasis y la actividad contemplativa del demiurgo platónico, siempre y cuando se entienda –según la interpretación plotiniana del *Timeo*– que aquel modelo

⁵⁴⁸ Cfr., por ejemplo, los dos primeros capítulos del tratado V5 (32).

⁵⁴⁹ εἰ δὲ μὴ ἐπακτὸν τὸ φρονεῖν ἔχει, εἴ τι νοεῖ, παρ' αὐτοῦ νοεῖ, καὶ εἴ τι ἔχει, παρ' αὐτοῦ ἔχει. εἰ δὲ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ νοεῖ, αὐτός ἐστιν ἃ νοεῖ. Cfr., además en V6 (24) 1 4-14: “Lo que se ve a sí mismo, en razón de su propio ser, no está separado de lo visto, sino que, por estar unido a sí mismo, se ve a sí mismo. Ambos términos devienen, en consecuencia, una unidad (...) Si, en cambio, lo que entiende y lo entendido fuesen una unidad, pero no fuesen, además, dos términos, lo que entiende no poseería lo que él entiende y, en consecuencia, tampoco sería inteligente. Simple y no simple, entonces, ha de ser lo que se entiende a sí mismo.”

⁵⁵⁰ Cfr. V1 (10), 8, 4-5.

⁵⁵¹ ὁ γὰρ καθορᾷ οὐ φησιν ἐν ἑτέρῳ πάντως, ἀλλ' ἐν αὐτῷ τὸ νοητὸν ἔχειν.

contemplado no se distingue del sujeto contemplante, no en términos de que el segundo es una metáfora del primero sino que se trata de un viviente en el que cada una de sus partes se encuentra integrada de manera tal que constituyen una unidad. Hasta este punto, la letra platónica no se encuentra necesariamente forzada. Se ha señalado que la actividad contemplativo-productiva que Plotino desarrolla en el tratado III 8 puede remontarse a su interpretación de la actividad del demiurgo y la relación de éste con su objeto de contemplación o intelección puede haber influido en la construcción plotiniana sin presentar grandes fisuras. Sin embargo, existe un explícito contraste entre la actividad del demiurgo y la de la segunda hipóstasis en tanto mientras que el primero discurre o delibera, la segunda, no. Esta aparente inconsistencia será el objeto de análisis de la última sección del presente capítulo.

6.3 Identidad y diferencia entre el demiurgo y la segunda hipóstasis

Una vez establecidas aquellas características similares o complementarias que podrían presentar la figura del demiurgo platónico y la segunda hipóstasis de Plotino, me ocuparé ahora de aquellos contrastes que parecen distanciar a estas entidades productivas. En efecto, he señalado, al comienzo de este capítulo, que en su tratado III8 se distingue la producción natural (de las cosas sensibles de este mundo) de la producción artificial. En el capítulo 1, Plotino explica de qué modo la naturaleza produce sin necesidad de instrumentos y sin razonamiento al modo en que produce una *tékhnē*. Además, Plotino insiste en aclarar, por ejemplo en III2 (47), 3, 4-5, que “este cosmos existe por necesidad, y nació no como resultado de un razonamiento...” Y, en V8 (31), 7, niega que el hacedor de este universo hubiera deliberado en su mente la tierra, el agua, y todo lo que existe en el mundo y que, una vez que deliberó, se dispusiera a poner manos a la obra (1-12). En efecto, si la segunda hipóstasis produjera como lo hace un artesano, su producto sería contingente –puesto que podría no haberlo hecho⁵⁵² y no necesario como afirma en el tratado III 2.

Podría entenderse que Plotino modifica de modo radical las doctrinas del *Timeo* respecto de la actividad racionante del demiurgo y, consecuentemente, la generación del mundo físico a partir de una *tékhnē*. En efecto, Plotino niega que la segunda

⁵⁵² Cfr. Dufour (2006: 213-14).

hipóstasis, la Inteligencia, tenga actividad dianoética⁵⁵³ y, de este modo, el carácter artificialista de la generación demiúrgica que implica un pensamiento discursivo, deliberación o razonamiento,⁵⁵⁴ se distancia del modo en que la segunda hipóstasis genera. Sin embargo, intentaré ofrecer aquí una explicación del modo en que Plotino reformula la figura del demiurgo y demuestra que es compatible con su segunda hipóstasis y diferente de la producción artesanal de un individuo particular.⁵⁵⁵

En primer lugar me ocuparé del modo en que se entiende la función productiva del demiurgo en el tratado III9 (13), 1 analizado anteriormente. Allí, Plotino ofrece una explicación de cómo debería entenderse el diálogo platónico en contraste con otras interpretaciones que, a sus ojos, lo han oscurecido y se propone explicar el arduo problema acerca de la caracterización platónica de un demiurgo que tiene una actividad dianoética. Respecto de esta cuestión, Plotino alude, una vez afirmada la unidad de la Inteligencia, a una interpretación, algo más compleja, que afirmaría la existencia de dos tipos de Inteligencia: una inteligible, identificada con el viviente y caracterizada como una inteligencia en reposo y en unidad; y otra que entiende, que ve y que planifica y se identificaría con el demiurgo; dice Plotino:

“La naturaleza de la Inteligencia que ve a aquella Inteligencia en sí es una actividad que proviene de aquella, y que ve a aquella. Viéndola se asemeja a aquella siendo Inteligencia de aquella, porque entiende a aquella. Entendiendo a aquella también es ella misma Inteligencia e inteligible de otro modo puesto que la imita. Esta es, pues, la que pensó (διενοηθέν) crear (ποιῆσαι) en este mundo los cuatro géneros⁵⁵⁶ (γένη τέσσαρα) que ve allá.”⁵⁵⁷ (17-22)

⁵⁵³ La actividad dianoética, tanto en el *Timeo* como en los pasajes en los que Plotino se refiere a ella, implica un proceso deliberativo que envuelve una sucesión, podría decirse, de condición-consecuencia. Por tanto, entiendo que la facultad de pensar en este sentido sucesivo, es decir en un sentido que contrasta con la facultad de pensar noéticamente, puede ser designada en términos de deliberación. Mientras que Platón en el *Timeo* no parece haber tenido dificultad en atribuirle tal actividad al demiurgo-*noús*, como se ha visto, Plotino enfatiza la distinción entre la actividad noética y la dianoética rechazando que la segunda sea propia de la Inteligencia.

⁵⁵⁴ Cfr. 30b 1-4; 34a 8.

⁵⁵⁵ Cfr. García Bazán (2005: 21). También Wagner (2002: 290-292 y n.12).

⁵⁵⁶ Se refiere a los cuatro géneros mencionados en el pasaje de *Timeo* 39e7-9 que Plotino analiza en este primer capítulo de III 9.

⁵⁵⁷ τὴν δὲ τοῦ νοῦ φύσιν τοῦ ὁρῶντος ἐκεῖνον τὸν νοῦν τὸν ἐν αὐτῷ ἐνεργειᾶν τινα ἀπ' ἐκεῖνου, ἢ ὁρᾷ ἐκεῖνον. ὁρῶντα δὲ ἐκεῖνον οἷον ἐκεῖνον εἶναι νοῦν ἐκεῖνου, ὅτι νοεῖ ἐκεῖνον. νοοῦντα δὲ ἐκεῖνον καὶ αὐτὸν νοῦν καὶ νοητὸν ἄλλως εἶναι τῷ μεμνησθαι. τοῦτο οὖν ἐστὶ τὸ διανοηθέν, ἃ ἐκεῖ ὁρᾷ, ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ποιῆσαι ζῶων γένη τέσσαρα.

Esta última lectura, aunque Plotino la acepta como una interpretación plausible del texto platónico, no la encuentra satisfactoria⁵⁵⁸ puesto que, como se verá inmediatamente, considera que Platón no identificaba al “que piensa” (*tó dianooúmenon*) con la Inteligencia y el viviente.⁵⁵⁹ En este sentido, Plotino se estaría distanciando de aquellos que conciben una naturaleza doble del demiurgo, en tanto *noûs-noetón* por una parte y *dianooúmenon* por otra, pues él interpreta que en el relato de *Timeo* hay una referencia a otra entidad, diferente del demiurgo:

“...pero ¿quién es ese tercero, el que deliberó (διενοήθη) producir (ἐργάσασθαι), crear (ποιῆσαι) y dividir (μερίσαι) él mismo las cosas que la Inteligencia vio que estaban en el viviente?”⁵⁶⁰ (27-29)

Sobre este punto, Gurtler observa que lo que Plotino está indicando es que la dificultad está en el *Timeo* mismo: el Intelecto no sólo piensa lo que está hecho en el universo físico, sino que lleva a cabo el hacer y dividir, que son funciones claramente inapropiadas para su naturaleza eterna e indivisible. Plotino intenta resolver esta cuestión argumentando que si bien es la Inteligencia quien dividió, puesto que las cosas divididas provienen de ella, sin embargo, en tanto ella permanece indivisa y lo dividido es otra cosa que ella –es decir: las almas– no es ella misma quien divide en almas sino que el Alma, la tercera hipóstasis, las dividió en una multiplicidad de almas. De este modo, Plotino está forzado a concluir que debe de haber un tercero, otro que el Intelecto y el viviente en sí, que sea capaz de hacer la división necesaria en la generación del mundo sensible.⁵⁶¹ Es decir, la deliberación (*he diánoia*) no es una actividad de la

⁵⁵⁸ Dodds (1960a: 19-20), por ejemplo, ha detectado en aquel pasaje una alusión al segundo dios de Numenio, caracterizado como un demiurgo doble (f. 21) a quien se le asigna tanto la actividad noética cuanto las operaciones dianoéticas que dan lugar al devenir. A partir de esta alusión por parte de Plotino, el especialista lo encuentra en contradicción con II9 (33), 6, 14-24, en el que el neoplatónico sostiene que pensar que hay un doble intelecto, uno en reposo y otro en movimiento, es producto de una mala lectura del pasaje 39e del *Timeo* de Platón (se refiere a la lectura gnóstica). En relación con Numenio, Plotino rechaza caracterizar al primer principio como *noûs*, por una parte, y prefiere concebir al demiurgo no como doble sino como uno-múltiple en tanto *noûs-noetón*, separándolo definitivamente del ámbito del devenir. Dodds sostiene, en suma, que mientras en el tratado 13 Plotino se encontraba muy cerca de las doctrinas de Numenio, en el tratado 33 la distancia entre uno y otro se encuentra más acentuada. Sin embargo, la idea de la proximidad entre el Plotino de III 9, 1 con Numenio comienza a debilitarse si, como Opsomer, se considera que en este tratado la posibilidad de un intelecto doble (uno en reposo y otro en movimiento) también se encuentra rechazada (tal como en el tratado 33) puesto que el demiurgo del *Timeo* no deja de equivaler a la segunda hipóstasis, ni el Alma hipóstasis ni el alma del mundo pueden ser denominadas demiurgo ya que su tarea, a los ojos de Plotino, depende de éste sin por eso identificarse con él. Cfr. Opsomer (2005: 91-96).

⁵⁵⁹ Cfr. III9, 1, 23-24.

⁵⁶⁰ τὸ δὲ τρίτον τί, ὃ διενοήθη τὰ ὀρώμενα ὑπὸ τοῦ νοῦ ἐν τῷ ζῳῷ κείμενα αὐτὸ ἐργάσασθαι καὶ ποιῆσαι καὶ μερίσαι.

⁵⁶¹ Cfr. Gurtler (2002: 104).

Inteligencia, sino que es propia del Alma, que es quien divide en una naturaleza divisible (*en meristêi phýsei*).⁵⁶²

Finalmente, en las líneas 34-35 se lee: “Por eso dice <Platón> que la división es propia del Tercero y que se da en el Tercero por razón de que deliberó (ὅτι διανοήθη)”.⁵⁶³ Ahora bien, en rigor, el Alma hipóstasis en tanto tal tampoco presenta como actividad propia la deliberación; ¿qué entidad está, entonces, representada por ese Tercero? Ciertamente es la tercera hipóstasis quien, intentando contemplar las Formas inteligibles, se contempla a sí misma (los *lógoi* que contiene) y organiza la materia para generar los cuerpos a través del alma del mundo. Sobre el modo en que esto se realiza, explica Brisson:

“...la organización a la que somete a la materia resulta de la acción de las fórmulas racionales (*lógoi*) que, en el Alma hipóstasis, corresponden a las formas inteligibles, y se hallan en estado de dispersión y no de simultaneidad como las formas inteligibles en el Intelecto. Y porque el Alma del mundo utiliza esas fórmulas racionales que se hallan en ella de un modo aun inferior, ella llega a organizar la materia de modo de hacer que todos los cuerpos lleguen a ser.”⁵⁶⁴

Entonces, el universo es generado mediante la parte inferior del alma del mundo⁵⁶⁵ que se orienta siempre hacia la parte superior que se mantiene próxima a lo inteligible;⁵⁶⁶ y estas fórmulas racionales o *lógoi* (a las que hace referencia Brisson) serían imágenes de las Formas Inteligibles que el Alma hipóstasis contempla. Así, el papel de la segunda hipóstasis deviene central en la producción de lo sensible puesto que ella es quien posee en sí misma las Formas inteligibles y se identifica, como se señaló más arriba, con ellas. En términos de Dufour: “Este demiurgo transmite las Formas al Alma, que sólo puede recibirlas en tanto que ellas se fraccionan en *lógoi*. Estos *lógoi* pasan al alma del universo, más precisamente a su parte inferior, la que los transmite a la materia.”⁵⁶⁷

Hasta aquí pudo observarse que, a diferencia de la caracterización platónica del demiurgo, la Inteligencia plotiniana no delibera; pero, ¿es correcto afirmar que el Alma

⁵⁶² Cfr. III9, 1, 29-37.

⁵⁶³ διὸ καὶ φησὶ τοῦ τρίτου εἶναι τὸν μερισμὸν καὶ ἐν τῷ τρίτῳ, ὅτι διανοήθη.

⁵⁶⁴ Cfr. Brisson (2003: 20); cfr. Opsomer (2005: 89-91) quien analiza detenidamente –a partir de varios pasajes de las *Enéadas*- el proceso de generación de lo sensible.

⁵⁶⁵ Me refiero a la naturaleza que puede definirse como una potencia que corresponde a la parte inferior del Alma del mundo, la parte que entra en contacto con la materia. Cfr. Brisson (2003: 20).

⁵⁶⁶ Cfr. *Enéadas*, II3, 18, 10-21.

⁵⁶⁷ Cfr. Dufour (2006: 212).

sí lo hace? En VI (10), 3 Plotino define: “Por proceder de la Inteligencia, <el Alma> es, pues, intelectual y su inteligencia se ejerce en los razonamientos (ἐν λογισμοῖς)”⁵⁶⁸ (12-13). Y en VI, 7, dice: “lo que genera la Inteligencia es una cierta razón y una hipóstasis (λόγος τις καὶ ὑπόστασις), es lo que delibera (τὸ διανοούμενον)”⁵⁶⁹ (42-43). A este respecto Gurtler advierte que Plotino usa términos como *logismós* para describir su conocimiento en contraste con el *noûs* (actividad intelectual) que caracterizan al Intelecto en sí mismo. El significado de estos términos viene directamente del carácter sucesivo del razonamiento humano, pero tal sucesión es imposible en el caso de la hipóstasis del Alma que está completamente dentro del mundo inteligible.⁵⁷⁰

Más aun, es claro que Plotino rechaza atribuirle al demiurgo un tipo de generación artificialista. Sin embargo, es preciso recordar la afirmación de III2 (47) 3 (οὐκ ἐκ λογισμοῦ γενομένου): es el cosmos el que no es producto de un razonamiento. Quien haya sido su progenitor (llámese demiurgo, alma del mundo, naturaleza) no ha recurrido a un razonamiento o deliberación al engendrarlo. En este sentido Opsomer, por ejemplo, asegura, que hay “hacedores” en todo el descenso a la naturaleza, y todos los agentes en la línea de producción producen sin movimiento y sin esfuerzo. No obstante, Plotino no parece rechazar que el alma del mundo sea demiúrgicamente activa –aunque él normalmente reserva el término “demiurgo” para el Intelecto y al alma la llama “hacedora” (*poietés*).⁵⁷¹ Así, es posible sostener, con Opsomer,⁵⁷² que Plotino distingue entre dos principios de producción del cosmos: el demiurgo y el alma. Además, diferencia diversos estadios de producción del cosmos dentro del ámbito del alma: el alma del mundo y la naturaleza. Su actividad es llamada *poieîn*, aunque ambas sean sin movimiento, como puede concluirse del tratado III 8 (30) analizado antes. Lo que Plotino niega es la noción del alma como demiurgo real, actuando desde su propia iniciativa, después de haberse alejado de la estable contemplación del intelecto y habiéndose apoyado, en cambio, en la deliberación.⁵⁷³

Para elucidar esta cuestión, es preciso establecer qué entiende Plotino por *logismós* y *diánoia*. A este respecto Gurtler –a propósito de su análisis de los pasajes del

⁵⁶⁸ οὔσα οὖν ἀπὸ νοῦ νοερά ἐστι, καὶ ἐν λογισμοῖς.

⁵⁶⁹ νοῦ δὲ γέννημα λόγος τις καὶ ὑπόστασις, τὸ διανοούμενον.

⁵⁷⁰ Cfr. Gurtler (2002: 102).

⁵⁷¹ Cfr. Opsomer (2005: 90).

⁵⁷² Opsomer concentra su atención en el tratado IV, 4 (28).

⁵⁷³ Cfr. Opsomer (2005: 97).

tratado VI (10) citado más arriba— sostiene que Plotino pone el énfasis en la naturaleza y función intermediarias del alma —puesto que sirve como un vínculo ontológico entre el mundo inteligible y el sensible—. Así, el Alma tiene una actividad deliberativa en sí misma anterior a la división de los cuerpos realizada por el alma del mundo, aunque el alma del mundo tampoco delibera cuando divide. Entonces, los términos *logismós* y *diánoia* (y sus cognados) que Plotino asigna al Alma no pueden implicar que ésta tenga una actividad sucesiva o discursiva, puesto que esta actividad es propia del razonar humano y se encuentra trasladada a la hipóstasis del Alma y al alma del mundo. Su utilización responde, afirma este autor, a la distinción de dos aspectos del ser y del conocer del alma, en conformidad con su teoría de los dos actos: el acto intelectual mediante el cual se identifica con el Intelecto y este acto mediante el cual su propia identidad como alma se revela generando el cosmos sensible. Este segundo acto toma el nombre de lo que produce, pero debe tener una naturaleza más compatible con lo inteligible. Así, cuando se atribuye “razón” o “deliberación” a esas acciones más altas, no pueden ser entendidas en sentido discursivo, sino como indicando su subordinación a otro nivel más alto.⁵⁷⁴

En este sentido, es claro que Plotino opera un desplazamiento entre las diversas manifestaciones de la actividad demiúrgica del *Timeo* a sus distintos grados causales en los que estructura la realidad sin por eso distanciarse de las doctrinas de aquel diálogo. Es decir, basándose en los dichos de Platón intenta explicar, cuestionando a aquellos que los malinterpretaron, en qué sentido Platón establece que el demiurgo presenta una actividad dianoética. Del mismo modo, es posible hallar este tipo de desplazamiento cuando Plotino dedica dos tratados a la *prónoia*, término utilizado por Platón en el *Timeo* para designar una actividad del demiurgo gracias a la cual se generó este cosmos (30b 6-c 1). En los tratados III2 y III3 (47 y 48) (que Porfirio tituló *Acerca de la prónoia I y II*), Plotino se pregunta por qué si existe la providencia hay males en este cosmos, lo cual comporta explicar cómo es posible que existan males “aquí” si nada hay malo en el modelo inteligible. Me concentraré en los primeros tres capítulos del tratado III2, dejando de lado cuestiones clave, fundamentalmente respecto de la relación entre la *prónoia* y la tercera hipóstasis y respecto de la distinción entre dos tipos de *lógos*, con el fin de circunscribir el análisis en el problema de la intervención de esa actividad racional del demiurgo y de la segunda hipóstasis a la hora de generar el mundo.

⁵⁷⁴ Cfr. Gurtler (2002: 107-108); cfr., además VI7 (38), 1, 28-43.

En el primer capítulo del tratado III2, Plotino comienza rechazando que la composición del todo se haya dado por espontaneidad o azar (τῶ αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ), y se propone investigar el modo en que cada cosa ha sido generada y cómo ha sido producida. Precisamente, afirma, hubo quien puso en duda la existencia de la providencia hasta el punto de negarla o, incluso, hubo quienes afirmaron que el todo fue generado por un demiurgo malo. En este tratado, Plotino argumenta que la *prónoia* gobierna toda la generación y explica, asimismo, el motivo de los desvíos del hombre. Ciertamente, en los tratados sobre la *prónoia* se encuentran presentes nociones que Platón expuso, como explica Dufour, en el décimo libro de las *Leyes*; sin embargo, es posible hallar argumentos que recuerdan fuertemente al *Timeo*.

De hecho, respecto de la imperfección de lo generado, Platón ya había introducido esta cuestión en *Timeo* 30a2, cuando, a propósito de explicar la generación en términos del pasaje del desorden al orden, decía: “Como el dios había querido que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo...”⁵⁷⁵ De estas líneas, cabe reparar en el *katà dýnamin*, pues es una restricción que, según Brisson, es un *leit motiv* en todo el *Timeo*.⁵⁷⁶ La pregunta sería por qué el demiurgo no puede realizar su tarea de modo completo o perfecto sino que hay una limitación en cuanto al resultado de su producción. Es claro que la posibilidad limitada es propia de lo que es imagen y no atañe al modelo que, por definición, no carece de nada, ni parece ser una insuficiencia de la causa, puesto que el demiurgo es bueno y la mejor de las causas.

En su afán de generar un todo que sea lo mejor posible, *Timeo* afirma, en 30b 1-3, que el demiurgo: “Después de razonar, descubrió que, de las cosas visibles por naturaleza, un todo no inteligente nunca será más bello que un todo que tenga inteligencia...”⁵⁷⁷ Ya Platón da cuenta de que el orden inteligente o racional de este mundo es tal gracias a la bondad del demiurgo. Al respecto, *Timeo* continúa en 30b 4-c1:

“En virtud de este razonamiento, situó la inteligencia en el alma y el alma en el cuerpo, al construir el todo, para que su obra fuera por naturaleza la más bella y la mejor. De este modo, pues, conforme a un discurso verosímil, hemos de decir que este cosmos, que es

⁵⁷⁵ βουλευθεῖς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν...

⁵⁷⁶ Cfr. 32b, 37d, 38c, 42e, 53b, 65c, 71d, 89d. Cfr. Brisson (1992: 231, n. 120).

⁵⁷⁷ λογισάμενος οὖν ἠύρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ.

verdaderamente un viviente provisto de alma e inteligencia se generó por la *prónoia* del dios.”⁵⁷⁸

Es evidente que el orden cósmico es el resultado de un razonamiento de quien evalúa qué es lo mejor, y, como lo que tiene inteligencia es mejor que lo que no la tiene, el demiurgo, gracias a este razonamiento y gracias a la *prónoia* (previsión racional) “decide” imprimir inteligencia en lo generado. Nuevamente, entre las incongruencias que algunos encuentran fundamentales entre el *Timeo* y las *Enéadas* de Plotino, el hecho de que en el diálogo platónico se le atribuya una actividad racional a la causa demiúrgica parece ser la más difícil de explicar para quien intente establecer los puntos de continuidad entre ambas obras. Por tanto, en función de echar algo de luz sobre esta dificultad, analizaré, en primer lugar, el modo en que Plotino entiende la *prónoia* en el primer capítulo de III2.

En este texto, Plotino, con vistas a discutir con aquellos que sostienen que o bien no existe la *prónoia* o bien que el mundo fue generado por un demiurgo malo, distingue entre dos tipos de *prónoia*⁵⁷⁹ (I 15-30): una es la que tiene por objeto lo particular y que consiste en calcular, antes de obrar, cómo hay que realizar alguna cosa o dejar de realizarla, si es de las que no deben ser realizadas, o cómo podemos lograr o dejar de lograr alguna cosa (III2 1 10-13);⁵⁸⁰ la otra, se supone (*ὑποθέμενοι*) que tiene por objeto al todo⁵⁸¹ (III2, 1 13-15). Para fundamentar la existencia de la *prónoia* más alta, la universal que ha sido supuesta, Plotino se vale, como es habitual, de la interpretación no literal del relato de *Timeo*, es decir, argumenta en función de que el cosmos existe siempre, sin comienzo cronológico. El argumento tiene, además, un supuesto muy importante que es que el dios no razona. Primero afirma que si el cosmos hubiera empezado a existir, el dios pudo haber razonado y previsto cómo podría haberse originado y cómo podría ser lo más perfecto posible.⁵⁸² Entonces, la *prónoia* que le

⁵⁷⁸ διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνισταὺς τὸ πᾶν συνετεκταίετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

⁵⁷⁹ Además, en este mismo tratado III2 y en el siguiente se distinguen dos tipos de *lógos*, uno superior que coincide con la *prónoia* y uno inferior que es el que se mezcla con la materia cuando el mundo sensible es generado. Cfr. III2, 7, 6-12, III2, 15, 9-15, III2, 16, 20-23, III3, 4, 38-40, III3, 6, 7-8.

⁵⁸⁰ πρόνοιαν τοίνυν τὴν μὲν ἐφ' ἐκάστω, ἢ ἐστι λόγος πρὸ ἔργου ὅπως δεῖ γενέσθαι ἢ μὴ γενέσθαι τι τῶν οὐ δεόντων παραχθῆναι ἢ ὅπως τι εἶη ἢ μὴ εἶη ἡμῖν, ἀφείσθω.

⁵⁸¹ ἦν δὲ τοῦ παντὸς λέγομεν πρόνοιαν εἶναι, ταύτην ὑποθέμενοι τὰ ἐφεξῆς συνάπτωμεν.

⁵⁸² προόρασίν τινα καὶ λογισμὸν θεοῦ, ὡς ἂν γένοιτο τότε τὸ πᾶν, καὶ ὡς ἂν ἄριστα κατὰ τὸ δυνατόν εἶη. (18-19)

corresponde a ese dios sería la que tiene por objeto lo particular. Pero Plotino sostiene que el cosmos existe siempre, entonces, concluye:

“...podríamos decir correcta y consecuentemente que la *prónoia* es, para el todo, que el cosmos esté en conformidad con la inteligencia, y que la inteligencia existe antes que él, no porque sea anterior en el tiempo, sino porque <el todo> es desde la inteligencia (*παρὰ νοῦ ἔστι*) y porque <la inteligencia> es anterior a él por naturaleza y causa de él a modo de (*οἶον*) arquetipo y de modelo, siendo él <el todo> una imagen de ella y existiendo y subsistiendo siempre gracias a ella (*δι’ ἐκεῖνον*).”⁵⁸³ (III2, 1, 21-26)

La conclusión a la que llega, que la *prónoia* de lo universal (que se distingue de la de lo particular) es la medida racional del cosmos que depende del *noûs*, parece fundamentarse en su propia interpretación de la generación del cosmos que Platón formuló en el *Timeo*. En efecto, en este pasaje, Plotino alude claramente a algunas de las notas más relevantes del proemio: el todo es una imagen del modelo, el modelo es causa. Por tanto parece indudable que Plotino está retomando nociones del *Timeo*, aunque, es claro, su lectura se encuentra ya dirigida por su propia perspectiva.

En el capítulo siguiente de este mismo tratado (III2 2), Plotino declara: “Pero lo generado no se ha generado por el razonamiento (*λογισμῶ*) de que debía generarse, sino por la necesidad de una segunda naturaleza.”⁵⁸⁴ (III2 2, 8-9). Si, hasta el momento, interpretaba el relato de *Timeo* mediante criterios que no se oponían necesariamente a lo que el diálogo mismo afirma, ahora, respecto del razonamiento, parece haber una oposición explícita. En efecto, en los pasajes del *Timeo* aludidos antes, Platón dice que el demiurgo “descubrió después de razonar” (*λογισάμενος οὖν ἤύρισκεν*), en 30b1; y en 30b4, afirma que gracias al razonamiento (de qué es lo mejor, etc.), el demiurgo puso la inteligencia en un alma, etc. Parece haber una tensión entre esos pasajes y el del segundo capítulo de III2. Esta tensión se encuentra reforzada, a mi juicio, por el hecho de que en el capítulo anterior, recién analizado, Plotino se expresa en términos muy parecidos a los empleados en los párrafos precedentes a la ocurrencia del término *prónoia* en el *Timeo*. Precisamente en esos párrafos, Platón incluye el *lógos* como propio del demiurgo y Plotino, por su parte, a propósito de este tema, niega al *lógos*

⁵⁸³ τὴν πρόνοιαν ὀρθῶς ἂν καὶ ἀκολουθῶς λέγοιμεν τῷ παντὶ εἶναι τὸ κατὰ νοῦν αὐτὸν εἶναι, καὶ νοῦν πρὸ αὐτοῦ εἶναι οὐχ ὡς χρόνῳ πρότερον ὄντα, ἀλλ’ ὅτι παρὰ νοῦ ἔστι καὶ φύσει πρότερος ἐκεῖνος καὶ αἴτιος τούτου ἀρχέτυπον οἶον καὶ παράδειγμα εἰκόνας τούτου ὄντος καὶ δι’ ἐκεῖνον ὄντος καὶ ὑποστάντος ἀεί...

⁵⁸⁴ γέγονε δὲ οὐ λογισμῶ τοῦ δεῖν γενέσθαι, ἀλλὰ φύσεως δευτέρας ἀνάγκη.

como participante en la generación de lo generado. Entiendo que esta cuestión se relaciona esencialmente con el modo en que Plotino se apropia de las doctrinas platónicas del *Timeo*, aunque, como se ve, opera un desplazamiento.

En efecto, Plotino continúa afirmando, en este segundo capítulo de III2, que el primero (el *noûs*) produce (ποιεῖν) por tener una gran potencia y que no busca producir: “si lo buscara, ya no lo tendría por sí mismo ni sería desde su misma esencia, sino que sería como el artesano (τεχνίτης), que no tiene su hacer (ποιεῖν) por sí mismo, sino como algo adquirido,⁵⁸⁵ tras haberla tomado por aprender (μαθεῖν)”⁵⁸⁶ (12-15). Claramente, está asociando al τεχνίτης con el aprender en el tiempo y, combinando este pasaje con el anterior, podemos asociarlo con el razonar.⁵⁸⁷ En el *Timeo*, hasta 30c1, Platón había designado al generador del todo con diversos nombres y muchos de ellos aludían a expertos en diferentes *tékhnai*. Se ha entendido que en este punto es claro el distanciamiento que Plotino pretende establecer respecto del texto del *Timeo*.

Tal distanciamiento, sin embargo, no debe ser entendido necesariamente como una oposición sino, tal vez, como una aclaración, pues esa “razón” (*lógos*) que Platón le atribuía al demiurgo Plotino la atribuye, en las líneas siguientes, a la Inteligencia no como algo propio –en sentido estricto– de sí misma (tal como ocurre con la *prónoia*, que en sentido estricto le corresponde al Alma) sino como algo propio que de ella deriva.⁵⁸⁸ De hecho, la Inteligencia ofrece algo de sí misma (τι ἑαυτοῦ, 15-17⁵⁸⁹). Ese algo es la razón. Al respecto, Santa Cruz y Crespo explican que el *lógos* aparece así como la actualización del poder productor de la Inteligencia que se expande sobre la materia. El mundo sensible surge y se conserva en la existencia a partir de la Inteligencia y del *lógos* que de ella procede. Así, el *lógos*, es el medio del cual se vale la inteligencia para organizar el mundo sensible.⁵⁹⁰

⁵⁸⁵ Se entiende que el contraste entre aquello que se tiene por sí y aquello adquirido, es decir que se toma de otro, ya había aparecido en un texto muy anterior, el V9 (5) 5, 4-7, donde Plotino destacaba que la Inteligencia entiende por sí misma y su pensar no es algo adquirido.

⁵⁸⁶ ἤδη γὰρ ἂν αὐτόθεν οὐκ εἶχεν, εἰ ἐζήτει, οὐδ’ ἂν ἦν ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας, ἀλλ’ ἦν οἷον τεχνίτης ἀπ’ αὐτοῦ τὸ ποιεῖν οὐκ ἔχων, ἀλλ’ ἐπακτόν, ἐκ τοῦ μαθεῖν λαβὼν τοῦτο.

⁵⁸⁷ En III2 (47), 11, 5, a propósito de explicar el modo en que la razón dispone las cosas que son, Plotino utiliza el ejemplo del τεχνίτης. En el cap. 13, línea 20, también se habla de una τέχνη θαυμαστή, refiriéndose al modo en que están hechas las cosas de acá.

⁵⁸⁸ Acerca del status ontológico del *lógos* en este tratado de Plotino ver Santa Cruz (1979b: 82 y ss.).

⁵⁸⁹ Νοῦς τοίνυν δούς τι ἑαυτοῦ εἰς ὅλην ἀτρεμῆς καὶ ἡσυχῆς τὰ πάντα εἰργάζετο. Οὗτος δὲ ὁ λόγος ἐκ νοῦ ὄυεῖς. (III 2, 2, 15-17).

⁵⁹⁰ Cfr. Santa Cruz-Crespo (2007: 229, n.805).

Podría pensarse que este *lógos* que forma parte de la producción noética es una respuesta aclaratoria acerca de cómo entender el llamado “primer axioma” del proemio de *Timeo* a su relato. En efecto, en 28a, luego de distinguir el ser del devenir, *Timeo* explica que el ámbito del ser se aprehende por la *nóesis* “con ayuda o mediante la razón” (μετὰ λόγου). Ese “medio” para aprehender, a su vez, puede considerarse como un “medio” para generar, si se acepta la interpretación según la cual es plausible relacionar la acción contemplativa con la acción noética y con la acción productiva en el *Timeo*. Al menos, según he intentado mostrar, es así como pudo haberlo entendido Plotino.

En el capítulo 3 de III2, Plotino retoma aquellas nociones vistas en los pasajes analizados del *Timeo*. En efecto, comienza diciendo:

“Y no sería adecuado quien lo culpara <al cosmos> por no ser bello y por no ser el mejor de las cosas que <tienen> cuerpo (οὐδὲ τῶν μετὰ σώματος οὐκ ἀρίστῳ), ni quien acusara (αἰτιάσαιτο) al causante de su existencia/ser (τὸν αἴτιον τοῦ εἶναι). Porque, en primer lugar, este cosmos existe por necesidad (ἐξ ἀνάγκης), y se generó no por razonamiento (οὐκ ἐκ λογισμοῦ γενομένου), sino porque hay una naturaleza superior que engendra por naturaleza algo semejante a sí misma. En segundo lugar, aun si el hacedor fuera un razonamiento (εἰ λογισμὸς εἴη ὁ ποιήσας), no se avergonzaría de su producto. Puesto que hizo un todo sumamente bello, autosuficiente y amigo de sí mismo y de sus propias partes...”⁵⁹¹ (1-8)

Considero que en este pasaje pueden encontrarse nociones similares a las de 29a 2 del *Timeo* (a propósito de la aplicación del tercer axioma) en el que se establece la bondad del demiurgo (pues es la mejor de las causas) y la belleza del cosmos.⁵⁹² Este pasaje del *Timeo* culmina recordando que el cosmos “como fue engendrado de este

⁵⁹¹ Καὶ οὐκ ἂν τις εἰκότως οὐδὲ τούτῳ μέμψαιτο ὡς οὐ καλῶ οὐδὲ τῶν μετὰ σώματος οὐκ ἀρίστῳ, οὐδ’ αὖ τὸν αἴτιον τοῦ εἶναι αὐτῷ αἰτιάσαιτο πρῶτον μὲν ἐξ ἀνάγκης ὄντος αὐτοῦ καὶ οὐκ ἐκ λογισμοῦ γενομένου, ἀλλὰ φύσεως ἀμείνωνος γεννώσης κατὰ φύσιν ὅμοιον ἑαυτῇ· ἔπειτα οὐδ’ εἰ λογισμὸς εἴη ὁ ποιήσας, αἰσχυνεῖται τῷ ποιηθέντι· ὅλον γὰρ τι ἐποίησε πάγκαλον καὶ αὐταρκες καὶ φίλον αὐτῷ καὶ τοῖς μέρεσι τοῖς αὐτοῦ...

⁵⁹² “Así pues, si este mundo es bello y su demiurgo bueno, es evidente que miró al que es eterno, pero si es lo que no está permitido decir a nadie, a lo que es generado. Ahora bien, a todos es evidente que el demiurgo miró al que es eterno, pues el mundo es la más bella de las cosas generadas, y su artífice la mejor de las causas. Por esto, como fue engendrado de este modo, fue fabricado conforme a lo que es aprehensible por la razón y la inteligencia, y según lo que es idéntico.” (εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδῖον ἔβλεπεν. εἰ δὲ ὁ μηδ’ εἰπεῖν τινὶ θέμις, πρὸς γεγονός. παντὶ δὴ σαφές ὅτι πρὸς τὸ αἰδῖον. ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ’ ἀριστος τῶν αἰτίων. οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ ταῦτ’ ἔχον δεδημιούργηται).

modo, fue fabricado conforme a lo que es aprehensible por la razón y la inteligencia (φρονήσει), y según lo que es idéntico”.

Plotino en el pasaje citado de III2, 3 sostiene que el cosmos es *kalós* y *áristos*, aludiendo –según entiendo– a este tramo del *Timeo*, pero vuelve a subrayar que el cosmos no nació como resultado de un razonamiento. Es interesante, entonces, este movimiento análogo al anterior. En el seno de una especie de “repetición” del texto platónico incluye una diferencia. Sin embargo, no se trata de defender una posición diferente sino de aclarar que el razonamiento no es una actividad-facultad que el demiurgo/*noûs* realice efectivamente sino que es el “instrumento” que utiliza para la generación. Si se entiende como un instrumento, puede entenderse el desplazamiento que Plotino realiza del λογισάμενος de 30b1 y del διὰ τὸν λογισμόν de 30b4 del *Timeo*.

Más aún, en este tratado III2, hay una diferencia entre *prónoia* y *logismós*. Mientras que la *prónoia* puede darse en lo particular y también en lo universal y, por tanto, “preside” la generación,⁵⁹³ el razonamiento interviene pero no “preside” la actividad generadora del *noûs*, el mundo no es el resultado de un razonamiento o de una elección deliberada, sino que el *noûs* produce por su propia perfección.⁵⁹⁴ La potencia de producir es connatural y en eso se distingue del tipo de producción artesanal. No hubiera podido no producir. En efecto, mucho más adelante, en el capítulo 14, por ejemplo, Plotino distingue a la inteligencia del *logismós* en referencia al orden del cosmos.⁵⁹⁵

Tal vez sea éste el modo en que Plotino intenta explicar la *prónoia* y el *logismós* del *Timeo*. De hecho, insisto, el término *prónoia* en el diálogo aparece en el contexto en el que Timeo está explicando, justamente, que, gracias al razonamiento, el demiurgo situó el *noûs* en el alma y el alma en el cuerpo, y en el tratado III2, como se vio, Plotino explica el modo en que desde el *noûs* la racionalidad se introduce en lo sensible, es decir, el modo en que el mundo sensible se genera. Por otra parte, en ese tramo del *Timeo* había aparecido, en el párrafo inmediatamente anterior, el pasaje del desorden al orden en manos del demiurgo, y es, justamente, en III2, donde Plotino establece, en términos de Santa Cruz, que: “el *lógos*, expresión de la *dýnamis*, de la fuerza productora

⁵⁹³ Es cierto, que, de suyo, el responsable último de la providencia es el Uno-Bien, que la garantiza con su sola presencia. Pero, estrictamente hablando, aun la Inteligencia está más allá de la providencia, que propiamente es tarea del Alma.

⁵⁹⁴ Cfr. III2, 2, 9-12.

⁵⁹⁵ Cfr. III2, 14, 1-4.

de la inteligencia que se va a proyectar sobre lo sensible, es el elemento que procura orden, armonía y proporción al devenir.”⁵⁹⁶

Asimismo, cabe aclarar que en el pasaje 30b 4 del *Timeo* (que sirvió como punto de partida para todo este análisis) se recuerda que nos encontramos inmersos en el discurso verosímil y, según él, “este mundo, que es verdaderamente un viviente provisto de alma e inteligencia se generó por la *prónoia* del dios”.⁵⁹⁷ Creo importante destacar que Plotino es bien consciente de su lectura del relato verosímil. Por eso se permite establecer distinciones; según el relato verosímil, hay dos *prónoiai*, y dos *lógoi*: una de lo universal y otra de lo particular, uno superior y otro inferior. Plotino estaría intentando establecer que, en este pasaje del *Timeo*, Platón se está refiriendo con *prónoia* a la que Plotino designa como universal; y con *διὰ τὸν λογισμὸν* al *lógos* superior; esto es, Plotino podría estar suponiendo que la aclaración del discurso verosímil estaría habilitando a Timeo a traspolar nociones que apuntan a lo particular (como *prónoia*) o que requieren un tiempo (*logismós*) hacia el ámbito de lo universal y eterno.

Finalmente, tanto en III9, 1 como en los primeros capítulos del tratado III2, Plotino realiza un desplazamiento de algunas nociones del *Timeo* platónico hasta el punto de que, incluso, podría entenderse que culmina en una incompatibilidad doctrinal. Sin embargo, he intentado mostrar que tal desplazamiento no surge de una polémica sino que lo que parece hacer Plotino en estos tratados respecto, en este caso, del diálogo platónico, es una reconsideración crítica para acentuar la continuidad. En el caso del primer capítulo de III9, puede advertirse que el rechazo de la atribución de deliberación a la causa inteligente es consecuente con la propia concepción plotiniana de causalidad, puesto que la división en partes, por ejemplo, no corre por cuenta de la causa productora sino que, en una dinámica de autoproducción, cada estadio generado se divide en tanto intenta contemplar al superior. En el segundo caso, a propósito de los primeros capítulos de III2, es evidente que Plotino se esfuerza por distinguir y aclarar un vocabulario que, efectivamente, Platón utilizó pero que debe ser entendido en el marco de una doctrina de la causalidad eterna y sin movimiento, es decir, que en el *Timeo* se atribuya al demiurgo actividad racionante no implica ni que éste discorra en el tiempo, por una parte, ni que el mundo haya tenido un comienzo temporal, por otra. En consecuencia, tal

⁵⁹⁶ Cfr. Santa Cruz (1979b: 81).

⁵⁹⁷ τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῆ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

actividad debe ser entendida en función del modo en que Platón, a los ojos de Plotino, se refirió a lo eterno mediante un discurso en boca de Timeo.

6.4 Conclusiones

He intentado mostrar en qué sentido puede entenderse la continuidad de la noción de segunda hipóstasis en el sistema de Plotino respecto de la figura del demiurgo del *Timeo* en cuanto a la actividad productiva. Tal continuidad se manifiesta, a mi juicio, en el modo en que Plotino explica la causalidad en términos de contemplación. En efecto, cuando genera, el demiurgo platónico dirige su mirada a un modelo y lo generado es imagen de éste. Ciertamente, la relación entre el demiurgo y su modelo ha generado diferentes interpretaciones y es evidente que Plotino supone que el modelo, en tanto objeto de contemplación, no puede ser otro que el demiurgo que lo contempla puesto que Plotino ha entendido que tanto el demiurgo como el modelo constituyen su segunda hipóstasis en la que la afinidad entre el sujeto contemplante y el objeto contemplado alcanza el máximo nivel de perfección.

Con vistas a mostrar cómo es que, a los ojos de Plotino, la contemplación atraviesa toda la realidad, he analizado su tratado III 8 donde argumenta que tanto la naturaleza como el Alma y como la Inteligencia son contemplación y objeto de contemplación puesto que son, además, producto de una contemplación. Contemplación y producción, por tanto, constituyen el sistema de jerarquías causales plotinianas, pues mediante la primera se lleva a cabo la segunda en cada uno de los estadios de la realidad. La diferencia de planos consiste en el mayor o menor grado de identidad entre el sujeto contemplante y el objeto contemplado. De este modo, en el nivel de la naturaleza el objeto contemplado se encuentra más lejano del sujeto contemplante que lo que lo está en el nivel de Alma y, a su vez, en el Alma esa identidad no es perfecta como lo es en la Inteligencia. En ella, el sujeto que entiende coincide con el objeto inteligible y, en esa intelección o contemplación, la segunda hipóstasis se produce a sí misma y produce el Alma en tanto ésta intenta contemplarla. Así, lo inteligible que la Inteligencia entiende, las Formas, es su objeto de contemplación efectiva y es también objeto de contemplación del Alma, aunque esta última no consiga contemplarlo en tanto Formas inteligibles sino que lo aprehende como su propio contenido: los *lógoi* que coinciden con ella misma. Ahora bien, que en el nivel de la Inteligencia se alcance el nivel más perfecto de coincidencia entre inteligente-inteligido no implica que la dualidad de

sujeto-objeto quede suprimida. Además, las Formas que la Inteligencia contempla son también múltiples, por lo que ella no puede identificarse con el Uno-Bien sino que procede de él en tanto, ella misma, intenta inteligirlo. En su afán de contemplarlo, he señalado, se contempla a sí misma y se produce a sí misma. En esta producción de sí, produce, a su vez, las Formas que son los objetos que efectivamente contempla, aquel modelo que todas las cosas imitan.

En función de este análisis del tratado III8, he explicado que el modo en que Plotino entiende la cadena contemplativo-productiva es compatible con el modo en que él interpreta el *Timeo* en tanto allí la relación modelo copia se constituye como el vínculo causal predominante y la producción de la copia puede ser entendida en términos de contemplación de aquel modelo. En efecto, en este diálogo, Platón presenta un sujeto contemplante que mirando las Formas produce un mundo ordenado que es una imagen. Ahora bien, no resulta extraño que el modo en que Plotino entiende a aquel mundo generado del *Timeo* imite no solamente a las Formas sino que también se constituya como imagen de la actividad inteligente, pues si se combinara el pasaje de 30b1-5 donde Timeo explica que el demiurgo, por querer que este cosmos fuera bello, introdujo inteligencia en un alma y el alma en el cuerpo para que lo generado tuviera inteligencia, con el pasaje de 30c4-31a1, donde caracteriza a los vivientes sensibles como imagen de los vivientes inteligentes, podría establecerse que este mundo imita tanto al objeto inteligible cuanto a la actividad inteligente y que ambos constituyen el viviente en sí. Al menos, según entiendo, Plotino pudo haberlo leído así desde el momento que retoma aquel pasaje de 30b en el primer capítulo de su tratado IV8 (6) para explicar que, en función de que si el mundo sensible es imagen de lo inteligible, y lo inteligible coincide con lo inteligente, este mundo, entonces, debe también ser inteligente en la medida de sus posibilidades, cuestión ya abordada en III8 a propósito de establecer que todo es contemplación. Y, respecto de la caracterización en el *Timeo* del viviente en sí, Plotino desarrolla su noción de Inteligencia de todas las cosas en tanto ella es un gran viviente que reside en el mundo inteligible y que contiene todas las inteligencias particulares.

En este sentido, no sorprende que Plotino haya prestado especial atención a estas nociones y se haya valido de ellas para justificar su propia tesis. Más aún, a partir del pasaje de *Timeo* 39e5-7, en el que se pone el acento en la relación modelo-copia para explicar que en lo sensible debe haber todas las especies que se hallan en lo inteligible, Plotino, en el primer capítulo de III9, caracteriza el viviente en sí como el lugar donde

residen tanto la Inteligencia cuanto las Formas puesto que, para él, no se trata de entidades diferentes. De este modo, puede advertirse que, independientemente del acuerdo o desacuerdo que la interpretación plotiniana de estos pasajes del *Timeo* pueda suscitar, entiendo que no es una lectura ilegítima que contraste con los dichos de Platón en ese diálogo. Sin embargo, más problemático resulta el contraste, que para algunos resultó radical, entre el rechazo por parte de Plotino respecto a la actividad racionante de la segunda hipóstasis –puesto que insiste en distinguir la producción hipostática de la de un artista–, y la atribución de tal actividad al demiurgo del *Timeo* por parte de Platón.

En este mismo capítulo de III9 y a propósito del análisis de ese pasaje de 39e del *Timeo*, Plotino explica que la atribución de tal actividad al demiurgo no debe entenderse literalmente, ni debe pensarse que allí Platón se está refiriendo a una entidad con dos actividades distinguidas, la noética y la dianoética, sino que, más bien, la segunda hipóstasis (equiparada con el demiurgo) puede ser un principio de división aunque siempre permanece indivisa. Es decir, no es ella quien divide sino que es su producto el que divide en tanto se constituye como diferente de ella. En este sentido es clara la continuidad con las afirmaciones del tratado III8, pues la producción si bien se encuentra presidida por el nivel superior, se efectiviza en el inferior, es decir: la Inteligencia preside la división, pero es el Alma quien la lleva a cabo pues es a ella a quien le corresponde la actividad deliberativa que ya implica una sucesión de elementos distinguidos. Sin embargo, tampoco es del todo adecuado atribuirle al Alma la división efectiva propiamente dicha puesto que el mismo Plotino asegura que es el cosmos generado el que no debe considerarse un producto de una deliberación. Por tanto, sea quien fuere aquel que lo generó en un nivel más inmediato, ése tampoco pudo haber recurrido a una deliberación a la hora de producirlo. Entiendo que esta cuestión puede ser abordada desde el punto de vista del modo en que Plotino se refiere a determinadas entidades cuya caracterización requiere estrategias, tales como la traspolación, para poder ser transmitidas. Es decir, si Plotino describe a la *diánoia* como la actividad propia del Alma, no debe ser entendida como un Alma –eterna– que presenta un movimiento sucesivo propio de lo temporal. De este modo, su caracterización implica una transferencia de actividades propias del hombre a las hipóstasis eternas sin por eso conferirles propiedades temporales sino que esas propiedades son funcionales a la explicación de la realidad y de la generación. Asimismo, considero que este recurso de Plotino demuestra que él mismo entendió que Platón estaba recurriendo a una estrategia

similar cuando afirmó que el demiurgo deliberó o razonó antes de tomar determinada decisión.

En efecto, en los primeros capítulos del tratado III2, a propósito de explicar en qué consiste la noción de *prónoia*, Plotino rechaza la interpretación literal del *Timeo*, según la cual el mundo fue generado en el tiempo, para fundamentar su distinción en dos del concepto de *prónoia*. De este modo, es la *prónoia* de lo universal, y no la particular, la que rige la generación que depende de la Inteligencia y eso no implica que en la segunda hipóstasis haya algún tipo de previsión racional ni una sucesión de pensamientos, elecciones ni decisiones. Es cierto que Platón utiliza en el *Timeo* fórmulas tales como “después de razonar”, sin embargo Plotino las incorpora e intenta explicarlas en función del modo en que interpreta. Así, respecto de la facultad de razonar, Plotino insiste en que la actividad raciocinante no es propia de la Inteligencia y, por tanto, no debe ser entendida como causa de la generación en sentido estricto, sino que debe ser entendida como un instrumento para generar un cosmos racional que deriva, en última instancia, de la Inteligencia. Es posible, por tanto, que así haya sido el modo en que Plotino entendió los dichos de *Timeo* en el proemio a su relato y, por tanto, el rechazo a atribuir razonamiento o deliberación a su segunda hipóstasis no la distancia de la figura del demiurgo sino que tiene por objetivo aclarar esta noción y despojarla de las posibles malas interpretaciones.

En suma, he intentado establecer aquellos puntos de contacto que pueden detectarse entre el demiurgo del *Timeo* y la segunda hipóstasis de Plotino, aun teniendo en cuenta las aparentes discrepancias. Se ha visto, por una parte, que la relación causal modelo-copia atraviesa todas las argumentaciones y, por otra, que en todos los casos analizados, la deficiencia, la división, la sucesión temporal corren por cuenta del objeto producido y no por el productor puesto que, Plotino enfatiza, cada nivel de la realidad es más perfecto respecto de su unidad y de su permanencia que el inmediatamente posterior. Este marco conceptual, según parece, Plotino lo halla en el *Timeo* platónico aun cuando debe esforzarse, mediante algunos desplazamientos, en aclarar, lo que, a sus ojos, puede aparecer de manera oscura.

CONCLUSIONES

La presente investigación ha procurado dar cuenta de hasta qué punto puede sostenerse la continuidad doctrinal que Plotino afirma mantener con Platón en relación con su noción de segunda hipóstasis, puesto que, mientras él la presenta como deudora de la causalidad inteligente que Platón sostuvo en el *Timeo*, muchos han insistido en las discordancias que ambas nociones presentan. De hecho, la caracterización del demiurgo en el diálogo platónico contrasta con el modo en que Plotino concibe la Inteligencia a tal punto que se ha entendido que la inclusión de esta figura en su sistema metafísico se debe a una inquietud exegética.

Con vistas a tal fin, he estructurado el análisis en torno a tres ejes. En primer lugar, Plotino es muy explícito a la hora de referirse a los límites del lenguaje y, he intentado mostrar, de acuerdo con las advertencias metodológicas que Platón formula en el *Timeo*, que la atribución de capacidad limitada al discurso a la hora de referirse a lo eterno puede haber surgido de la exégesis filosófica que éste ha llevado a cabo del diálogo platónico. En segundo lugar, he abordado el problema de la relación entre generación y eternidad puesto que, entiendo, Plotino en función de su lectura no literal del relato de *Timeo* supone que Platón pudo haber concebido un tipo de causalidad que no se encuentra sujeta a la sucesión temporal sino que tal anterioridad se da de modo metafísico. Así, la relación de la causa respecto del efecto no es, para Plotino, una anterioridad cronológica sino ontológica y es este tipo de relación causal la que, según he intentado explicar, puede hallarse en algunos pasajes del *Timeo*. En tercer lugar, he analizado, por una parte, la figura del demiurgo concentrándome en el modo en que genera en tanto causa inteligente y, asimismo, a partir de una combinación de pasajes, he intentado dar cuenta del modo en que esta figura puede ser entendida como equivalente al modelo que contempla, tal como Plotino entendió su segunda hipóstasis y, por otra, he intentado poner de manifiesto hasta qué punto los contrastes que la noción platónica de causalidad demiúrgica y la plotiniana de Inteligencia pueden ser explicados en función del método de exégesis de Plotino.

De acuerdo con aquellos objetivos, comencé por examinar, en el capítulo 1, algunos pasajes del *Timeo* platónico combinados de tal modo que pudieron dar pie a la reflexión plotiniana respecto de los límites del lenguaje y de la capacidad del conocimiento. Pues he intentado mostrar de qué modo podría entenderse que ya en el texto de este diálogo podrían detectarse alusiones al discurso apropiado para determinados objetos ya que es posible detectar diferentes registros narrativos que el relato de *Timeo* presenta. En efecto, en este relato Platón proyecta características propias del ámbito humano en lo inteligible, tal como es el caso de la caracterización del demiurgo como un carpintero, constructor o compositor. En este sentido, no parece necesario que tales atributos debieran tomarse de modo literal sino que, tal vez, la lectura no literal, como la que Plotino lleva a cabo, contribuya a dar cuenta de que respecto de determinadas entidades sólo es posible un discurso que parta de aquello de lo que es posible dar cuenta efectivamente. Ahora bien, entiendo que la lectura no literal de Plotino no implica que éste intente hallar en el texto platónico un referente “real” a la “metáfora” demiúrgica, sino que pudo haberlo interpretado como un discurso filosófico que, al mismo tiempo que intenta ofrecer una explicación de la realidad, exhibe y explicita sus propios límites, dando cuenta de que se encuentra excedido por el objeto que se propone esclarecer. Si esto es así, Plotino pudo haber entendido el recurso de la verosimilitud como una manera de caracterizar no solamente a lo generado sino también a su causa desde el momento en que, a sus ojos, si lo primero es imagen de la segunda, es lícito traspasar características de lo generado al generador. A su vez, esta posible interpretación plotiniana puede dar cuenta del afán de transmitir la propia convicción, que comparte con Platón, de que el mundo presenta una causa inteligente que se orienta al bien.

Ahora bien, la lectura no literal del relato de *Timeo* supone que la generación no se ha dado en un momento en el tiempo y Plotino entiende que ya Platón estableció un tipo de generación en la eternidad. En el capítulo 2, he seleccionado algunos pasajes del diálogo platónico con vistas a determinar cuáles son las explicaciones a este respecto que pudieron dar pie a aquella lectura plotiniana. Asimismo, he intentado esclarecer la lectura de Plotino pues, a diferencia de algunas lecturas contemporáneas no literalistas, no parece que él haya entendido que debía buscarse el referente del demiurgo, sino que lo concibió como una inteligencia que se contempla a sí misma y, en ese sentido, cabe preguntarse cómo aparece presentada en el *Timeo* la relación entre el demiurgo que contempla y el modelo contemplado. De acuerdo con la equiparación por parte de Plotino entre el demiurgo y la segunda hipóstasis, además, parece necesario determinar

cuáles son los indicios que pueden hallarse en el *Timeo* que pudieron haber dado lugar a la interpretación de que el demiurgo no es una causa primera sino que es, a su vez, causada.

Sostener que el demiurgo tiene una causa supone necesariamente afirmar que la generación no se da en el tiempo puesto que él mismo es eterno. En este sentido, Plotino supone que la generación no se circunscribe solamente al ámbito de lo temporal y, como sus predecesores y a partir de una combinación de pasajes del *Timeo* con los de otros textos de Platón, ha entendido que el hecho de que el demiurgo fuera bueno podría indicar que no se identifica con el bien sino que depende de él y que al dirigir su mirada hacia el modelo eterno cumple con el fin bueno que persigue. Ahora bien, ese modelo pertenece al ámbito de lo que es siempre idéntico y Plotino entendió que modelo y causa inteligente coinciden en una unidad que comprende partes que constituyen, sin embargo, una organicidad indisoluble y eterna. Esta unidad indisoluble entre demiurgo y modelo no se encuentra afirmada en el *Timeo* platónico, sin embargo, es posible reconstruir la lectura de Plotino si se tienen en cuenta aquellos pasajes del diálogo en donde se hace hincapié en que el mundo generado es una unidad de partes y, si imita al modelo, él debe serlo también. La diferencia entre el “conjunto de partes” que constituye lo generado y el que constituye a lo que es inmutable es que la unidad del primero depende de la del segundo, por tanto esta última es una unidad perfecta que la imagen no puede igualar. De hecho, he advertido que en lo producido se encuentran también dioses-causas que se ocupan de producir a imitación de quien los produjo. Así, lo generado no solamente imita el modelo en tanto las Formas sino que también lo imita en tanto la actividad. Entiendo que Plotino pudo haber interpretado, a partir de algunos pasajes, el texto del *Timeo* en este sentido y, por tanto, el modo en que él concibe la relación causal de modelo y copia y la generación en la eternidad puede haberse desprendido de su lectura de este diálogo.

En el capítulo 3, he intentado encontrar indicios que puedan dar pie para pensar que la causa demiúrgica es una inteligencia separada del alma del mundo y que puedan haber dado lugar a planteos posteriores, como el de Plotino, respecto del *noûs* como causa. Así, si la actividad del demiurgo se encuentra explicada en función de una contemplación productiva –puesto que el demiurgo dirige su mirada hacia el modelo y produce una imagen lo más semejante a él posible–, esa contemplación pudo haber sido entendida en términos de intelección ya que, si bien no se halla en el *Timeo* una identificación explícita de esas actividades, puede ser conjeturada a partir del aspecto

gnoseológico tanto del primer axioma general del proemio como del primer axioma aplicado.

En efecto, podría entenderse que la facultad capaz de aprehender lo que es siempre idéntico, la *nóesis*, no sólo refiere a la capacidad de la parte superior del alma humana sino que también puede designar la actividad del demiurgo y, en este sentido, podría explicarse que la racionalidad del cosmos, es decir el orden que se dirige a un fin bueno, es una imagen de quien contempla el modelo con vistas a tal fin. Ahora bien, para imprimir racionalidad en el mundo, el demiurgo debe introducir en él un alma que funcione como vehículo de tal racionalidad y, en tanto que genera el alma, el demiurgo puede ser entendido como una inteligencia anterior a aquella y que, a su vez, ella tiene la facultad de ser inteligente por haber sido creada por una inteligencia. Si esto es así, puede entenderse que Plotino haya leído en este diálogo que la racionalidad del mundo se produce mediante el alma y tiene como causa la racionalidad del demiurgo que, en este sentido, lo ordena.

Además, en el primer axioma general se afirma que lo que es siempre idéntico se aprehende con la *nóesis* mediante la razón y, más adelante, al demiurgo se lo caracteriza como aquel que, al generar, emprende una actividad racionante dando pie a entender que se trata de una causa inteligente. A partir del análisis de algunos pasajes del *Timeo*, puede comprenderse el modo en que Plotino pudo ir reconstruyendo el texto platónico: por una parte, entendió que el demiurgo coincide con el modelo, en términos de Plotino Inteligencia con Inteligible, y, por otra, que la contemplación se relaciona inmediatamente con la producción, y, además, interpretó el relato de *Timeo* de modo no literal ubicando a lo generado en el ámbito inteligible y del lado de lo que es siempre idéntico. Esta reconstrucción, que corre por cuenta de Plotino, se da en el marco de su propia concepción del método filosófico y forma parte del modo en que él mismo no solamente entiende la estructura de lo real sino también del modo en que él emprende la actividad exegética.

En el capítulo 4, he intentado ofrecer una caracterización de este método plotiniano en relación con el modo en que él concibe la limitación del discurso por una parte, y la propia tarea del filósofo, por otra. He señalado que, a diferencia tal vez de los filósofos que lo precedieron, Plotino no necesariamente concibe la filosofía platónica como un sistema acabado que reproduce la verdad sino que, más bien, en función de su propia concepción de la verdad, de la capacidad de aprehenderla y de transmitirla, entiende que Platón fue quien más se acercó a ella aunque la transmitió de un modo enigmático. En

ese sentido, Plotino intenta develar el enigma en la convicción de que su sistema es el resultado de una exégesis de la filosofía de Platón y, he argumentado, no solamente se considera un platónico por retomar tesis que encuentra en los textos sino que el modo como entiende la verdad y la capacidad de aprenderla y de transmitirla, se encuentra en consonancia con, lo que él supone, Platón estableció. Si esto es así, puede sugerirse que no solamente Plotino es deudor de las doctrinas metafísicas que él cree encontrar en los diálogos sino que también lo es respecto del modo en que concibe la posibilidad de transmisión de esas doctrinas y la continuidad entre ambos filósofos se pone de manifiesto en la concepción de la filosofía en tanto búsqueda permanente y personal del conocimiento.

Ahora bien, esa búsqueda personal que, a los ojos de Plotino, se lleva a cabo al interior del alma no implica la supresión del diálogo sino que la reflexión personal, que tiene por objeto el autoconocimiento y, consecuentemente, el encuentro con la verdad, se da en un diálogo crítico con doctrinas de sus predecesores y contemporáneos. Pues, de acuerdo con su propio sistema metafísico según el cual el cosmos temporal y sensible es imagen del eterno e inteligible, podría afirmarse que su concepción del discurso es capaz de reproducir esa verdad eterna hasta un cierto límite y, por tanto, debe aspirar a alcanzar el máximo nivel de precisión posible. Si esto es así, la precisión sería una imagen de la verdad –que se halla en el nivel de la segunda hipóstasis– que se alcanza mediante el trabajoso esfuerzo del alma de conocerse a sí misma al punto de elevarse hasta conseguir la unificación con la Inteligencia, pero en esa unificación se suspenden los discursos. Cabe aclarar, sin embargo, que esto no implica la imposibilidad de expresar mediante un discurso aquella experiencia, sino que es necesario advertir que las explicaciones son aproximadas puesto que no son capaces de describir cabalmente aquella experiencia.

Es en este sentido que he indicado que Plotino pudo haberse inspirado en los textos platónicos a la hora de recurrir a diferentes estrategias narrativas, tanto argumentativas como míticas o alegóricas, para expresar la concepción de lo real. En consecuencia, tanto el discurso argumentativo como el mítico presentan un valor de aproximación puesto que, en tanto discurso, ya hay una limitación para expresar lo eterno. Por tanto, el método exegético de Plotino podría consistir en la combinación de reflexión personal y evaluación crítica y este método se basa en tres aspectos: su concepción de la verdad, de la capacidad de aprehenderla y de la dificultad de transmitirla, aspectos que, he intentado mostrar, podría haberlos encontrado en el pensamiento de Platón.

Una vez abordado el problema de continuidad entre la filosofía de Plotino y lo que Platón postula en el *Timeo* desde el punto de vista de la capacidad del lenguaje y del conocimiento, me he concentrado en analizar tal continuidad desde el punto de vista metafísico. Así, en el capítulo 5, he examinado los posibles puntos de contacto que Plotino asegura mantener entre la concepción de la realidad que él mismo presenta y la que se lee en aquel diálogo platónico. En función de su lectura no literal del relato de *Timeo*, pues, Plotino compatibiliza las nociones de generación y de eternidad aunque se vale de algunos desplazamientos conceptuales que he intentado poner de manifiesto. Es cierto que Plotino retoma el proemio del *Timeo* y, respecto de la distinción entre ser y devenir, aclara que, en rigor, la distinción se da entre lo que es siempre y lo que nunca es realmente e interpreta que en el ámbito de lo que es siempre debe poder ubicarse no solamente a aquello que no tiene una causa sino que también la segunda hipóstasis, generada, pertenece al ámbito de lo eterno. De este modo, exhibe una interpretación del primer axioma del proemio de *Timeo* en función de su propia concepción de gradación hipostática. Sin embargo, he argumentado que no se trata de forzar un texto antiguo según la propia conveniencia sino que la tarea que emprende Plotino es, más bien, esclarecer los dichos de Platón que, a sus ojos han sido mal interpretados.

En ese afán se ocupa de argumentar en contra de aquellos que, como Aristóteles y Ático, han ofrecido –con objetivos opuestos– una lectura literal del relato de *Timeo* que para Plotino no es fiel a la letra platónica, pues Aristóteles objeta que el mundo es generado, por ejemplo, ya que si así fuera tendería a perecer pero su destrucción es imposible puesto que no hay nada externo capaz de destruirlo. Ático, por su parte, argumenta que del hecho de que el mundo sea generado no se sigue necesariamente su destrucción puesto que la voluntad del demiurgo garantiza su perpetuidad. Es cierto que ambas cuestiones pueden hallarse en el propio diálogo platónico, sin embargo, Plotino ratifica que la eternidad del mundo que, supone, Platón estableció, no se explica por ninguno de esos argumentos sino que se debe a que la generación no debe ser interpretada en el tiempo, a partir de su concepción de generación en la eternidad que él sí cree que se desprende del *Timeo*.

Ahora bien, que el mundo sea generado y eterno a la vez se debe a que es imagen de las hipóstasis que también lo son. La Inteligencia, primer generado, no nace en el tiempo aunque, en función de la capacidad del discurso, no haya otra manera de expresarlo y en ese sentido el discurso dice que la Inteligencia manifiesta un primer movimiento aunque en rigor no se trate del mismo movimiento que se predica de lo

sensible. Es en este sentido que Plotino se vale de determinadas caracterizaciones que se hallan en el *Timeo*, como la que designa al demiurgo como “hacedor y padre”, pues él mismo retoma estos apelativos para referirse (en la mayoría de los casos) a la Inteligencia y a lo Uno respectivamente, poniendo de manifiesto que entiende, tal como lo hicieron algunos de sus predecesores, que en esa fórmula del *Timeo* se halla una alusión al carácter generado de la segunda hipóstasis. Sin embargo, Plotino no “repite” sin argumentar aquello que supone que Platón aseguró en el *Timeo* sino que ofrece toda una explicación de por qué la Inteligencia productora (que asocia con el demiurgo) debe ser considerada segunda y no primera. En efecto, mientras que a la primera hipóstasis se le niega toda actividad, puesto que es potencia de todas las cosas, a la segunda se la caracteriza como una actividad intelectual que se dirige hacia un inteligible. Es cierto que el inteligible coincide con la Inteligencia y, por tanto, ambos constituyen una unidad, sin embargo, es una unidad dual que depende de lo Uno, unidad primera a la que no le cabe ninguna distinción.

A partir, entonces, de su interpretación no literal del relato de *Timeo*, Plotino fundamenta su gradación hipostática puesto que establece que en lo eterno hay generación y que el demiurgo platónico no debe asociarse con el principio primero sino con el primer generado ya que, en tanto actividad inteligente y productora, ya presenta una dualidad. Ahora bien, la Inteligencia plotiniana no solamente es dual sino que contiene en sí misma la multiplicidad de las Formas que entiende. Esto llama a pensar hasta qué punto puede hallarse una afinidad entre la figura del demiurgo y la noción de segunda hipóstasis, y por tal motivo en el capítulo 6 me he concentrado en analizar la posible compatibilidad según dos aspectos, el productivo-contemplativo, por una parte, y el aspecto raciocinante, por otra.

Respecto de lo primero he abordado la cuestión desde el punto de vista del modo en que Plotino asocia la producción con la contemplación. Así como, cuando el demiurgo produce, dirige su mirada hacia un modelo, y, así como la relación causal parece estar planteada en el *Timeo* en términos de modelo-copia, así también Plotino entiende que la contemplación atraviesa toda la realidad y coincide con la producción. Todos los estadios de lo real son contemplación y objetos de contemplación y, de acuerdo con la relación modelo-copia, la eficacia de tal contemplación-producción se mide en función de la afinidad entre sujeto contemplante y objeto contemplado. Tal afinidad se intensifica a medida que se asciende en la cadena productiva al punto que alcanza su máximo nivel en la Inteligencia. Allí, es donde la coincidencia entre sujeto y objeto se

da de modo más perfecto y es esa coincidencia absoluta la que permite caracterizar a la segunda hipóstasis como una unidad pero, simultáneamente, el hecho de que haya dos elementos que deban coincidir da cuenta de que esa unidad es múltiple.

La multiplicidad de la Inteligencia se da también, como he adelantado recién, en el hecho de que sus propios contenidos sean las Formas múltiples y, según me he propuesto argumentar, esa dinámica uno-múltiple en el seno de la segunda hipóstasis pudo haber sido concebida por Plotino como una posible interpretación de algunos pasajes del *Timeo*, puesto que allí Platón caracteriza a los vivientes sensibles como imagen del viviente inteligible. En términos de Plotino, el viviente en sí es tanto inteligible cuanto inteligente, y en consecuencia su imagen debe serlo también, de ahí que le atribuya a toda la realidad la actividad contemplativa, en función de la asimilación entre las nociones de contemplación e intelección. Es decir, podría sostenerse que, a partir de la caracterización en el *Timeo* del viviente en sí, Plotino desarrolla su noción de Inteligencia de todas las cosas en tanto ella es un gran viviente que reside en el mundo inteligible y que contiene todas las inteligencias particulares.

En este sentido, Plotino ofrece una interpretación de la caracterización del viviente en sí en el *Timeo* y explica que es allí donde se ubica tanto la Inteligencia cuanto las Formas puesto que se tratan de entidades que presentan una coincidencia perfecta. Parece que puede afirmarse que las nociones que Plotino desarrolla, tales como la de contemplación, intelección, producción y la relación causal en términos de modelocopia pueden haber surgido de su propia interpretación del *Timeo*. Con todo, existe un contraste que Plotino parece haber hecho explícito entre la caracterización de la actividad del demiurgo en el *Timeo* y la actividad que él le adjudica a la Inteligencia, puesto que a esta última no le corresponde la actividad racionante –que Platón le atribuye al demiurgo– y Plotino rechaza asimilar la producción de la Inteligencia a la de un artista.

Siempre en el marco de su lectura no literal del relato de *Timeo* y haciendo hincapié en que para caracterizar realidades del ámbito eterno se deben proyectar atributos de lo sensible a sabiendas de lo inapropiado de tal atribución, Plotino explica que Platón, al asignarle una actividad dianoética –actividad que parece implicar una división sucesiva de momentos lógicos–, por ejemplo, al demiurgo, pone de manifiesto que la causa inteligente es un principio de división o de determinación siendo ella misma indivisa. La división corre por cuenta del producto y no de la causa. La producción se hace efectiva en el nivel producido y el productor puede entenderse como

quien la preside, es decir, el que establece las condiciones para que esa producción pueda hacerse efectiva. Con todo, cabe aclarar que el problema del rechazo plotiniano de la generación artificialista no se desprende solamente del hecho de que la actividad dianoética no es propia de la Inteligencia sino que, además, se relaciona con la negación por parte de Plotino de que la naturaleza haya sido producto de una actividad tal. En este sentido, ni la segunda ni la tercera hipóstasis se valen de la *diánoia* para producir, puesto que su producto no nació como resultado de una deliberación. Si Plotino entiende que la *diánoia* es la actividad propia del Alma, no por eso debe entenderse que en ella haya efectivamente una sucesión temporal sino que para caracterizar tal actividad se vale de propiedades temporales aplicadas, en función de su explicación de lo real, de modo inadecuado. Según me he propuesto mostrar, éste es el modo en que el mismo Plotino entiende la atribución de determinadas características, que él considera inapropiadas, al demiurgo en el *Timeo*. Esto puede hacerse visible también en su explicación respecto de la *prónoia*, pues Plotino se esfuerza por aclarar y distinguir nociones que, sugiere, pudieron dar lugar a malas interpretaciones. Siempre negando la lectura literal del relato de *Timeo* y estableciendo que el mundo no tuvo un comienzo en el tiempo, Plotino determina que la noción de *prónoia* debe dividirse en dos, una universal y otra particular. Así, la particular que supone un transcurrir en el tiempo no es la que interviene en la generación, sino que es la universal la que la preside y organiza y esto no implica que a la segunda hipóstasis deba asignársele un tipo de pensamiento que se da al modo de una sucesión de pensamientos.

Si esto es así, podría entenderse que el relato de *Timeo* en general y la figura del demiurgo en particular han suscitado una cantidad de controversias y los pensadores posteriores a Platón han tomado posición respecto de su interpretación. He señalado la enorme influencia que este diálogo platónico ha ejercido no solamente durante los siglos inmediatos a la muerte de su autor sino también que ha sido de una importancia fundamental a lo largo de la Edad Media. Me he propuesto mostrar, a partir de una reconstrucción del modo en que pudo haberse inspirado en el *Timeo*, que Plotino no es la excepción. Esto no implica en absoluto negar que otros diálogos de Platón, principalmente el *Parménides* o el *Sofista*, hayan sido objeto de profunda reflexión, al punto de que constituyen un fundamento, a los ojos de Plotino, de su propio sistema. En cambio el presente análisis de la relación entre el demiurgo del *Timeo* y la segunda hipóstasis ha aspirado a explicar en qué sentido Plotino, que aparentemente rechaza muchas de las fórmulas de este diálogo por una parte y, simultáneamente, ofrece

muchas lecturas que parecen alejarse de la letra platónica, por otra, afirma que sus doctrinas ya habían sido planteadas por Platón en el *Timeo*. En este sentido puede sostenerse que, a partir de las dificultades que resultan a la hora de establecer conexiones simétricas entre los componentes de un sistema filosófico y los de otro (un caso ejemplar es el carácter artificialista de la producción demiúrgica), puede advertirse que justamente son esas dificultades las que llaman a la reflexión que posibilita una reconsideración y reelaboración. Es cierto que Plotino no ha ofrecido de modo conclusivo una interpretación correcta y acabada de la letra platónica; no obstante, dialogando con ella y con toda la tradición histórico-filosófica de la que forma parte, ha permitido repensar a Platón en función de su lectura. Es en este sentido que entiendo oportuno afirmar que la inclusión de la figura del demiurgo en su sistema metafísico se acerca más a una necesidad doctrinal que a una simple inquietud exegética.

BIBLIOGRAFÍA

a) Ediciones y traducciones del *Timeo* y de las *Enéadas*

Timeo

- Archer- Hind, R. D. *The Timaeus of Platon*. London, 1888.
- Burnet, J., *Platonis, Timaios*, in *Platonis opera*, vol IV, Oxford, 1905.
- Brisson, L., *Platon, Timée/Critias*, trad., intr. et n. par ---, París, Flammarion, 1992.
- Cornford, F., *Plato' cosmology (Timaeus)*, transl. and comm., London, 1997.
- Eggers Lan, C., *Platón, Timeo*, intr., trad. y notas de ---, Buenos Aires, Colihue, 2005.
- Fronterotta, F., *Platone, Timeo*, intr., trad. e note di ---, Milano, Bur, 2003.
- Lisi, F., *Platón, Timeo*, en *Diálogos*, vol. VI, intr., trad. y notas de ---, Madrid, Gredos, 1996.
- Rivaud, A., *Platon, Oeuvres Complètes, Timée-Critias*, ed. y trad., París, 1956, tomo X.
- Taylor, A.E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1962.
- Velásquez, O., *Platón, Timeo*, intr., trad. y notas de ---, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2003.
- Waterfield, R., *Plato, Timaeus and Critias*, trad. de ---, Oxford University Press, 2008.
- Zamora, J. M., *Platón, Timeo*, est. prel. y trad. de ---, notas y anexos de Brisson, L., Madrid, Abada, 2010.
- Zeyl, D. J., *Plato, Timaeus*, trad. de ---, Cambridge, Hackett, 2000.

Enéadas

- Armstrong, A. H., *Plotinus, Enneads*, edited and translated by ---, Heinemann, London, 7 vols., 1966-1988.
- Beutler, R. and Theiler, W., *Plotins Schriften*. Harder, R., trans. reworked with commentary by Harder (vol. 1) and (vols. 2-6), Hamburg, 6 vols., 1956-1971.
- Bréhier, É., *Plotin, Ennéades*, éd. et trad. Par ---, París, Les Belles Lettres, 7 vols., 1923-1938.
- Brisson, L. et Pradeau, J-F., *Plotin. Traités*, trads. sur la dir. de ---, Flammarion, 9 vols., 2002-2010.
- Fleet, B., *Plotinus, Enneads IV 8: On the Descent of the Soul into Bodies*, transl, with introd., and comm., Las Vegas, Parmenides Publish., 2012.
- Fronterotta, F., "Plotin, Traité 10 (V, 1)", présentation et traduction par ---, en Brisson y Pradeau (dir.), *Plotin, Traités 7-21*, Flammarion, 2003, pp. 134-208.

- Gerson, L., *Plotinus, Enneads V.5: That the Intelligibles are not External to the Intellect, and on the Good*, transl, with introd., and comm., Las Vegas, Parmenides Publish., 2013.
- Hadot, P., Plotin, *Traité*s, col. «Les Écrits de Plotin» sur la dir. de ---, Éditions du Cerf, 16 vols., 1998-2009.
- Henry, P. et Schwyzer, H-R, *Plotini Opera*, ediderunt ---, Oxford, Clarendon Press, 3 vols. (*editio minor*), 1964-82.
- Igal, J., Porfirio, *Vida de Plotino y Plotino, Enéadas I-II*, intr., trad. y notas de --, Madrid, Gredos, (vol. 1), 1982.
- Igal, J., Plotino, *Enéadas III-IV*, intr., trad. y notas de ---, Madrid, Gredos, (vol. 2), 1985.
- Igal, J., Plotino, *Enéadas V-VI*, intr., trad. y notas de ---, Madrid, Gredos, (vol. 3), 1998.
- Isnardi Parente, M., *Plotino, Enneadi VI 1-3. Trattati 42-44 Sui generi dell'essere*, introd., testo greco, trad., comm., Napoli, Loffredo, 1994.
- Laurent, J., “Plotin, Traité 31 (V, 8)”, présentation et traduction par ---, en Brisson y Pradua (dir.), *Plotin, Traité*s 30-37, Flammarion, 2006, pp. 74-127.
- Leroux, G., Plotin, Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)], intr., texte grec, traduction et comm. par ---, Vrin, 1990.
- Pradeau, J.F., “Plotin, Traité 30 (III, 8)”, en *Plotin, Traité*s 30-37, trads. sur la dir. de Brisson-Pradua, Flammarion, 2006, pp. 16-73.
- Radice, R. (2004), Plotino, *Enneadi*, trad. di ---, comm. di G. Reale, Milano, Mondadori.
- Santa Cruz, M. I. y Crespo, M. I., Plotino, *Enéadas, Textos esenciales*, Estudio preliminar, selección de textos, traducción y notas de ---, Buenos Aires, Colihue, 2007.

b) Otras fuentes consultadas

- Candel, M., *Aristóteles, Acerca del Cielo*, intr., trad. y notas de ---, Madrid, Gredos, 1996.
- Allan, D.J., *Aristotelis, De Caelo*, Oxford University Press, 1936.
- Vallejo Campos, A., *Aristóteles, Fragmentos*, Introducción, traducción y notas de ---, Gredos, 2005.
- Ross, W. D., *Aristotelis, Fragmenta Selecta*, Oxford University Press, 1955.
- Des Places, E., *Aticus, Fragments*, texte établi et traduit par ---, Les Belles Lettres, 2002.
- Des Places, E., *Numenius. Fragments*, texte établi et traduit par ---, Les Belles Lettres, 1973.
- Dodds, E.R., *Proclus, The Elements of Theology, A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary* ---, Oxford University Press, 2nd. edition, 1992.

García Bazán, F., *Oráculos Caldeos; Numenio de Apamea: Fragmentos y Testimonios*, intr., trad. y notas de ---, Madrid, Gredos, 1991.

Runia, D. T. y Share, M., *Proclo, Commentary on Plato's Timaeus*, vol. II, intr., trad. y notas de ---, Cambridge University Press, 2008.

Isnardi Parente, M., *Speusippo, Frammenti*, édi. par ---, Naples, éd. Bibliopolis, 1980.

Tarrant, H., Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, vol. I, Book 1: Proclus on the Socratic State and Atlantis, translated with an introduction and notes by ---, with a general introduction by Baltzly, D. and Tarrant, H., Cambridge University Press, 2006.

Runia, D.T. and Share, M., Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, vol. II, Book 2: Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation, translated with an introduction and notes by ---, Cambridge University Press, 2008.

Baltzly, D., Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, vol. III, Book 3, Part 1: Proclus on the World's Body, translated with an introduction and notes by ---, Cambridge University Press, 2007.

c) Dictionarios y léxicos

Chantraine, P. (1999), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouvelle éd. avec supplément, Paris, Klincksieck.

Lidell, H.G., Scott, R., Jones, H.S. (1996), *Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press.

Sleeman, J. H. et Pollet, G. (1980), *Lexicon plotinianum*, Leiden et Leuven, Brill.

Radice, R. (ed.); Bombacigno, R. (electronic ed.) (2004), *Lexicon II. Plotinus*, Milano, Mondadori.

d) Bibliografía secundaria

Anton, J. P. (1967), "Plotinus' Conception of the Functions of the Artist", en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 26, No. 1 (Autumn, 1967), pp. 91-101.

Armstrong, A. H. (1938), "The Gods in Plato, Plotinus, Epicurus", en *The Classical Quarterly*, vol. 32, No. 3/4 (Jul. - Oct., 1938), pp. 190-196

Armstrong, A.H. (1960), «The Background of the Doctrine "That the Intelligibles are not outside the Intellect"», en *Entretiens Hardt*, t. V, Genève-Vandoeuvres, 391-425.

Armstrong, A.H. (1967), *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Hakkert, Amsterdam.

Armstrong, A.H. (1970), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press.

Athanassiadi P. (2006), *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numénius à Damascius*, Paris.

Aubenque, P. (1971), «Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique», en *Colloques Royaumont*, Paris, Éd. Du Centre National de la Recherche Scientifique, 101-110.

- Aubry, G. (2000), «Puissance et principe: la *dýnamis pánton* ou puissance du tout», *Kairós* N° 15, 9-32.
- Baltes, M. (1975), “Numenius von Apamea und der platonische Timaios”, en *Vigiliae Christianae*, vol. 29, No. 4 (Dec.), pp. 241-270.
- Baltes, M. (1996), “*Gégonen* (Platon, Tim. 28b7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?”, en Algra, K., van der Horst, y Runia, D. T. (eds.), *Polyhistor. Studies in the history and historiography of Ancient Philosophy*, Leiden, pp. 76-98
- Berti, E. (1997), “L’oggetto dell’*eikòs mýthos* nel *Timeo* di Platone”, en Calvo, T. y Brisson, L. (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, International Plato Studies, vol. 9, Akademia Verlag, pp. 119-132.
- Blumenthal, H.J. (1971), *Plotinus's Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Bonazzi, M., Levy M.C., Steel, C. (eds.) (2007), *A platonic Pythagoras platonism and pythagoreanism in the imperial age*, Brepols.
- Boot, P. (1983), “Plotinus' on "Providence (*Ennead* III 2-3): Three Interpretations”, en *Mnemosyne*, Fourth Series, vol. 36, fasc. 3/4, pp. 311-315.
- Bréhier, E. (1953), *La Filosofía de Plotino*, trad. cast., Buenos Aires, Sudamericana.
- Brisson (1998), *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timeé de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Brisson, L. (1991), "De quelle façon Plotin interprète-t-il les cinq genres du *Sophiste* (Ennéades VI 2 [43] 8)", en Aubenque P. y Narcy M. (eds.), *Etudes sur le Sophiste de Platon*, Naples, pp. 449-473.
- Brisson, L. (2003), «La oposición *phúsis* / *tékhnē* en Plotino», trad. cast. Santa Cruz-Crespo en *Synthesis* [on line] 10, pp.11-29. Consultado en <http://www.scielo.org.ar/pdf/synth/v10/v10a02.pdf>
- Brisson, L. (2004), *How Philosophers Saved Myths*, Translated by Catherine Tihanyi, The University of Chicago Press.
- Brisson, L. (2005), *Platón, las palabras y los mitos*, trad. cast. por J. M. Zamora, Abade Editores, Madrid.
- Brisson, L. (2012), “Why is the *Timaeus* called an *eikòs muthos* and an *eikòs logos*?”, en Collobert- Destrée-González (eds.), *Plato and Myth Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Brill, pp. 369-391.
- Broadie, S. (2012), *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge University Press.
- Broadie, S. y Kenny, A (2004), “The Creation of the World”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, vol. 78, pp.65-79 y 81-92.
- Burnyeat, M.F. (2005), “*Eikòs Mythos*”, en *Rhizai* 2, pp. 143-165.
- Bussanich, J. (1988), *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden, Brill.
- Carone, G. (1990), “Sobre el significado y el estatus ontológico del demiurgo del *Timeo*”, *Méthexis* III, pp. 33-49.
- Carone, G. (1991), *La noción de dios en el Timeo de Platón*, Buenos Aires Ricardo Sassone.

- Carone, G. R. (2005), *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions*, Cambridge University Press.
- Charrue, J.M. (1978), *Plotin lecteur de Platon*, Les Belles Lettres.
- Cherniss, H. (1954), "A Much Misread Passage of the *Timaeus* (Timaeus 49 C 7-50 B 5)", en *The American Journal of Philology*, vol. 75, No. 2, pp. 113-130.
- Cherniss, H. (1957), "Timaeus 38A8-B5", en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 77, Part 1, pp. 18-23.
- Cherniss, H. F. (1947), "Some War-Time Publications Concerning Plato", *The American Journal of Philology* 68 No. 2, 1947, pp. 113-146.
- Cherniss, H. F. (1967), "The Relation of the *Timaeus* to Plato's later dialogues", en Allen, R. E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Rutledge and Kegan Paul, pp. 339-378.
- Cherniss, H. F. (1972), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. I, New York.
- Chiaradonna, R. (2009), "Plotino e la trasformazione della filosofia nel III secolo d.C.", en: *Chaos e Kosmos*, X, pp. 133-149.
- Claghorn, G. S., (1954), *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*, Martinus, Nijhoff.
- Clark, G.H. (1949), "Plotinus on the Eternity of the World", en *The Philosophical Review*, vol. 58, No. 2 (Mar.), pp. 130-140.
- Cleary, J. (ed.) (1999), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot, Ashgate Publ.
- Collobert- Destrée-González (eds.) (2012), *Plato and Myth Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Brill.
- Cornford, F. M., (1997), *Plato's Cosmology*, Indianapolis/Cambridge, Hackett.
- Corrigan, K. (1986), "Plotinus, 'Enneads' 5, 4 [7], 2 and Related Passages: A New Interpretation of the Status of the Intelligible Object", en *Hermes* 1 14, pp. 195-203.
- Costa, I. (2005), *El logos verosímil y los límites de la filosofía*. Inédito.
- Costa, I. (2010), "Sujetos y objetos del lógos verosímil (Platón, *Timeo* 29b1-d3)", *Revista Latinoamericana de Filosofía - Anejo 2010*, pp. 111-131.
- D'Ancona (2009), "Modèles de causalité chez Plotin", en *Les Études philosophiques*, vol. 90 (3), pp. 361-385.
- D'ancona Costa, C. (1992), «*Ámorphon kai aneídeon*, Causalité des formes et causalité de l'Un chez Plotin», *Revue de Philosophie Ancienne* IX, 69-113.
- D'Ancona Costa, C. (1996), *Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle*, en Gerson, L. P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 356-385.
- D'Ancona, C. (1999), «Rereading Ennead V 1 [10], 7», en Cleary J. (ed.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot, Ashgate Publ., pp. 237-261.
- Desclos, M-L. (2000), «Idoles, icônes et phantasmes dans les dialogues de Platon» en *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 3 (juillet-septembre), pp. 301-327.

- Dillon, J. (1969), "Plotinus, *Enn.* 3.9.1, and Later Views on the Intelligible World" en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 100, pp. 63-70.
- Dillon, J. (1973), "The Concept of Two Intellects: A Footnote to the History of Platonism", en *Phronesis*, vol. 18, nro. 2, pp. 176-185.
- Dillon, J. (1977), *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press.
- Dillon, J. (1989), "Tampering with the *Timaeus*: Ideological Emendations in Plato, with Special Reference to the *Timaeus*", en *The American Journal of Philology*, vol. 110, No. 1 (Spring), pp. 50-72.
- Dillon, J. (1990), *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Variorum.
- Dillon, J. (1992), "Plotinus at Work on Platonism", en *Greece & Rome, Second Series*, vol. 39, No. 2, pp. 189-204.
- Dillon, J. (2003), "The *Timaeus* in the Old Academy", en Reydams-Schils, G. (ed.), *Plato's Timaeus as a Cultural Icon*, Notre Dam-Indiana, University of Notre Dame Press, pp. 80-94.
- Dillon, J. (2005), *The Heirs Of Plato: A Study Of The Old Academy (347-274 BC)*, Oxford University Press.
- Dillon, J. y Zovko, M-E. (eds.) (2008), *Platonism and Forms of Intelligence*, Akademie Verlag.
- Dillon, J., Lloyd, P. y Gerson L.P. (eds.) (2004), *Neoplatonic philosophy: introductor y readings*, Hackett Publishing.
- Dodds, E. R. (1928), «The *Parménides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One», *The Classical Quarterly* 22, 129–142.
- Dodds, E. R. (1960a), "Numenius and Ammonius", en *Les sources de Plotin*, Entretiens sur l'antiquité classique, t. V, Genève-Vandoeuvres, pp. 1-61.
- Dodds, E.R. (1960b), "Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus", en *The Journal of Roman Studies*, vol. 50, pp. 1-7.
- Dufour, R. (2006), "Tradition et innovation: Le *Timée* dans la pensée plotinienne", dans *Études Platoniciennes* 2, Paris, pp. 207-236.
- Emilsson, E. K. (2007), *Plotinus on Intellect*, Oxford, Clarendon Press.
- Eon, A. (1970), « La notion plotinienne d'exégèse », en *Revue Internationale de Philosophie*, n. 92, pp.252-289.
- Fattal, M. (2000), *Études sur Plotin*, Paris, L'Harmattan.
- Ferrari, F (2005), "Interpretare il *Timeo*", en Leinkauf, Th. Y Steel, C. (eds.), *Plato's Timaeus and the foundations of cosmology in late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Leuven university press, pp. 1- 13.
- Ferrari, F (ed.) (2006), *I miti di Platone*, Milano, BUR, 2006.
- Ferrari, F. (2006), "*Poiētēs kai patér*: esegesi medioplatoniche di *Timeo*, 28c3", en G. De Gregorio – S. Medaglia (eds.), *Tradizione, ecdotica, esegesi. Miscellanea di studi*, Napoli, pp. 43-58.

- Ferrari, F. (2008), "Intelligenza e Intelligibilità nel *Timeo* di Platone", en Dillon, J. y Zovko, M-E. (eds.), *Platonism and Forms of Intelligence*, Akademie Verlag, pp. 81-104.
- Ferrari, F., (2012), "El "mito" del demiurgo y la interpretación del *Timeo*", en prensa en *Cuadernos de Filosofía* N° 59-60.
- Ferwerda, R. (1980), L'incertitude dans la philosophie de Plotin", en *Mnemosyne*, XXXIII, pp. 119-127.
- Ferwerda R. (1965), *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen, Wolters.
- Fine, G. (ed.) (2008), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford University Press.
- Finkelberg, A. (1996), "Plato's Method in *Timaeus*", en *The American Journal of Philology*, Vol. 117, No. 3 (Autumn), pp. 391-409.
- Fronterotta, F. (2007), "Il *Timeo* e la matematica embodied", en Napolitano, L. (ed.), *La sapienza di Timeo*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 173-206.
- Fronterotta (2010), L'origine del mondo nel *Timeo*: discorso verosimile e verità.
- Fronterotta, F. (2011), 'Principio' del cosmo e 'inizio' del discorso. Una nuova ipotesi intorno all' 'origine' del mondo nel *Timeo* platonico", en Palumbo, L. (ed.), *Logon Didonai. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Loffredo, Napoli, pp. 661-79.
- Fronterotta, F. (2013), "Il demiurgo platonico e la νόησις νοήσεως aristotélica nel medio-platonismo: Plutarco e Alcinoos", Conferencia dictada en la FFyL-UBA, 1 y 2 de julio.
- García Bazán, F. (1981), *Plotino y la Gnosis*, FECYC, Buenos Aires.
- García Bazán, F. (2005), "Plotino y la fenomenología de la belleza", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 22, pp. 7-28.
- García Bazán, F. (2011), *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, El hilo de Ariadna, Buenos Aires.
- Gatti, M. L. (1982), *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milano, CUSL.
- Gatti, M.L. (1996), "Plotinus: the Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism", en Gerson, L. P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 10-37.
- Gerson, L.P. (1994), *Plotinus*, London and New York, Routledge.
- Gerson, L.P. (ed.), (1996), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gerson, L.P. (1993), "Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?" *Review of Metaphysics* 46 (March).
- Gerson, L.P. (2010), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Volume I, Cambridge University Press.
- Gill, C. (1977), "The Genre of the Atlantis Story", en *Classical Philology*, vol. 72, No. 4 (Oct.), pp. 287-304.

- Gill, M.L. (1987), "Matter and Flux in Plato's *Timaeus*", en *Phronesis*, vol. 32, nro. 1, pp. 34-53.
- Grasso, E. (2012), "Myth, Image and Likeness in Plato's *Timaeus*", en Collobert-Destrée-González (eds.), *Plato and Myth Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Brill, pp. 343-367.
- Gregory, A. (2008), *Timaeus and Critias*, intr. de--, Oxford University Press.
- Grube, G. M. A. (1932), "The Composition of the World-Soul in *Timaeus* 35 A-B", en *Classical Philology*, vol. 27, No. 1 (Jan., 1932), pp. 80-82.
- Gurtler, G. M. (2002), "Providence: The Platonic Demiurge and Hellenistic Causality", en Wagner, M.F., *Neoplatonism and Nature, Studies in Plotinus' Enneads*, New York, pp. 99-124.
- Hackforth R., (1936), "Plato's Theism", en *The Classical Quarterly*, vol. 30, No. 1 (Jan., 1936), pp. 4-9.
- Hackforth, R. (1959), "Plato's Cosmogony", en *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 9, nro. 1 (may), pp. 17-22.
- Hadot, P. (1960), "Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin", en *Les sources de Plotin*, Entretiens sur l'antiquité classique, t. V, Genève-Vandoeuvres, pp. 101-157.
- Hadot, P. (1980), "Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin", en *Journal de Psychologie Normale et Patologique* 2-3, pp. 243-266.
- Hadot, P. (1983), « Physique et poésie dans le *Timée* de Platon », en *Revue de Théologie et de Philosophie* 115.
- Hadot, P. (1985) "L'union de l'ame avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne", en Boss, G. y Seel, G. (eds.), *Proclus et son influence*, pp. 3-27.
- Hadot, P. (1987), «Structure et thèmes du Traité 38 (VI, 7) de Plotin», en *ANRW* II 36.1, 624-675.
- Hadot, P. (1997), *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard.
- Hadot, P. (1999), *Plotin, Porphyre. Études Néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres.
- Hunt, D.P. (1981), "Contemplation and hypostatic procession in Plotinus", en *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. 15, No. 2 (December), pp. 71-79.
- Igal, J. (1971), «La génesis de la inteligencia en un pasaje de las *Enéadas* de Plotino (V l. 7. 4-35)», *Emerita* 39, 129-37.
- Inge, W. R. (2003), *The Philosophy of Plotinus*, 2 vols., Oregon.
- Johansen, T.K. (2004), *Plato's natural philosophy, A study of the Timaeus-Critias*, Cambridge University Press.
- Johansen, T.K. (2008), The *Timaeus* on the principles of cosmology, en Fine, G. (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford University Press, pp. 463-483.
- Karamanolis, G.E. (2006), *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford Clarendon Press.
- Lassègue, M. (1982), « Le temps, image de l'éternité chez Plotin », en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, N° 2, pp. 405-418.

- Lee, E. N. (1967), "On Plato's *Timaeus*, 49D4-E7", en *The American Journal of Philology*, vol. 88, No. 1 (Jan.), pp. 1-28.
- Lekkas, G. (2004), « Le concept positif de la nécessité et la production des êtres chez Plotin », en *Les Études philosophiques*, No. 4, Descartes — Spinoza (Novembre), pp. 553-561.
- Lloyd, A.C. (1976), «The Principle that the Cause is greater than its Effect», *Phronesis* XXI, 146-56.
- Lloyd, A. C. (1986), "Non-Propositional Thought in Plotinus", en *Phronesis*, vol. 31, No. 3, pp. 258-265.
- Lloyd, A.C. (1987), "Plotinus and the Genesis of Thought and Existence", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. V, pp. 157-186.
- Lloyd, A.C. (1990), *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford, Clarendon Press.
- Louth, A. (2007), *The Origins of the Christian Mystical Tradition, From Plato to Denys*, Oxford University Press.
- Macías, C. (2005), "Versiones latinas del *Timeo* platónico", Universidad de Málaga, disponible en [Http://www.anmal.uma.es/Versiones_Latinas.pdf](http://www.anmal.uma.es/Versiones_Latinas.pdf).
- Majumdar, D. (2007), *Plotinus on the appearance of time and the world of sense. A Pantomime*, Ashgate Publishing.
- Martino, G. (2014), "Filosofía y exégesis en las *Enéadas*. Las alas del alma plotiniana en su lectura del *Fedro* platónico", *Revista Areté*, en prensa.
- Mason, A. (1994), "Immortality en the *Timaeus*", en *Phrónesis*, vol. 39, nro. 1, pp. 90-97.
- Menn, S. (1992), "Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good", en *The Review of Metaphysics*, vol. 45, No. 3 (Mar.), pp. 543-573.
- Menn, S. (2001), "Plotinus on the Identity of Knowledge with its Object", en *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. 34, No. 3 (September), pp. 233-246.
- Merlan, Ph. (1960), *From Platonism to Neoplatonism*, 2d. ed., revised, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Merlan, Ph. (1963), *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Traditions*, The Hague: Martinus Nijhoff,
- Merlan, Ph. (2007), "The Later Academy and Platonism", en Armstrong, A.H. (ed.) *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, cap. 4, pp. 53-83.
- Mohr, R. (1989), "Plato's Theology Reconsidered: What the Demiurge Does", in Anton and Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 3: Plato, pp. 293-307
- Mohr, R.D. y Sattler, B. (eds.) (2010), *One Book, the whole universe. Plato's Timeaus today*, Parmenides Publishing.
- Montet, D. (2001), *La providence plotinienne, entre éternité et temps*, en *Philosophie*, nro. 71, 2001/03, pp. 16-29.
- Moreau, J. (1970), « Plotin et la tradition hellénique », en *Revue Internationale de Philosophie*, n. 92, pp.171-180.
- Moreau, J. (1971), *L'Âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Hildesheim.

- Morel, P.M. (2009), "Comment parler de la nature? Sur le *Traité 30* de Plotin" en *Les Études philosophiques*, vol. 90 (3), pp. 387-406.
- Morrow, G. R. (1953-1954), "The Demiurge in Politics: The *Timaeus* and the *Laws*", en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 27, pp. 5-23.
- Mortley, R. (2000), "Plotin: les noms, les êtres et le *Timée*", en Fattal, M. (ed.), *Études sur Plotin*, Paris, pp.113-127.
- Müller, G. (2009), "*Patèr kai poiētés*: Numenio y la interpretación de *Timeo* 28 c 3", en *Classica* (Brasil) 22.1, pp. 45-52.
- Narbonne, J. M. (2011), *Plotinus in dialog with the Gnostics*, Leiden, Brill.
- Narbonne, J.M. (2010), "Un nuevo tipo de causalidad: la demiurgia contemplativa plotiniana", trad. cast. de Santa Cruz, M.I., en *Anejo 2010 de Filosofía Antigua* en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, CIF, Buenos Aires, pp. 311-325.
- O'Meara, D. (1974), "À propos d'un témoignage sur l'expérience mystique de Plotin ("Enn." IV 8 [6], 1, 1-11)", en *Mnemosyne*, vol. XXVII, 3, pp. 238-244.
- O'Meara, D. (1980), "Gnosticism and the Making of the World in Plotinus", Brill.
- Opsomer, J. (2005), "A craftman and his handmaiden. Demiurgy according to Plotinus", en *Plato's Timaeus and the foundations of cosmology in late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Leinkauf, Th. and Steel, C. (eds.), Leuven, pp. 67-102.
- Owen, G. E. L., (1967), "The place of the *Timeaus* in Plato's dialogos", en Allen, R. E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Rutledge and Kegan Paul, pp. 313-338.
- Patterson, R. (1981), "The Unique Worlds of the *Timaeus*", en *Phoenix*, vol. 35, No. 2 (Summer), pp. 105-119.
- Pépin, J. (1956), « Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme », en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 146, pp. 39-64.
- Pépin, J. (1962), « Le temps et le mythe », en *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 17e Année, No. 1, Le Temps (janvier -mars 1962), pp. 55-68.
- Pigler, A. (1996), « Plotin exégète de Platon? La question du temps », en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 186, No. 1, D'Homère a Plotin (janvier-mars), pp. 107-117.
- Pradeau, J. P. (2004), *Platón: Les mythes de Platon*. Textes choisis et présentés par __, Paris, Flammarion.
- Pritchard, P. (1990), "The Meaning of Δύναμις at *Timaeus* 31c, en *Phronesis*, vol. 35, No. 2, pp. 182-193.
- Rappe, S. (2000), *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge university Press.
- Reale, G. (1997): "Plato's Doctrine of the Origin of the World, with special reference to the *Timaeus*", en Calvo, T. y Brisson, L. (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, International Plato Studies, vol. 9, Sankt Augustin, pp. 149-164.
- Reale, G., (2003), *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona, Herder.

- Reydams-Schils, G. (1999), *Demiurge and Providence: Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Brepols.
- Rheins, J. G. (2010), *The Intelligible Creator-God and the Intelligent Soul of the cosmos in Plato's Theology and Metaphysics*, University of Pennsylvania, disponible en página web: <http://repository.upenn.edu/edissertations/1>.
- Rist, J. M. (1967), *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Robin, L. (1918), « Études sur la signification et la place de la Physique dans la philosophie de Platon (Suite et fin) », en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 86 (juillet à décembre), pp. 370-415.
- Robinson, T. (1979), "The Argument of *Timaeus* 27d ff.", *Phronesis* 24, 105–9.
- Robinson, T. (1993) "The World as Art-Object: Science and the Real in Plato's *Timaeus*", *Illinois Classical Studies* 18, pp. 99–111.
- Robinson, T. (1995), *Plato's Psychology*, 2nd ed., Toronto.
- Roloff, D. (1970), *Plotin. Die Gross-schrift III 8 - V 8 - V 5 - II 9*, Berlin, Walter de Gruyter & Co.
- Runia, D.T. (1997), "The Literary and Philosophical Status of *Timaeus*' Prooemium", en Calvo, T. y Brisson, L. (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, International Plato Studies, vol. 9, Sankt Augustin, pp. 101-118.
- Rutten, CH. (1956), «La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin», *Revue Philosophique* 146, 100-106.
- Sallis, J. (1999), *Chorology*, Indiana University Press.
- Santa Cruz, M. I. (1979a), «Sobre la generación de la inteligencia en las *Enéadas* de Plotino», *Helmantica* XXX, 92/93, 287-315.
- Santa Cruz, M. I. (1979b), *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Santa Cruz, M.I. (1993), "Filosofía y Dialéctica en Plotino", en *Cuadernos de Filosofía* XXIV 39, p.5-21.
- Santa Cruz, M. I. (1997a), "Le discours de la Physique: *eikos lógos*", en Calvo, T. y Brisson, L. (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, International Plato Studies, vol. 9, Sankt Augustin, pp. 133-139.
- Santa Cruz, M. I. (1997b), «L'exégèse plotinienne des *mégista géne* du *Sophiste* de Platon», en Cleary, J. (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven University Press, 105-118.
- Santa Cruz, M. I. (1997c), «Plotino y el neoplatonismo», en García Gual, C. (ed.), *Historia de la Filosofía Antigua*, vol. 14 de la *Enciclopedia iberoamericana de Filosofía*, Trotta, 339-361.
- Santa Cruz, M.I. (2000a), "La concepción plotiniana del filósofo", en *Kléos*, n. 4, Río de Janeiro, pp. 9-30.
- Santa Cruz, M.I. (2000b), « Plotin face à Platon. Un exemple d'exégèse plotinienne (*Ennéade* VI 8, 18) », en Fattal, M. (ed.), *Études sur Plotin*, Paris, pp. 193-216.

- Santa Cruz, M. I. (2002) «L'Un est-il intelligible?», en Dixsaut, M., *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, Paris, Vrin, pp. 73-103.
- Santa Cruz, M. I. (2005) “La dialectique platonicienne d’après Plotin”, en Dixsaut, M. (éd.), *Études sur la République (vol. II)*, Paris, Vrin, 2005, pp. 125-150.
- Santa Cruz, M. I. (2006), “Modos de conocimiento en Plotino”, en *Classica*, Belo Horizonte, v. 19, n. 1, p. 59-73.
- Schroeder, F. (1986), «Conversion and consciousness in Plotinus Enneads V, 1 [10], 7», *Hermes* 114, 186-195.
- Schroeder, F. M. (1996), “Plotinus and language”, en Gerson, L. P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 336-355.
- Schul, P.M. (1947), *La fabulation platonicienne*, Paris, Presses universitaires.
- Sedley, D. (2007), *Creationism and its Critics in Antiquity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 93-132.
- Solmsen, F. (1963), “Nature as Craftsman in Greek Thought”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 24, No. 4 (Oct. - Dec.), pp. 473-496.
- Sorabji, R. (1983), *Time, Creation & The Continuum*, London, Duckworth.
- Steel, C. (2005), “Proclus’ defence of the *Timaeus* against Aristotle’s objections”, en Leinkauf, Th. y Steel C. (eds.), *Plato's Timaeus and the foundations of cosmology in late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Leuven university press, pp. 163-194.
- Slaveva-Griffin, S. (2009), *Plotinus on number*, Oxford University Press.
- Szlezák, T., (1997), *Über Die Art Und Weise Der Erörterung Der Principien Im Timaios (Sobre la forma del debate de los principios en el Timeo)*, en Calvo, T. y Brisson, L. (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, International Plato Studies, vol. 9, Sankt Augustin, pp. 195-203.
- Tarán, L. (2001), “The Creation Myth in Plato’s *Timaeus*”, en Tarán, L., *Collected Papers (1962-1999)*, Brill, pp. 303-340.
- Tarrant, H. (2000), *Plato’s First Interpreters*, Londres, Duckworth.
- Trouillard, J. (1955), *La procession plotinienne*, Presses Universitaires de France.
- Trouillard, J. (1970), « L’Âme du *Timée* et l’Un du *Parménide* dans la perspective néoplatonicienne », en *Revue Internationale de Philosophie*, n. 92, pp. 236-251.
- Turrini, G., “Contributo all’analisi del termine εἰκός - II. Linguaggio, verosimiglianza e immagine in Platone”, *Acmé, Annali Della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Milano* N° 32, 1979, pp. 299-323.
- Vallejo, A. (1997), “No, it’s not a fiction”, en Calvo, T. y Brisson, L. (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, International Plato Studies, vol. 9, Sankt Augustin, pp. 141-148
- Van Camp, J. et Canart, P. (1956), *Le sens du mot θεῖος chez Platon*, Louvain.
- Velásquez, Ó. (2001), *La significación del paradigma en el Timeo de Platón y su carácter articulador*, disponible en <http://www.diadokhe.cl/media/platonica/paradigma.pdf>.

- Vlastos, G. (1965a), "The disorderly motion in the *Timaeus*", en Allen, R. E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Rutledge and Kegan Paul, pp. 379-399.
- Vlastos, G. (1965b), "Creation in the *Timaeus*: is it a fiction?", en Allen, R. E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Rutledge and Kegan Paul, pp. 401-419.
- Vorwerk, M. (2010), "Maker or Father? The Demiurge from Plutarch to Plotinus", en Mohr, R. D. y Sattler, B. (eds.), *One Book, The Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, Parmenides Press, pp.79-100.
- Wagner, M. (2008), *The enigmatic reality of time: Aristotle, Plotinus, and today*, Brill.
- Wagner, M. F., (2002), "Plotinus, Nature, and the scientific spirit", en Wagner, M.F., *Neoplatonism and Nature, Studies in Plotinus' Enneads*, New York, pp. 277-329..
- Warren, E.W. (1964), "Consciousness in Plotinus", en *Phronesis*, 9, pp. 83-97.
- Whittaker, J. (1969a), "'Timaeus' 27D 5 ff.", en *Phoenix*, vol. 23, No. 2 (Summer), pp. 181-185.
- Whittaker, J. (1969b), "*Epekeina nou kai ousias*", en *Vigilae Christianae* 23, pp. 91-104.
- Whittaker, J. (1973), "Textual Comments on *Timaeus* 27 C-D", en *Phoenix*, vol. 27, No. 4 (Winter), pp. 387-391.
- Wilberding, J. (2005), "'Creeping Spatiality': The Location of Nous in Plotinus" en *Phronesis*, Vol. 50, No. 4, pp. 315-334.
- Wilberding, J. (2006), "A World of Thoughts: Plotinus on Nature and Contemplation (*Enn.* III8 [30] 1-6)", en Chiaradonna, R. y Trabattoni, F. (eds.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Brill, pp. 121-144.
- Wilberding, J. (2006), *Plotinus' cosmology a study of Ennead I I .1 (40)*, Oxford University Press.
- Wood, R. J. (1968), "The Demiurge and His Model", en *The Classical Journal*, Vol. 63, No. 6 (Mar.), pp. 255-258.
- Wood, R.J. (1968), "The Demiurge and His Model", en *The Classical Journal*, vol. 63, No. 6 (Mar.), pp. 255-258.
- Zamora Calvo, J. M. (2000), *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino*, Valladolid.