



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y humanidades

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE LICENCIADO

Kosmopoiesis

De Platón a Orígenes de Alejandría.

Alumno: Bruno Biagini

Profesor guía: Claudio Pierantoni.

Escuela: Filosofía

Investigación respecto a la evolución de las maneras de conceptualizar el origen del cosmos.

Índice.

Introducción.....	Pág.1
Presentación de la cuestión.....	Pág.9
Capítulo 1: Platón	
I.....	Pág.14
II.....	Pág.15
III.....	Pág.18
IV.....	Pág.22
V.....	Pág.31
V.....	Pág.40
Capitulo 2: Transición.	
I.....	Pág.42
II.....	Pág.43
III.....	Pág.52
IV.....	Pág.56
V.....	Pág.64
Capitulo 3: Creación <i>ex nihilo</i>	
I.....	Pág.66
II.....	Pág.66
III.....	Pág.68
IV.....	Pág.73
V.....	Pág.81
Anexo: Hacia una sociología de la filosofía.....	Pág.83
Bibliografía.....	Pág.89

[Agradecimientos]

Quisiera agradecer primero a mi profesor guía, Claudio Pierantoni, por su apoyo intelectual. En segundo lugar, a todo el personal de biblioteca que con su trabajo no solo fue fundamental para esta tesis, sino para todos mis estudios. A mis padres. Finalmente a mis amigos, compañeros y todos aquellos cuyas dudas, discusiones e intereses siempre dieron origen a la reflexión.

Introducción.

Esta tesis surge de la lectura del libro "La sociología de las filosofías" de Randall Collins¹. El objetivo de este libro es "[...] *Una sociología de las filosofías, lo que es decir las concepciones abstractas producidas por redes de intelectuales especializados centrados sobre sus propias discusiones. Esta red muestra dinámicas sociales definidas a lo largo de la historia mundial.*"² Tales grupos "tienen tanto una estructura interna y condiciones externas en un segundo nivel de causalidad"³ la primera de estas siendo "patrones sociales típicos: grupos intelectuales, redes y rivalidades"⁴, las segundas siendo las condiciones políticas, económicas, religiosas, etc. de sus participantes. Pero por todo lo adecuado y poderoso que es este intento de explicación, parece dejar algo fuera. Si bien no podemos negar que el nacimiento y desarrollo de las ideas, especialmente aquellas filosóficas, está influido por las condiciones macrosociales y aun más fuerte por las estructuras sociales (escuelas, grupos de pensadores, espacios de discusión, instituciones de investigación) que les sirven de sustrato, esto parece ser solo una parte de la imagen. Pues las ideas tienen cierto nivel de autonomía, una dinámica interna, tan importante como las anteriores, que les permite sobrevivir (aunque sea es estado de estasis) aun cuando estas condiciones sociales han sido radicalmente alteradas o derechamente han desaparecido (sin ir más lejos se puede pensar en el humanismo del siglo XV) y que tiene un rol explicativo no menor en su desarrollo y reproducción, cosas que los otros factores no logran dar cuenta si no es con el trazo más grueso. Esto no quiere decir que las ideas tengan un a existencia suprasocial o trascendente en algún punto; las ideas existirán mientras haya una comunidad que las piense. Pero esto no quita que tengan una estructura propia ni da para pensar que (al menos aun) podamos reducirlas al plano social en que operan y las particularidades de este y sus objetos a factores materiales o niveles de organización más concretos. En otras palabras, podemos conocer la historia, política y economía de los pueblos helenos (y de hecho lo conocemos con cierto grado de precisión), la estructura de la principales escuelas, las líneas de transmisión de las ideas, los maestros insignes de cada época (lo cual también conocemos, al menos para las corrientes dominantes) y lo que lograremos explicar del campo llamado filosofía será más bien incompleto. Sin duda, sabremos que hay una relación entre el liceo y la academia, entenderemos o que permitió el surgimiento de esta forma de pensamiento e incluso podremos hilar más fino y llegar a entender cuáles fueron las condiciones sociales que hicieron que una corriente con la formas del platonismo se volviera dominante. Pero respecto a por qué el platonismo adquirió esta forma, por

¹ *The sociology of philosophies*, Randall Collins, Harvard university press, primera edición, 2000.

² "...a sociology of philosophies, which is to say the abstract conceptions produced by networks of specialized intellectuals turned inward upon their own arguments. This network displays definite social dynamics over the expanse of world history" *ibid.* Introducción, pág 12

³ "...has both an internal structure and external conditions at a second level of social causation" *ibid.* Pág 4

⁴ "...typical social patterns: intellectual groups, networks, and rivalries" *ibid* pág.3

qué el liceo se desarrolló cada vez hacia una doctrina naturalista que lo sacó del panorama filosófico, entre tantos otros fenómenos fundamentales en el desarrollo intelectual del periodo, estaremos en la duda, según me parece, hasta que pasemos a estudiar las ideas mismas. Eso significa entender cuáles eran los presupuestos básicos, cuáles eran las estructuras de sus soluciones, cuáles eran las aporías a las que llegaban, la lógica sobre la que operaban y los compromisos mentales hechos. Tal paso y quizás me repito con esto, no es ni el más fundamental ni el primero que hay que dar, pero sí una parte importante de la explicación que no debería ser eludida.

En honor a la claridad, sin embargo, antes de avanzar sobre lo que esto implica para esta investigación en particular, me gustaría detallar algunas concepciones sobre la historia de las ideas que hace Collins en su libro y con las que estoy de acuerdo.

1. *Las ideas engendran ideas*: Una concepción extendida es que para estudiar el desarrollo de las ideas solo debemos prestar atención a las ideas mismas. Los otros factores son considerados externos y se considera que no pueden explicar directamente el plano intelectual. En última instancia se supone una independencia total del plano intelectual y esto no en menor medida por considerar su desarrollo objetivo y progresivo. Sin pronunciarme sobre esto último, cabe señalar como hace Collins que, en efecto, la explicación directa mediante variables materiales (económicos, sociales, etc.) de las ideas no es exitosa. Pero esto no significa que sea imposible, sino más bien que fallamos en reconocer la distancia entre ambos niveles sociales. A pesar de esta falta de explicación directa no podemos negar que en nuestra experiencia las ideas son patentemente productos sociales, enfocadas a los aspectos que nos presenta una época concreta y desarrolladas mediante la comunicación⁵. Este es el punto que me gustaría hacer al respecto: **Las ideas no son independientes de las comunidades que las producen**⁶. Esto puede parecer un poco contrario a la autonomía que he defendido anteriormente. Creo que en realidad la dificultad es aparente. Admitir que parte del desarrollo se debe solo a la estructura interna del plano de la reflexión intelectual no es incompatible con postular que el sustrato del mismo es social. Como Collins dice "*La reducción es un error no porque estemos haciendo un primitivo error categorial, sino porque buscamos un patrón de acción comunicativa que está demasiado removido del foco de atención donde está aconteciendo la acción intelectual*"⁷. Una vez que reconocemos esta distancia no es inverosímil reconocer propiedades emergentes, al menos en apariencia, en un cierto nivel de organización, tal como reconocemos que tejidos materiales pueden dar origen a planos inmateriales con grados de autonomía, como en el caso cerebro/mente, hardware/software. El grado de autonomía de las ideas que mencionaba solo puede ponerse en juego una vez que una sociedad las haya adoptado y puesto en movimiento. Pero el fenómeno social de la adopción de ciertas ideas no es totalmente determinante para el desarrollo de estas, a la vez que no es totalmente indeterminado. Factores sociales afectan nuestras creaciones intelectuales, pero a la vez son afectadas por estas en un proceso que es doble y

⁵ Su objetividad y progreso siendo cada vez más cuestionable a medida que se hace un estudio detallado del registro histórico.

⁶ Que dada la evidencia que tenemos, debemos asumir que no es otra que la comunidad humana.

⁷ Reduction is an error not because we are making a primitive category mistake about ideas and things, but because we look for a pattern of communicative action that is too remote from the focus of attention where the intellectual action is going on. *Ibíd. Pág. 2-3*

simultáneo. Por eso, como he dicho, la dinámica interna de las ideas es una parte importante de la explicación, sin que podamos decir que todas las otras dependen de ella (pues realmente en una relación de codependencia no podemos identificar una jerarquía clara).

2. *Los individuos engendran ideas*: Esta postura ha sido llamada de manera crítica “culto a los héroes”: la idea que los avances intelectuales se deben personalidades extraordinarias o genios, forjadas por capacidades improbables cuya aparición es impredecible, casi milagrosa. Esto nos lleva a estudiar solo a estas figuras y su pensamiento, considerando sus contextos (sociales, económicos, afectivos, etc.) y el desarrollo histórico de sus ideas como algo ignorable o, en el mejor de los casos, secundario. Pero tal forma de estudio hace que los objetos del mismo se vean completamente misteriosos, a la vez que nos insula de los procesos de desarrollo de las ideas que son independientes de los individuos que les dieron origen o al menos más dependientes de factores institucionales que otra cosa. Collins ilustra esto con un ejemplo: Lo que llamamos “idealismo alemán” no es ni el desarrollo místico de una serie de ideas que trascienden lo humano ni la inusitada concentración de genios en un periodo. Es más bien un periodo de 38 años aproximadamente en que se conformó un grupo, formación favorecida por el sistema educativo de la época, y en que se desarrolló hasta volverse hegemónico, nuevamente gracias a tales coyunturas como la formación de la nueva universidad alemana. El surgimiento de tal grupo promovió cierta visión de Kant y su obra que hasta el día de hoy nos afecta. Visto de tal perspectiva, los supuestos genios no son más que nodos, puntos de confluencia de una serie de corrientes, anteriores y posteriores al individuo biológico (E.G: “Kant” no es solo Emmanuel Kant, sino las interpretaciones de sus obras y las relaciones de ciertos grupos y personas con su figura que surgen posteriores a su muerte)⁸. Lo que saco en limpio de esto es que si bien los individuos particulares son los puntos más brillantes del panorama, un estudio más completo debe establecer el plano general primero y progresar de ahí hacia lo más particular, es decir, las personas concretas. En la siguiente investigación he tratado de incorporar este principio intentado presentar siempre el contexto y enfocarme más bien en el desarrollo de una escuela que aproximarme al tema como si fuera una conversación entre grandes cabezas a lo largo de los siglos. Esto se presta, sin embargo, a una crítica: que al ver todo como la confluencia de corrientes sociales se orada el concepto de verdad. A esto Collins responde de la manera que me parece más interesante: *“El segundo prejuicio o asunción tacita es que el criterio de verdad existe en una realidad aislada, junto con el observador-pensador aislado. Pero el mismo concepto de “verdad” se ha desarrollado dentro de redes sociales y ha cambiado con la historia de las comunidades intelectuales. Decir esto no es afirmar automáticamente un relativismo que se duda a sí mismo ni la no existencia de la objetividad. No es más que un hecho histórico decir que nunca hemos puesto un pie fuera de la comunidad intelectual humana y la sociología del conocimiento sugiere que nunca lo haremos. La mismísima noción de “poner un pie fuera de algo” fue desarrollada históricamente por ramas particulares dentro redes intelectuales....”* Esta idea presenta un punto de partida interesante para este debate⁹.

⁸ Esto aun permite sostener cierta independencia de las ideas: si bien mediante el recurso a las condiciones sociales podemos explicar el dónde, el cómo, el quién, ente otras cosas, aun no podemos, a mi parecer, decir por qué Kant ¿qué lo hacía atractivo? ¿Qué se ocultaba en el seno de sus ideas listo para desenvolverse?

⁹“ The second prejudice or tacit assumption is that the criterion of truth exists in free-floating reality, along with the free-floating thinker-observer. But the very concept of truth has developed within social networks,

Una última mención requieren un par de conceptos que he usado a lo largo de la investigación. Me parece haberlos explicado en el lugar en que aparecen, pero en caso que esa sea una mención demasiado pasajera o funcional, me gustaría explicarlos aquí de la forma más clara y general posible.

El primero de estos es el de **demarcación de un campo**. Con esto no quiero decir otra cosa que el establecimiento de un contexto. Esto lo entiendo como la determinación de una realidad indeterminada (sea esta la experiencia pura, lo dado, la intuición pura, sobre esto no me pronuncio) mediante diversos conjuntos, separaciones conceptuales, mecanismos intelectuales, etc. lo que a su vez fija qué clase de proposiciones son verdaderas sobre este, qué relaciones están permitidas y entre qué cosas; para decirlo en términos generales, cuál es el enfoque. Esto no ocurre necesariamente de manera consciente, ni a un nivel conceptual abstracto, aunque así aparezca a un análisis externo. Incluso en una disciplina abstracta y crítica como la filosofía la demarcación del campo rara vez es voluntaria y premeditada. En general solo llegamos a darnos cuenta de esta luego de un gran esfuerzo reflexivo y muy a menudo solo de forma retrospectiva. Por otro lado, los problemas y disputas que surgen de cierta demarcación suelen ser más bien sintomáticas de la misma, antes que una fuerza autónoma de cambio. Por supuesto, no es posible negar que este desarrollo conceptual sea necesario para un cambio de demarcación, especialmente cuando alcanza un punto aporetico, pero incluso en tales momentos viene a subrayar fuerzas de cambio más poderosas tales como alteraciones en la estructura social, cambios en los modos de producción, etc. Pero no nos quedemos solo en esto y revisemos un ejemplo: imaginemos que paseando por un predio abandonado encontramos un cobertizo y decidimos abrirlo para ver que hay adentro. Frente a esta realidad que acabamos de encontrar (el contenido del cobertizo) tenemos un número amplio de posibles demarcaciones, pero tomemos dos. En la primera adoptamos un enfoque práctico: todo se orienta un fin, todo se divide en categorías tales como instrumentos, insumos, materiales, etc. De esta manera, si nos encontramos con un objeto sabemos de inmediato que debe servir para algo, pues de antemano hemos determinado que "objeto" significa elemento en la cadena de producción o su producto final (de lo contrario es desecho). De esta manera, al encontrar un martillo, por decir algo, tiene sentido preguntarnos cuál es su función, pero no por su color o los sentimientos que me causa, a menos que pueda conectar estas preguntas con las categorías centrales del campo. Igualmente, al acercarme así al contenido del cobertizo, de inmediato empiezo a valorar las cosas como algo que podría servirme o no, algo que podría servirme ahora o después, así como a las conexiones que puedo establecer entre estos elementos y mis problemas actuales, precedentes o futuros (el arreglo de una ventana, la necesidad de armar un toldo para la fiesta del Domingo, etc.). Por otro lado, puedo acercarme con los ojos de la antropología física. En este caso la mayoría de la exposición anterior del contenido del cobertizo será considerada irrelevante o partisana (al igual que las acciones orientadas por esta: mientras en el primer contexto el llevarme el martillo para la casa "porque me servía" era adecuado, ahora será considerado una alteración arbitraria del "sitio"). Surgirán preguntas muy distintas e incluso se valorizarán las que antes

and has changed with the history of intellectual communities. To say this is not automatically to assert either self-doubting relativism or the non-existence of objectivity. It is no more than a historical fact to say that we have never stepped outside of the human thought community; and the sociology of thinking implies that we never will step outside of it. The very notion of stepping outside is something developed historically by particular branches within intellectual networks..." *Ibid. Pág.8*

carecían de valor (tal como la pregunta por el color del martillo). Además mi actitud será de distancia, de no interferencia, por contraposición al primer caso.

El segundo concepto que me gustaría explicar es el de **articulación de un campo**. Una vez establecido un campo, empiezan a surgir respuestas, asociaciones entre conjuntos y en general otros constructos conceptuales más complejos, todo regido por la demarcación previa como he dicho. Ahora, a medida que estos entran en contacto o se necesitan constructos más amplios se hace necesario establecer relaciones de jerarquía, dependencias, etc. Una articulación perfecta sería una explicación perfecta a cierto campo. Sin embargo, en este esfuerzo ocurre a menudo que quedan hoyos, puntos cuya conexión resulta poco clara o es derechamente contradictoria. De tales puntos surgen nuevas herramientas conceptuales para integrarlos, reestructuraciones parciales de la articulación o, en algunos casos, totales. Esto, a diferencia de lo que ocurre con la demarcación, se produce de forma voluntaria y a través de los esfuerzos conscientes de los participantes relevantes en el campo (en la filosofía, los filósofos, en biología, los biólogos, etc.). Es esto lo que corresponde, como lo veo, con gran parte de nuestra actividad intelectual.

Una última palabra la quisiera dedicar a la relación entre estos dos conceptos y su peso en la investigación que sigue. Sobre la realidad, en el sentido más amplio posible, hay un número infinito o casi de demarcaciones posibles. El establecimiento de una de estas no es un proceso casual, aunque si ampliamente arbitrario. Tal demarcación determinará en gran medida los constructos conceptuales sobre ella, pero debe tenerse presente que, aunque fija un subconjunto de articulaciones posibles, un número amplio de las cuales, a veces contradictorias o no directamente compatibles, puede darse al mismo tiempo. Su supervivencia y éxito depende en parte, aunque no exclusivamente, de las soluciones que se pueda dar a sus puntos oscuros (lo "hoyos" de los que hablaba previamente), renovaciones y fertilidad conceptual que permita. Este proceso, sostengo, tiene un nivel de autonomía, de manera que está dado por la estructura misma de la articulación, que es conceptual y transpersonal, si bien depende de una sociedad particular para su desarrollo. Es este proceso sobre el que se enfoca esta investigación, debido a que es aquello de lo que más evidencia tenemos. La demarcación será por necesidad el punto de partida, pero aparte de enunciar una propuesta de cuál podría haber sido su forma no haré más, pues requeriría un trabajo más detallado y distinto del que me propongo y, en parte también, por el convencimiento que esta siempre permanecerá un poco fuera de nuestro alcance, siempre sujeta a reinterpretación.

- **Tema.**

Mi interés por el estudio del desarrollo de las ideas surgió en un comienzo por comprender mejor el proceso de transición entre el pensamiento griego y el cristiano operado a fines de la antigüedad. Este no puede dejar de resultar un poco misterioso: pasamos de una tradición de siglos de pensamiento secular, cuyo nivel de cuestionamiento interno e indagación aun hasta el día de hoy admiramos, a uno dominado por Dios, por ciertas ideas fijas y por la aceptación de la biblia como fundamento de la reflexión. Más sospechoso aun es que este proceso se realizó por asimilación de la primera por parte de la segunda, más que por cualquier clase de irrupción violenta, dentro de la institucionalidad romana aun vigente. Esto no puede dejar de plantear interrogantes ¿se trató efectivamente de una confrontación en que uno de los partidos resultó ganador? ¿esto que vemos como un reemplazo de una tradición por otra no fue quizás la evolución natural del pensamiento griego? ¿Qué otras opciones había y por qué no triunfaron? Y así se podría seguir. Todas preguntas que me parecen, aparte de

interesantes en sí mismas, buenos puntos desde dónde delimitar los contornos de aquello que llamamos filosofía.

El enfoque anterior, que me parecía el más interesante para abordar el problema exigía un estudio histórico del periodo y esto en un sentido amplio, aparte del estudio mismo del pensamiento de la época. Naturalmente esto no era posible por el tiempo. Este fue el primer recorte del tema requerido: enfocarme solo en la dinámica interna de las ideas, dejando la parte histórica como breves introducciones que pudieran dar cierta idea del periodo. Con esto me comprometía también a un estudio de menor alcance. Sin embargo, me parecía que aun así había un número de preguntas que se podían explorar en detalle, las cuales además eran las que más me interesaban y las que resultaban más cercanas a lo tradicionalmente llamado filosofía. Con todo, esta primera reducción era insuficiente. Un estudio completo del pensamiento antiguo hasta el momento en que su vena cristiana se volvió preponderante, sería algo que ni siquiera al académico más industrioso y docto le estaría asegurado terminar. De los muchos aspectos que involucra el tema. Decidí concentrarme en el de la creación. Esto por numerosas consideraciones, entre las más importantes: 1) que era un tema tratado desde lo que consideramos el inicio de la filosofía hasta tiempos cristianos de manera ininterrumpida y ocupando una importancia semejante en todos estos 2) que era un tema donde se podían encontrar cambios de postura significativos a lo largo de su historia, de manera que permitía ilustrar puntos de conflicto y las formas en que estos se solucionaron 3) que una respuesta a esto exigía el cruce de diversas ramas de la filosofía, de manera que aun reduciendo el enfoque podía retenerse un contacto con todo el campo. No obstante, esto aun no fue suficiente. La cantidad de material producido por diversos pensadores a lo largo de ocho siglos aproximadamente seguía siendo abrumante. Se hacía necesario concentrarse en una sola escuela y aun dentro de esta en algunas pocas figuras para que todo resultara manejable en el tiempo asignado a la investigación. De esta manera, el tema a revisar será la inserción del cristianismo en el esquema platónico, respecto al asunto de la creación. Otra limitación que me parecía adecuada, pues lo primeros pensadores cristianos buscaron insertarse fuertemente dentro de este esquema. Aunque debí restringirme de esta forma, debido a los mismos criterios que antes planteé, trate de siempre exponer las figuras que seleccioné en el contexto más amplio posible.

Habiendo acotado el tema de esta manera, quedaba definir los objetivos particulares de la investigación. Algunos de estos eran objetivos de exposición, otras preguntas sobre las que espero haber elaborado alguna perspectiva:

- 1) Exponer la cuestión tomando en consideración como la reflexión de los pensadores era afectada por sus predecesores y afectaba a sus sucesores.
- 2) Dar una perspectiva del panorama intelectual y su evolución.
- 3) Investigar si es que había elementos intrínsecos a estos planteamientos, fueran hoyos, postura poco claras o contradictorias, que permitiera innovaciones.
- 4) Investigar si estas innovaciones se dirigían en una dirección particular o si, por el contrario, dejaban un número de opciones.

- **Método.**

Un primer problema a la hora de trazar este desarrollo era fijar sus etapas. Nunca es fácil determinar qué pensaba cierto filósofo, más cuando más central es para la tradición; uno podría decir que no hay más que aproximaciones. Hacer esto con mis magros conocimientos parecía más bien cuestionable, por lo que me apoyé fuertemente en bibliografía secundaria. Esto no significa que las fuentes primarias hayan pasado a un segundo plano; siempre fueron mi primera lectura y la base de lo escrito. Tampoco

significa que canonizara la visión de un comentarista particular como la versión definitiva del pensamiento de un filósofo. Significa más bien que traté de construir una visión “estándar” (Especialmente en los sectores de más debate, como es el pensamiento de Platón) de lo que se considera que pensó, con el propósito de considerar varias propuestas y anular aquellas partes demasiado particulares a cada uno. Pero debo advertir que en este proceder, primero el tiempo no me permitió consultar tanta bibliografía secundaria como habría sido deseable y, segundo, que autores que comentaban en más extensión o de manera más explícita aquellos puntos que me interesaban, han terminado por tener un peso mayor en la presentación que he hecho. De esta manera se podrá sentir fuertemente la influencia de Reale en la sección dedicada a Platón, si bien he tratado de moderarla; en el caso de la antigua academia, el peso de los trabajos de Dillon y la escasez de más materiales lo ha convertido en mi mayor apoyo. Esa es una crítica que estoy dispuesto a aceptar, pero que prefiero a la de haberme apoyado en un punto de vista de vista absolutamente particular, que nadie que haya leído a los autores comparta. No debe pensarse por esto que he evitado cualquier elucubración propia, pero he tratado de hacerlo siempre contrastada con los comentarios en caso de que los hubiera y de dejar claro que se trataba de una elaboración personal, alejada de lo más comúnmente aceptado.

Un segundo punto importante es la presentación del tema. He tratado de destacar su unidad mediante la narrativa del problema del Uno-ser. Esto, me doy cuenta, puede ser objetado como una exageración de la consistencia de esta discusión y de la verdadera importancia que ocupaba en la mente de los autores. Esto puede ser cierto, pero no se puede decir, al menos así lo creo honestamente, que este no haya sido un problema que atravesó toda la antigüedad. Si bien puede cuestionarse que haya tenido la centralidad que le doy, creo que hay indicios suficientes para plantear que el problema estaba presente de alguna forma en el pensamiento de estos autores y en vinculación al problema de la creación. Si bien enfrentado a los argumentos adecuados estaría dispuesto a aceptar que he dado un rol exagerado a esta cuestión, aun así no me parece una mala decisión. Enfrentados con un periodo del que no tenemos más que el registro textual, me parece inevitable elegir una de tantas hebras que están presentes en él para articularlo. Aun cuando esto pueda llevar a cierta falta de perspectiva, los descubrimientos siguen siendo válidos en la medida que se moderen ahí donde deben moderarse.

- **Organización.**

La organización de la investigación es histórica. Esto me parece se desprende de lo anterior.

La primera parte se concentra en esclarecer algunos aspectos de la demarcación que serán importantes de manera transversal. Además de esto se ocupa de presentar sumariamente las primeras articulaciones surgidas entre los milesios, las críticas que recibieron y cómo estas articularon problemas futuros. Esto no lo llamaría un capítulo, sino más bien un prefacio o una presentación de la cuestión, debido a su brevedad y he preferido un enfoque más general por sobre el entrar en detalles (cosa que, por razones expuestas, me parecía difícil.)

El primer capítulo propiamente tal se concentra en Platón. La primera parte presenta un esquema general de la teoría de las ideas (la cual no pretende ser una visión exhaustiva, sino funcional a lo que se trata) y cómo sirvió para abordar los problemas planteados en el prefacio. La segunda parte se ocupa de la crítica a la teoría que se encuentra en la primera parte del Parménides. La tercera del tratamiento que se da al Uno-ser en el

mismo dialogo y las perspectivas de solución que ofrece. La cuarta parte presenta la cosmología del Timeo como la culminación del proyecto de síntesis y rearticulación de Platón. La sexta parte sirve como una recapitulación de los puntos más importantes del capítulo. La adición de tal sección en los siguientes dos capítulos se repite.

El segundo capítulo lidia con la transmisión de las ideas de Platón. La primera parte revisa la transición en la antigua academia. La segunda, el giro al dogmatismo de Antíoco, último escolarca, y la apertura del medio-platonismo. La última parte presenta la doctrina que se encuentra en el en el *didaskalikos* (manual de doctrinas platónicas) como un ejemplo del consenso que sobre las posturas cosmológicas que se había alcanzado entre los medio-platónicos en el segundo siglo d.c. aprox.

El tercer capítulo abre con una muy breve presentación de la ciudad de Alejandría como contexto de los pensadores que se estudiarán. La segunda sección, se ocupa de Filón de Alejandría como refinador del esquema medio-platónico. Finalmente, me ocupo de la relevancia de la cuestión del Uno-ser en el contexto del pensamiento cristiano y la influencia que tuvo sobre el surgimiento de la creación *ex nihilo*, como aparece en el pensamiento de Orígenes.

- **Notas.**

Las notas siguen el siguiente formato:

Para textos modernos doy el nombre del autor, el nombre el libro y la página.

Para las obras de Platón uso la numeración de Stephanus.

Para el *Didaskalikos*, la numeración de la edición de Dillon.

Para el *De principiis*, la que se sigue en la traducción de Samuel Fernández: número romano (el libro), número árabe (el "capítulo), segundo número árabe (el apartado del "capítulo"). Este formato se sigue a menos que se esté citando la introducción.

Algunos títulos están abreviados de la siguiente manera: *Per una interpretazione di Platone* (*Per...*), *The heirs of Plato* (HP), *The middle platonist* (MP), *De Principiis* (*De prin.*), *Didaskalikos*(*Did.*), *Metafísica* (Met.).

Las ediciones a las que se hace referencia son naturalmente aquellas indicadas en la bibliografía.

Presentación de la cuestión

- El propósito de esta investigación es examinar el problema de la creación desde su aparición hasta el surgimiento de la creación *ex nihilo*. Lamentable, hoy en día nos resulta muy fácil (casi inevitable en verdad) asociar la palabra “creación” a este desarrollo tardío. En otras palabras, en el punto en el que nos encontramos, mucha agua a pasado bajo el puente. No es muy esperanzador sin embargo que cada vez que se nos presente el termino que está en el centro de la investigación, se nos presente a su vez el desarrollo que estamos tratando de explicar, como si no fuera ningún desarrollo, sino que siempre hubiese estado bajo la superficie, implícito, incubando hasta que alguien finalmente lo sacara a la luz. Por esto he preferido el termino *kosmopoiesis*, usado por Filón. Este me parece que va bastante al grano *kosmos*=“orden, universo, cosmos” y *poiesis*= “hacer, producción, etc.”. En el mejor de los casos, espero que esta formulación invoque más la composición de un orden a partir de elementos preexistentes, como se entendía la creación en el mundo heleno, que la creación de algo a partir de la nada. En el peor de los casos, espero que no evoque ninguna asociación, que por ser un término inusual no le diga nada al lector, a la vez que por su forma le dé un indicio que su origen es griego y que se contrapone a nuestro termino “creación” (en el sentido actual, del que ya he hablado) evidenciando de alguna manera que la forma original en la que existió el problema no es la actual y que ha habido un tránsito entre los dos.
- A la problematización de la *kosmopoiesis* la llamo “cuestión cosmológica” y parece adecuado caracterizarla ahora. Existía entre los griegos la creencia de que la realidad tenía un orden. Esta no es una afirmación muy profunda. No hay nada particular a los griegos en esta creencia, pues estaba y está presente en diversas sociedades (y la comprobación de esto no es nada muy trascendente) e incluso el hombre común y corriente puede alcanzarla de forma ingenua al reparar en algunos fenómenos cercanos: Las estaciones se suceden siempre en un mismo patrón, todos los hombres atraviesan las mismas etapas a lo largo de su vida y en el mismo orden, etc. Más particular fue la convicción, que se empezó a hacer sentir a mediados del siglo VI A.C., de que tal orden podía ser explicitado y reducido a una serie de elementos y mecanismos definidos. De esta manera pasamos de la mera intuición de un *kosmos* (orden) a la cosmología, es decir el discurso que lo explicita (*kosmos+logos*). En el centro de la misma estaba la preocupación por la *kosmopoiesis*, es decir, de qué factores y propiedades daban como resultado este orden particular.
- La cuestión cosmológica ha recibido distintos grados de atención y enfoques, desde la física especulativa de Aristóteles hasta los modelos de base empírica altamente matematizados de hoy en día, pero ahí donde se la ha recibido ha dejado una huella: física, astronomía (originalmente diferenciada de la primera), óptica, etc. –la primera de estas improntas fue la filosofía. Basta abrir una historia de la filosofía o asistir a un curso

de filosofía antigua para comprobar que los pensadores considerados como inauguradores del campo se ocuparon centralmente (cuando no exclusivamente) de esto. Más importante es que quienes institucionalizaron¹⁰ por vez primera la filosofía, asegurando la preservación de sus formas, la transmisión de sus discusiones y preguntas (es decir Platón y Aristóteles) encontraron también en estas discusiones el origen de la disciplina¹¹. Dado que en una primera etapa toda la filosofía se desarrolló bajo el signo de la cuestión cosmológica, entender la configuración original de esta es útil para entender cómo se organizaron posteriormente las diversas áreas de la filosofía. En el caso de la física, nombre que tomó la cuestión cosmológica una vez que la ecuación “cosmología=filosofía” dejó de ser cierta, debe ser el punto de partida, pues tal configuración se transmitió más directamente que en cualquiera de los otros campos. Se trató menos de un proceso de diferenciación que uno de herencia y desarrollo.

- EL surgimiento de toda pregunta implica la previa delimitación de la realidad. Para que una pregunta resulte efectiva es necesario saber qué tipo de relaciones y entre qué tipo de cosas se consideran como una respuesta válida; de lo contrario la pregunta queda totalmente abierta, cualquier respuesta es válida y, por lo mismo, el hecho de responder no asegura ninguna clarificación. Es, en resumen, la demarcación de grupos, conceptos, categorías, relaciones, etc. cuyas interacciones permanecen en algún nivel por aclarar o se vuelven problemáticas lo que hace surgir la pregunta¹². Mi intención no es mostrar tal demarcación de forma exhaustiva (ni estoy seguro de que se pueda), sino algunos elementos de la misma que son importantes y visibles.
- Una de estas primeras demarcaciones es que explicar consistía en reducir. La explicación más completa del *cosmos* sería la que permitiera reducir la multitud de fenómenos que lo componían a uno solo de ellos. En última instancia, se podría igualar todo a este fenómeno básico, pero este permanecería siempre igual a sí mismo. Su existencia tendría que estar fundada en sí misma, pues no quedaría nada más que pudiera servirle de base, mientras que la del resto de los fenómenos dependería de esta. La aparición del resto de los fenómenos implicaría un cambio en el fenómeno fundamental, no de sustancia, pero sí de organización, forma o apariencia. Pero debido a que se había determinado de antemano que hablamos del *cosmos* (es decir, algo con orden), estos cambios deberían estar ordenados de alguna manera, no podrían sobrevenir de manera aleatoria. Tales demarcaciones, operando a un nivel implícito, son las que hicieron surgir la cuestión cosmológica.
- Los primeros desarrollos de esta pregunta se ocuparon con encontrar respuestas que cumplieran con estas exigencias. Tales lo redujo todo al agua, Anaximandro a lo ilimitado, Anaxímedes mostró como por los mecanismos de condensación y evaporación el aire

¹⁰ Si bien se puede argumentar que la filosofía no se puede reducir a las instituciones que la conservan, estas juegan un papel importante. No se puede ignorar que estas son las que asignan determinada importancia a las discusiones y que muchas veces pueden determinar que textos se preservan, influyendo de forma determinante en la reflexión futura. Al respecto Cf. *The Cambridge companion to hellenistic philosophy*, “why so much has been lost?”

¹¹ En el caso de Aristóteles esto es explícito en la metafísica. En el caso de Platón, el reconocimiento es menos abierto, pero existe. Basta recordar las menciones a Anaxágoras que se hacen en Fedón o el hecho que uno de los diálogos más interesantes se llame Parménides.

¹² Incluso preguntas tales como ¿2+2=? La respuesta puede ser 2 si se trata de dos litros de agua más dos sobres de jugo en polvo o entre 4 e infinito si se trata de una pareja de hombres y una de mujeres. Para que sea definitivamente 4 hay que establecer previamente que se habla de número que responden a las reglas de la aritmética, etc., etc

tomaba todas las formas que se encuentran en el cosmos y mostró además el orden que es inherente a estos procesos. Este primer ciclo de desarrollo ha sido llamada la escuela milesia.

- Hacia el final de este periodo (comienzos del siglo V A.C.) se produjo una reacción, sea por la cantidad de respuestas excluyentes pero cada una válida que la pregunta admitía, sea como crítica a los presupuestos de la misma o por otra razón, es difícil saberlo. Esta reacción consistió en pensar de forma más estricta la respuesta a la cuestión cosmológica y fue encabezada por dos pensadores.
- El primero de estos (aunque segundo cronológicamente) fue Parménides. Su principio básico es el que "...el ser es y lo que no es, es no ser..." (*ἔστιν τε καὶ ἦ ὅσ οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι*). De esto se siguen una serie de conocidas deducciones: el ser no puede llegar a ser (pues tendría que venir del no ser y el no ser no es, no está en ningún lugar ni es un punto de partida, por lo que nada puede venir de él), no puede cambiar (porque esto implica no ser algo para empezar a ser algo más y el ser no puede no ser), no se puede mover (pues el movimiento es un cambio), ni tiene partes (porque no hay nada que pueda servir de división: se plantea que entre dos partes del ser está el no ser, esto es lo mismo que decir que la división no es, no existe; si se plantea que entre ambas hay algo, ya no hay ninguna distinción, solo un continuo de lo que es). Pero a la vez esto cumple de la forma más cabal el requerimiento de un fenómeno basal al que todo se reduzca: Su existencia está sustentada en nada más que él mismo (el ser es) y todo lo demás depende de ella. En efecto, Parménides parece estar diciendo que si planteamos un fenómeno basal al que todo es reductible, las propiedades que nos vemos obligados a aceptar son contradictorias con aquellas que hasta entonces se le habían dado: cambio, movimiento, división, etc. (a este planteamiento me referiré alternativamente por "principio de la subsistente" "ser" "Uno-ser", preferentemente está última)
- El segundo Pensador (primero cronológicamente) fue Heráclito. Su intención y argumento resultan menos claros que los de Parménides, aunque esto puede deberse en no menor medida a la forma fragmentaria en que se ha conservado su pensamiento. A primera vista uno puede encontrar en él un planteamiento semejante al de los milesios: el fenómeno fundamental es el fuego, que adopta la forma de los otros elementos según un proceso ordenado (fr.32). Sin embargo, tras una inspección cercana, este esquema resulta ser más bien secundario. No está tratado más que en un fragmento y, si bien se vuelve hablar del fuego numerosas veces, estas menciones parecen utilizarlo más como símbolo que como si de hecho fuera un elemento fundamental. Si el interés del pensamiento de Heráclito se encuentra en alguna parte, es en el énfasis que da a los opuestos y el tránsito que se produce entre ellos. Tal como Parménides parece haber partido de la necesidad de que hubiera un fenómeno fundamental subsistente, Heráclito parte de la necesidad de que haya cambio y movimiento. Si el cambio es una realidad básica y permanente del *cosmos*, nada puede ser pensado sin su opuesto, pues nada es más que la transformación del mismo. Esto queda manifiesto en el fragmento 34: "*Y el agua es la muerte de la tierra, y el aire es la muerte de la tierra y el fuego la del aire y así en reversa*". Pero si esto es así, resulta imposible encontrar un punto de referencia. En efecto, se trata de un ciclo eterno en que todo puede ser visto como variaciones de algo más (basado en el fragmento anterior uno podría plantear que lo que está a la base de todo es el agua, pues hay una forma de pasar del agua a cualquier otro elemento, admitiendo etapas intermedias. Pero siguiendo el mismo razonamiento se puede postular como base a cualquiera de los otros

tres restantes)¹³, en que lo único que permanece constante es el proceso mismo del cambio. Esto nos lleva a la más famosa de sus afirmaciones (fragmento 21): “*es imposible meterse dos veces en el mismo rio, pues las aguas y aun otras perpetuamente siguen fluyendo. Estas avanzan y retroceden una y otra vez*”. Pareciera ser imposible fijar incluso un punto subsistente, en cuanto cada “punto” se encuentra en este flujo y reflujo, volviéndose otro permanentemente. Incluso si se lo tratara de ver como una progresión perpetua entre un punto y otro, en última instancia determinado, siempre podríamos amplificar cada punto a una nueva secuencia de puntos y esto de manera infinita. En este punto uno podría empezar a dudar de la sustancialidad del fuego de Heráclito. A fin de cuentas, el fuego no es más que el tránsito entre el combustible y el humo¹⁴. Sin duda es imposible saber si Heráclito llevó las cosas tan lejos o si incluso llegó a sostener una reflexión sistemática en torno al cambio; no tenemos suficiente evidencia en lo que nos ha legado. Pero es igual de innegable que en sus aforismos se da centralidad a la idea del cambio y se vislumbra cómo este empieza disolver los planteamientos de los milesios.

- En este primer avance la cuestión cosmológica termino estrellándose. Parménides y Heráclito mostraron que las características que ingenuamente se habían asumido como combinables, al ser analizadas de forma más rigurosa, implicaban la deducción de dos conjuntos de propiedades radicalmente contradictorios. Tal resultado podría resultar en una nueva demarcación de la realidad, en el reemplazo de categorías que ahora parecían haber sido elegidas de manera poco atenta, por otras más compatibles. Esto resultaría, con toda probabilidad, en la desaparición de la pregunta o la pérdida de su valor, pues al cambiar la demarcación que la había originado, esta quedaría convertida en un resto, desprovisto de necesidad y enfrentada a las preguntas más urgentes que surgirían de la nueva demarcación. Que tal proceso ocurrió en cierta medida, quizás queda evidenciado por el hecho de que la escuela Eleática aparentemente dejó de lado la cosmología para dedicarse a problemas que podríamos llamar “lógicos” (piénsese en Zenón) y que, aparentemente, quienes utilizaron a Heráclito de base habrían terminado en un escepticismo que rechazaba construcciones positivas. Sin embargo, todo indica que no fue esto lo que tuvo prevalencia. Es difícil saber por qué ocurrió de este modo, pero quizás tenga que ver con el hecho de que el campo en que habían surgido estas críticas y en que se preservaba la discusión estaba, en el momento, fuertemente ligado a la cuestión cosmológica y, por lo mismo, poco dispuesto a destruir sus bases¹⁵. La alternativa que quedaba era encontrar formas más elaboradas de relación entre los presupuestos de la pregunta, de forma que ambos polos (subsistencia/cambio) permanecieran, sin que todo colapsara dentro del ser de Parménides o se disolviera en el rio de Heráclito.

¹³ El fragmento 108 ofrece apoyo: “el camino ascendente y descendente son lo mismo”

¹⁴ Como plantea Burnet. *Greek philosophy* párrafo 42.

¹⁵ O, puesto de otra forma, a elevar sus bases a **las** bases para cualquier conocimiento. En efecto, la redemarcación hubiera producido probablemente una desaparición de ciertos conceptos de conocimiento, verdad, investigación, razonamiento, etc que por entonces se estaban afirmando, asociado a la desaparición de las preguntas que los habían hecho necesarios. Objetivamente esto no implica el cataclísmico fin de toda forma de conocimiento, sino más bien de una estructura, si bien poderosa y desarrollada, particular de conocimiento. Pero sin duda para quienes entonces habían estado inmersos en su construcción debía parecerlo así. Las opciones que tenía frente a ellos, eleatismo y escepticismo, no resultaban muy alentadoras. Hasta hoy en día ninguna nos parece muy positiva y es probable que si se las desarrollara y sistematizara, darían origen a algo que se vería muy distinto a como estimamos que debe verse una teoría, el conocimiento, el razonamiento, etc.

- La tarea en cualquier caso no era sencilla. En el periodo posterior, encontramos ciertos intentos por reconstituir la cuestión cosmológica. Estos esfuerzos “pluralistas”¹⁶, ya no se conformaban con una sola sustancia que en sí aunara la subsistencia y la capacidad de cambiar. Tendieron a diversificar la sustancia elemental y a separar la capacidad de cambio de ella misma, introduciendo fuerzas que la encarnaran. Así encontramos el sistema de Empédocles, con cuatro elementos y dos fuerzas que los disgregan y los reúnen, y el de Anaxágoras, con cuatro elementos igualmente y un “intelecto” que gobierna sus transformaciones. Con esto bosquejaron a grandes rasgos el camino que la filosofía transitaría en años venideros. La separación era la forma más clara de evitar la aparición de un ser contradictorio como el $\alpha\rho\chi\eta$ de los milesios: por un lado estaba el cambio (el intelecto, las fuerzas), por otro la subsistencia (los elementos básicos, tierra, aire, fuego, agua), que debieron multiplicarse en número para explicar la diversidad de objetos y propiedades del mundo, en cuanto habían cambiado la plasticidad del $\alpha\rho\chi\eta$ milesio por una firme subsistencia. Ambos polos interactuaban, pero jamás se identificaban. Nuestro mundo ya no era una sola entidad variando su forma, si no la interacción entre estos dos polos. La solución era clara, pero no estaba aun a la altura de la crítica; a fin de cuentas aun se encontraba a la defensiva, reaccionando más que avanzando ¿no era el intelecto tanto como la materia? Y si era así ¿cómo distinguirlos, como evitar caer en el Uno-ser? Por otro lado ¿acaso el intelecto portaba el cambio (en cuyo caso aun habría que explicar este) o era el cambio (en cuyo caso ¿cómo se podía hablar de nada definido?)? Estos eran solo algunos de los problemas. Para que la solución fuera tal, debía alcanzar el nivel de abstracción de la crítica, debía analizar conceptualmente sus bases y articularlas del mismo modo, debía incorporar los métodos que se habían usado en su contra. La mera representación física ya no parecía bastar, se requería algo más, algo que en nuestros días llamaríamos metafísica.
- Platón se encontraría en medio de este problema y si su nombre destaca como ningún otro en ese periodo es precisamente porque logró incluir, sintetizar y utilizar tales críticas¹⁷.

¹⁶ Así llamados por Burnet en *Greek philosophy*

¹⁷ Aunque no fue el único. Pongo la solución de Demócrito a su mismo nivel. Esto requeriría una argumentación, no obstante, demasiado larga para darla aquí.

Capítulo 1

Platón.

I

El pensamiento de Platón surge en medio de las ideas de los antiguos. La tarea entonces había dejado de ser proponer un nuevo principio (*αρχή*) o sugerir nuevos modos de ordenamiento (guiado por una fuerza, realizado por azar o simpatía, etc.). Era necesaria una síntesis que permitiera integrar en un solo esquema aquellos dos principios que se habían revelado antagónicos (y eran los principios básicos sobre los que se articulaba cualquier reflexión sobre el *cosmos*. i.e: la estructura abstracta que tenía el pensamiento griego sobre el tema. Lo cual no quiere decir que haya sido la base absoluta de cualquier reflexión sobre el *cosmos*.).

Por un lado tenemos las doctrinas del cambio que nos llevan a renunciar a la posibilidad de conocer y de articular un discurso respecto al mundo que nos rodea (más allá de hablar quizás de un primer principio) pues no podemos pensar que ninguna cosa sea substancial¹⁸. Por otro lado tenemos un Uno-ser (el de Parménides) que se agota dentro de sus propios límites: solo existe el uno, no cambia, no se mueve, no tiene partes y una larga lista de propiedades por el estilo que solo permite hacer referencia a él y a nada más. Como vimos, ambas ideas habían sido fundamentales para articular el pensamiento de los milesios. Su primer principio había asumido muchas características del uno, pero igual de necesaria era la posibilidad del movimiento y del cambio. Mediante una mezcla de ambos se lograba una explicación del *cosmos*, que, al menos en apariencia, cumplía con los requerimientos iniciales de la cuestión cosmológica.

Sin embargo, luego de la exposición pura de estos conceptos (es decir una en que el peso del examen estaba más en estos que en cualquier consideración cosmológica), quedó claro que la aceptación de tal mezcla había sido ingenua. Retrocediendo entonces a lo que eran los presupuestos básicos de la discusión cosmológica, se hizo claro que ambos principios organizaban la realidad de acuerdo a conjuntos de propiedades excluyentes. Se trataba de puntos de partida divergentes.

¹⁸ Y aquí uso la palabra apelando a su origen: *sub-stare* "estar debajo" es decir aquello que permanece bajo los cambios que afectan a algo. Me parece que entendido así el término apunta claramente al problema que discutían Heráclito y Parménides: el primero niega que haya cualquier sustancialidad, el segundo la defiende a ultranza.

Las soluciones habían sido rechazadas, pero el problema mismo quedaba abierto¹⁹, no había sido descartado ni superado. Ninguno de ambos polos parecía poder ofrecer más que aporías, o al menos no se hizo ningún intento por desarrollar cualquiera de los dos en una cosmología basada en nuevas reglas intelectuales. El acuerdo tácito dentro del pensamiento griego parecía ser que la solución debía pasar por una integración de ambos principios.

El sistema de Platón es en este contexto algo moderno. Sus esfuerzos se centran en conseguir una síntesis que haga concebible a un nivel conceptual una respuesta a la cuestión cosmológica. Por lo mismo se trata de un trabajo de síntesis: recoger las críticas, compatibilizar los elementos que aparecen disjuntos, hasta volver a obtener lo que los milesios habían pensado conseguir, aunque reforzado y profundizado. Es por esto que la cosmología platónica tiene un sabor más abstracto que el de sus predecesores y parece alejarse de la mera especulación física en gran parte. En efecto, la crítica había señalado que, antes de que cualquier imagen del cosmos fuera posible, era el plano de los conceptos el que requería trabajo.

La solución de Platón fue aceptar que tales principios eran incompatibles. Por lo mismo la realidad estaba escindida en dos planos puros: por un lado aquel ser subsistente que había defendido Parménides, encarnado en el mundo ideal, por otro el cambio absoluto expuesto por Heráclito y que más tarde aparecería como el principio material²⁰. Sin embargo, la mera escisión de la realidad en dos planos paralelos difícilmente contaba como una solución de nada. La segunda parte de la respuesta platónica consistió en mostrar cómo era **conceptualmente posible** establecer relaciones de subordinación entre ambos que hiciera **plausible** la existencia de algo mezclado, algo que compartiera ambos conjuntos de propiedades, es decir, nuestro mundo.

Este es el modelo platónico a muy grandes rasgos²¹. A pesar de las obvias omisiones y la brevedad, me parece que la exposición anterior muestra el núcleo de lo que interesa para esta investigación. Como se puede ver, la solución de este pensador cumple con los criterios que impone la pregunta: no obvia ninguno de los dos polos a la vez que logra asimilar las críticas. Claro que, tal

¹⁹ Como hemos visto antes, no hubo intentos por alterar la demarcación que le daba origen.

²⁰ Si bien las ideas aparecen desde bastante temprano en el pensamiento de Platón, la del principio material es más bien exclusiva de *Filebo* y *Timeo*. Quizás leyendo diálogos como *Fedón* uno pueda pensar que la oposición original era mundo de la experiencia (i.e: *cosmos*)/mundo de las ideas y que solo más tarde esto evolucionó a lo otro. Si bien es innegable que hubo una evolución en la cual aparecieron nuevos principios básicos y el mundo de las ideas dejó de ser algo primario (en el sentido de sin origen), no creo que se pueda sostener que el mundo de la experiencia haya sido en un comienzo la antítesis del mundo ideal. Esto por la simple razón que ya en *Fedón* queda claro que este mundo comparte tanto elementos del ser subsistente como del cambio. Después de todo, las cosas tienen formas que nos permiten decir qué son y relaciones que nos permiten decir que algo es más grande que otra cosa o el doble, todo lo cual destaca como elementos subsistentes en un mundo cambiante. Más probable me parece que a Platón le haya costado conceptualizar el principio del cambio como una unidad (y a esto parece apuntar el pasaje de *Timeo* dedicado al principio material) o lo haya considerado parte de una reflexión demasiado abstracta para encajar en la mayor parte de los diálogos.

²¹ Que son los rasgos que me interesan para el estudio de la cuestión cosmológica y los que iré profundizando.

como lo hemos presentado, es más una promesa, un proyecto de investigación, que una solución plenamente desarrollada. Y veremos que en el intento por concretarla surgen nuevos problemas.

II

La primera de estas dificultades surge en *Parménides* entre 130b y 131e y, bajo otro aspecto, hasta 133b y refiere a la participación.

En este punto del dialogo, Sócrates ha dejado sentadas las bases de la teoría de las formas (o ideas): hay dos planos, uno que se atiene a las consecuencias que Parménides saca del ser, el otro que coincide con la reflexión de Heráclito. El segundo de ellos está subordinado al primero, en cuanto tiene influencia sobre él, lo cual no se verifica en un sentido contrario. Esta influencia consiste en comunicar (y preservar de forma inmutable en arquetipos o “formas”) aquellas propiedades que subsisten en las cosas que vemos, que nos permiten hablar (y pensar) sobre ellas y que consideramos esenciales a ellas). Así el fuego es caliente por participar en la forma de lo cálido²². Tal influencia es la llamada participación²³ y es la que asegura que el mundo en que vivimos y percibimos no sea ni un flujo absoluto ni un uno estático, sino que contenga elementos de ambos, salvando así las dificultades surgidas durante el periodo presocrático. De esta manera la solución platónica no se queda solo con el dudoso merito de haber separado la realidad en dos planos, sino con el de mostrar cómo estos se integran en el mundo en que estamos inmersos.

Pero una vez que esto ha quedado sentado, comienza una ofensiva contra el concepto de participación. Esta está dividida en dos partes: la primera comienza como lo que parece ser un intento por mostrar la poca claridad que hay tras este mecanismo, para terminar mostrando que las respuestas de Sócrates²⁴ son inaceptables. La segunda, se enfoca a mostrar que no hay ninguna necesidad conceptual de plantear una relación entre cosas y formas.

La objeción surge precisamente de la naturaleza de esta participación ¿cómo es que ocurre? ¿Acaso cada cosa tiene una parte de la forma? Pero esto no podría ser, porque entonces no podríamos decir que, por ejemplo, todas las cosas grandes comparten una cosa en común, sino que cada una tiene una parte distinta de la misma cosa y, aun más, no podríamos decir que participan de lo grande, que es grande, pues esta parte que poseen es más pequeña que lo grande. Parecería necesario entonces que todas las cosas que comparten un atributo participan de

²² Nunca se aclara hasta qué nivel se lleva el análisis de las cosas ¿hay una idea por cada propiedad de algo, de manera que podemos decir que el fuego es caliente por su relación con lo cálido, brillante por su relación con lo luminoso y rojo por la que tiene con la de lo rojo? ¿o decimos que el fuego tiene todas estas propiedades por su relación con la forma del fuego? Este es otro punto discutible de la teoría de las ideas que, como veremos, causo problemas a los continuadores de Platón y los llevó a algunos de sus desarrollos más notables.

²³ μετεχειν propiamente. Tal influencia se designa con dos verbos: μετεχειν y μεταλαμβάνειν los cuales se pueden traducir respectivamente por “participar” y “tomar parte”. Si bien a veces suelen ser equivalentes, como indica I. Santa cruz en su traducción, señalarían a veces sentidos distintos. El primero apuntaría a “ser semejante” mientras que el segundo implicaría un “volverse semejante”. C.f *Parménides, Gredos, traducción I. Santa cruz, nota 32*

²⁴ Personaje central del dialogo.

la forma completa. Pero ¿es posible que una misma cosa esté en muchos lugares al mismo tiempo? En un principio, Sócrates se vale del símil con el día para defender esta idea: El día, cuando brilla, está en muchos puntos del espacio al mismo tiempo, pero no por esto decimos que en cada uno de estos haya un día distinto, sino que se trata de uno solo. A pesar de que parece una buena solución, Parménides de inmediato la convierte a un plano más tangible: si cubrimos muchas cosas con una tela ¿decimos que la tela entera está sobre cada cosa o solo una porción? Con este razonamiento vuelve a aparecer la aporía y con ella, la participación parece volverse una etiqueta vaga más que el mecanismo concreto y comprensible que se pretendía²⁵. Pero la objeción de Parménides va más allá de mostrar una aporía en el concepto de participación, quiere mostrar que hay una contradicción. Sócrates ensaya dos mecanismos de participación. Parte desde la postura que esta consiste en la posesión común de una característica, encarnada en la forma, por un grupo de objetos. Pero si esto es así, podríamos agrupar este carácter general (la forma) y los objetos particulares, pues todos poseen un carácter común²⁶. De este grupo podríamos obtener una nueva forma, más general que la anterior, en cuanto agrupa mayor número de cosas. No es difícil ver que el proceso se puede repetir infinitamente. Ante esto, Sócrates cambia su propuesta. Pasa de la posesión de un carácter común a la semejanza del objeto particular a la forma. Pero Parménides es rápido al responder: La forma y los particulares son semejantes, pero ¿en virtud de qué? Luego, debe haber una forma en virtud de la cual la primera forma y las cosas sean semejantes. Esto nuevamente se puede repetir hasta el infinito²⁷. Parecería que es imposible explicar la injerencia de las formas en el mundo.

La segunda objeción se dirige al conocimiento de las ideas²⁸ y está facilitada por lo debilitado que ha quedado el concepto de participación. Parménides plantea que las ideas sostendrían relaciones solo entre ellas, pero no con las cosas de nuestro mundo. El razonamiento no está enteramente explicitado, pero se podría sintetizar así: las ideas son en sí, lo cual significa que todas sus propiedades y relaciones les son esenciales, por lo que no pueden depender de los entes particulares, que son mudables y destructibles, de lo contrario la esencia de las formas estaría sometida a cambios y no sería en sí; la forma de “amo” no es amo por ser el dueño de todos los esclavos de este mundo, sino por sostener la relación de “propiedad” con el “esclavo en sí”. Esto es parte de su esencia, en otras palabras, no puede concebirse sin esta relación. Pero algún vínculo con los amos particulares de este mundo o con los esclavos particulares no está implicado en esta y por lo tanto es superfluo. Las ideas estarían restringidas entonces a relaciones entre ellas.

²⁵ Estos dos símiles están entre 131 b-c. Si bien se puede cuestionar el paso de un símil al otro, al menos Sócrates parece estar satisfecho con la argumentación. Yo no tomo parte, me basta con que Sócrates/Platón la haya considerado una verdadera aporía

²⁶ Los objetos claramente. La forma **es** este carácter, por lo tanto no posee sino a este.

²⁷ Si bien se postulan estos dos mecanismos, es más bien un cambio estético que substancial ¿qué es la semejanza, sino la posesión de un carácter común? Conviene decir que esta segunda formulación surge como respuesta a otro argumento, que comienza cuando Sócrates sugiere que las formas pueden ser generalizaciones mentales y que termina cuando plantea que pueden ser “modelos que existen en la naturaleza en general” como las formas aristotélicas. La argumentación es interesante, aunque no la revisaré aquí. Se la puede encontrar en 132b3-d5

²⁸ *Parménides* 134 a-b

La primera consecuencia de esto es que no tenemos conocimiento de las formas o, si lo tenemos, es inútil en este mundo. Nuestro conocimiento de las cosas es a fin de cuentas una relación con las cosas de este mundo. Como tal no se refiere a las ideas. Pero si lo hiciera, sería conocimiento de estas y no de las cosas de este mundo. Una segunda consecuencia que se puede derivar de esta argumentación, es que una relación tal como la “participación”, que conecta ideas con cosas de este mundo, no se justifica intelectualmente.²⁹

Así el logro de Platón parece haberse desarmado en la reducción de la realidad a dos planos paralelos, su articulación siendo ilusoria al estar basada en un concepto poco claro como la “participación”.

III

El uno.

α

El resto del dialogo trata el problema del uno en extenso. Es posible ver en esto la confrontación con un elemento complejo de la tradición anterior que no había sido asimilado por completo. También se puede ver en él, como lo sugiere Burnet³⁰, una sátira a las discusiones megaricas, las cuales se habían ido volviendo cada vez más erísticas a ojo del filósofo. La autentica intención de este nunca la podremos averiguar y lo más probable es que tampoco tenga sentido esforzarse por alcanzar esta claridad; seguramente hay un poco de ambas. Lo que sí podemos afirmar es que el Uno fue un elemento de la reflexión de Platón y que no dejó de jugar un rol importante en las discusiones posteriores³¹. Por lo mismo me parece razonable tratar los argumentos expuestos en el dialogo como si tuvieran algún grado de relevancia teórica y no como mera gimnasia mental³².

Cabe preguntarse, eso sí, por qué Platón tematizó el Uno específicamente. Como vimos, la discusión cosmológica había terminado por explicitar dos principios que le eran básicos, el Uno-ser y el cambio, y revelado que se hallaban en una contraposición indisoluble. Cualquier reflexión que se propusiera explicar la realidad en términos cosmológicos, debía encontrar un camino a través de esta dificultad, pues solo así se llenarían las condiciones que la cuestión había establecido como necesarias para una respuesta correcta. Por lo mismo, uno esperaría encontrar un dialogo dedicado al cambio, a las causas de la generación y la corrupción, junto a este dedicado al Uno.

²⁹ Lo cierto es que, hasta que Platón no logre aclarar la participación, cómo funciona y qué implica para las partes involucradas, se puede sostener este tipo de argumentos, basándose en las propiedades que sí están bien definidas, como el hecho de que son en sí.

³⁰ *Greek philosophy*, parágrafo 192.

³¹ Aunque con diversos matices y grados de elaboración, como se irá viendo.

³² Aunque para ser justos, probablemente Burnet no hubiera sostenido que el dialogo entero era una caricatura de los megaricos, sino que solo la forma de la discusión estaba pensada para recordar a la de los megaricos y que si bien el tema había sido elegido para mostrar que los métodos megaricos se podían volver en contra de sus propias bases, no carecían de importancia para Platón. De hecho el tratamiento que da al Parménides y al uno posteriormente en *Greek philosophy* parece bastante prueba de esto.

Ahora, si bien sería falso decir que Platón no trató este tema³³, también es cierto que nunca lo trató de manera tan específica como al Uno.

Como ya he expuesto, aceptar cualquiera de los dos principios llevaba a rechazar características importantes del mundo. Pero lo cierto es que aceptar el cambio parece tener consecuencias mucho menos drásticas. A fin de cuentas, tales fenómenos como el cambio y el movimiento³⁴, entre otros, demasiado queridos al sentido común como para que su abandono resulte indoloro, se siguen de forma bastante natural de él, mientras que el costo es rechazar la unidad de las cosas y la posibilidad de conocerlas, cosas de las que los filósofos históricamente nunca han estado muy seguros³⁵. Más aun, como concepto “el cambio” o “lo múltiple” es bastante acogedor. A fin de cuentas, por su propia definición permite un lugar para todos los contrarios, para varios conceptos, para, sin ir más lejos, todo. Por otra parte, aceptar al uno (es decir la subsistencia) implica la creación de un animal fantástico (con todas sus características: continuo, ingenerado, inmóvil, eterno, sin fin, esférico, etc.³⁶) que todo lo que toca lo consume y de lo que nada puede escapar. El Uno es un concepto altamente exclusivo. Incluso se podría decir que no es tanto que lo múltiple excluya al Uno, como que el Uno es incompatible con todo lo que no sea sí mismo. Y el resultado de todo esto parece ser tan solo explicar unos cuantos fenómenos y menos apremiantes³⁷, a cambio de excluir una multitud de otros evidentes.

Platón entendió que la solución pasaba por separar la realidad en dos polos independientes, cada uno con su serie de propiedades contradictorias. Pasaba también por mostrar cómo estos se relacionaban. Esta es la participación que ya hemos visto quedar empantanada al comienzo del dialogo, pero al menos expresada como proyecto. A partir de ella, nuestro mundo surgiría, como ya planteaban los milesios, como una mezcla de ambos polos. Pero mientras el Uno siguiera siendo esa figura monolítica contra lo que todo lo distinto se desintegraba, el proyecto no era posible. Pero ¿Dónde estaba la cruz del asunto? *Si el ser es, es uno.*

³³ Lo cierto es que las referencias a lo “indefinido” (la versión Platónica de el cambio o lo cambiante) en *Timeo* y en *Filebo* son bastantes y bastante extensas y ofrecen ideas definidas al respecto, como veremos posteriormente.

³⁴ Y la miríada de fenómenos más concretos que se pueden explicar en términos de estos: desde los estados de agregación de la materia al movimiento de los planetas, pasando por el cambio de las estaciones.

³⁵ Por supuesto que al analizar las cosas más de cerca, no se trata de un costo tan bajo como puede parecer. A fin de cuentas, afirmar el cambio implica la posibilidad de fijar una entidad subsistente (el cambio) y poder conocerla, lo cual es contradictorio. Por supuesto, haciendo algunos ajustes es posible alcanzar una postura consistente: la del escéptico que ya no se pronuncia sobre nada, que aprehende el cambio no como conocimiento, sino como una intuición. Por supuesto que esto no resulta menos drástico que el eleatismo.

³⁶ Poema de Parménides, fragmento 8 versos 1-30

³⁷ Desde un punto de vista cotidiano, el pensamiento, la identidad y la posibilidad de decir “esto es aquello” resultan menos inmediatos que la transformación de las cosas, a la que todos estamos sometidos. Por supuesto que son las condiciones básicas de la racionalidad, que, en una inspección más cercana, resulta ser una parte constitutiva de nuestro mundo.

Si el ser es múltiple ¿puede haber un uno? Puede, pues lo múltiple absoluto lo es todo y ¿cómo excluir lo uno de lo que es todo?³⁸ Pero si el ser es uno ¿puede haber múltiple? No, solo puede haber una cosa, porque si algo es, es uno. El Uno es excluyente.

β

La discusión del *Parménides* se suele dividir en 8 o 9 partes³⁹. Hay dos hipótesis básicas: a) si el uno es uno b) si lo uno es⁴⁰. Cada una se analiza en versión positiva y negativa y según sus consecuencias para la unidad y lo otro, con lo que se obtienen 8 partes⁴¹. Quienes consideran 9 partes, postulan una hipótesis adicional, pero solo en forma positiva. Para los otros se trata de un corolario a la 2ª hipótesis⁴².

Mi interés no está en el debate completo, sino en las dos hipótesis principales: si el uno es uno (το εν εν) y si el uno es (ετι εν εστιν)⁴³.

Si seguimos la primera hipótesis resulta que lo Uno no tiene partes, que no tiene límite (porque tendría que haber algo aparte que lo limitara), que no se mueve (en su variante de rotación tanto como de desplazamiento. En el primero, porque algo se mueve en torno a un centro y se debe poder distinguir entre este centro y lo demás. En el segundo, porque el uno tendría que desplazarse a un punto no ocupado por él mismo y no hay nada fuera del uno). Hasta aquí el argumento nos es familiar. Pero lentamente empieza a transitar por caminos menos esperables: no está en el espacio, pues no puede estar contenido ni en él mismo ni en otro (pues habría que

³⁸ Por supuesto, esto requiere un poco más de elaboración para que sea un principio sobre el que se pueda trabajar. Pero me parece que este argumento, por todo lo deficiente que pueda ser, muestra lo que incluso resulta algo intuitivo: lógicamente el concepto de “múltiple” es más amplio que el de “uno”.

³⁹ Aunque quienes postulan 8 partes admiten un corolario a una de ellas.

⁴⁰ Burnet lo formula así (*Greek philosophy*, parágrafos 200-202): *if it is one* y *if one is*. La primera de estas formulaciones no es muy clara (a qué corresponde ese *it?*), pero de lo que dice a continuación se entiende que habla del uno (por ejemplo: *let us consider one not only as one but as being*, al final de su análisis de la primera hipótesis). Por eso he preferido la formulación más enfática *si el uno es uno*. La traducción de Isabel Santa Cruz (Gredos, año 2011) no hace diferencia, traduce ambas formulaciones por *si lo uno es*. Al respecto dice (nota 92, refiriéndose a la segunda hipótesis *if one is*): “*hen es esti* la formulación de la hipótesis difiere de la que se da al comienzo del primer argumento (137c . *ei hen estin*) en el orden de los términos. No debe atribuirse a esto una importancia decisiva, como pretenden algunos autores como A. Taylor, 1939 (pág.363). Platón formula ambiguamente sus hipótesis, pero esto no quiere decir que haya distintos sujetos en las diferentes argumentaciones. En los primeros cuatro argumentos el sujeto es la unidad, de la cual se dice *estin*. Cf. R.E Allen, 1983, pág. 184-186 y nota 76” La postura que sigo es bastante opuesta a esta.

⁴¹ Es decir: 1)si lo uno es uno, consecuencias para la unidad 2) si lo uno es uno, consecuencias para lo otro 3) si lo uno no es uno, consecuencias para lo uno 4) si lo uno no es uno, consecuencias para lo otro 5)si lo uno es, consecuencias para lo uno 6) si lo uno es, consecuencias para lo otro 7) si lo uno no es, consecuencias para lo uno 8) si lo uno no es, consecuencias para lo otro. No sigo aquí el orden real en que se presentan en el texto.

⁴² Que vendría a ser. *si lo uno es uno y muchos y está en el tiempo ¿qué se sigue?* (Burnet, *Greek philosophy*, pág.218)

⁴³ *Parménides* 142c3

distinguir entre contenido y contenedor); no puede ser ni semejante ni desemejante a nada, pues la única propiedad que tiene es ser uno y solo él la tiene; no puede ser más joven ni más viejo ni puede estar en el tiempo, porque estaría volviéndose más viejo que el uno que fue y este más joven con respecto al que avanza más y más hacia el futuro; como no está en el tiempo, no se puede decir que es, fue o será, lo cual es decir que no participa en el ser; como tal no se puede conocer o juzgar acerca de él ni puede ser uno.

La hipótesis contraria entrega conclusiones que son igual de paradójicas, en especial porque son el inverso de las que se acaban de obtener. Si el uno es, podemos decir que tiene partes: “uno” y “es”. Pero si tomamos la primera parte de este par, nos damos cuenta que ella también es y podemos aplicarle el mismo procedimiento. De hecho, el ser no tiene dos o cuatro o seis partes, sino una multitud infinita, en cuanto el procedimiento anterior se puede aplicar *ad infinitum*. De ahí en adelante, las consecuencias contradicen una por una a las obtenidas anteriormente⁴⁴, lo cual implica que si antes se rechazaban las dos opciones en una categoría (i.e: el ser no es esto ni esto otro), ahora se aceptan ambas, lo cual le da un toque paradójico (sin ser estrictamente paradójico) al asunto. Solo por dar ejemplos: al tener partes podemos decir que las partes están contenidas en el todo, lo cual hace que el uno esté contenido en sí mismo, pero dado que no está contenido en sus partes, debe estar contenido en algo más que él mismo; estará en contacto consigo mismo, pues está contenido en sí mismo, pero dado que “contacto” implica dos puntos al menos, no puede estar en contacto con nada y así sigue.

El resultado positivo de todo este procedimiento es, a mi entender, que se ha logrado separar el concepto de *uno* del de *ser*. Si el uno cumple con todas las características que Parménides ha propuesto ($\tau\omicron\ \epsilon\nu\ \epsilon\nu$), entonces está excluido del ser. Por el contrario, si ser y uno son lo mismo ($\epsilon\nu\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$) se pierden todas las características que Parménides le había atribuido, abriendo la puerta a la multitud, al cambio, etc.

γ

El ordenamiento del mundo ideal nunca queda explicitado luego de este punto. No sabemos cuál es la relación entre el Uno y el ser, ni su relación con las formas. Pero al menos se ha asegurado que el mundo ideal no se vea absorbido en su totalidad en un único punto que no puede escapar a sí mismo.

A pesar de la falta de una definición, hay evidencia para pensar que Platón eligió la primera de las hipótesis (con sus consecuencias). En primer lugar está la teoría del uno y la díada, que los postulaba como algo anterior al ser (hablaré más de esto más adelante). Luego está el hecho de que Espeusipo puso al uno por encima del ser (tema desarrollado en el siguiente capítulo). Finalmente el hecho de que le permite mantener las propiedades clásicas del uno, necesarias en su esquema.

⁴⁴ Y, en efecto, sería una buena forma de satirizar a los megaricos y su proceder dialectico.

De todas formas, parecería ser una solución de compromiso. Si bien tenemos los antecedentes anteriores respecto a que hipótesis eligió Platón, también es cierto que su (admitidamente) vaga explicación del principio material parece encajar con las consecuencias que se siguen para “los otros” de la versión negativa de la segunda hipótesis. Como lo pone Burnet: *“Dado que son otros, deben tener algo respecto a lo que ser otro. No pueden ser distintos al uno, pues el uno no es. Por lo tanto tienen que ser distintos a sí mismos.*

Más aun, deben serlo no como unidades, sino como multitudes o masa, tales que puedan ser descompuestos en una multitud de partes semejantes, tal que no se pueda alcanzar la más mínima parte y que lo que parecía pequeño sea grande por comparación a la multitud de lo que es suma.”⁴⁵

Si bien ninguna definición se alcanzó sobre el plano ideal, se llegó a un punto en que su ordenamiento se hacía posible. Es difícil saber si Platón lo llevó a cabo y de qué forma, aunque hay evidencia para pensar que se puede responder de manera afirmativa (esto se desarrollara en la penúltima sección). Lo que queda por ver es como permitió abrir un camino para la interacción de los dos planos y despejó la participación de contradicciones y problemas.

IV

Timeo/Creación.

En el Timeo encontramos algo que no había surgido previamente: un relato de la creación del mundo.

Quizás esto es un poco curioso. La idea de la creación del mundo difícilmente era una idea nueva para los griegos (y de hecho la mayoría de los pueblos tiene desde temprano mitos cosmogónicos⁴⁶, siendo la cosmología, si se da, algo posterior), por lo que no se podría hablar de un descubrimiento; parecía más bien un retroceso. Y, con todo, no encontramos ningún esfuerzo cosmogónico en los milesios y otros cosmólogos tempranos.

Siendo los principios (o, en cualquier caso, las fuerzas que estos mentaban) que daban origen a la organización y a las formas de la realidad eran inmanentes a esta (estaban contenidas en ella), no había necesidad de hacer recurso a un punto previo que les sirviera de origen y las explicara, sino que convenía sencillamente elaborar esta manera de comprender las cosas. Proponer, por ejemplo, un a creación *ex nihilo* no hubiera aportado ninguna fuerza explicativa. Incluso una “creación débil”, es decir una que paso de un estado de completo desorden a uno de completo orden, no tenía mucho sentido. Si los principios que originaban el orden eran inmanentes a la realidad, siempre habían estado en acción y, por lo tanto, la realidad siempre había tenido algún grado de orden. Por otro lado, un orden final tampoco parecía muy factible; el principio del cambio, siempre presente, actuaba contra esto. Más sentido una realidad que siempre estaba

⁴⁵ *Greek philosophy*, pág. 220

⁴⁶ Trato esta palabra en el sentido de una teoría sobre el origen del mundo entendida de la forma más amplia posible, es decir tanto mítica como científica (ambos usos sancionados por la RAE)

‘pasando de un estado a otro (por lo tanto ya siempre en algún estado). Esto, considerado junto al hecho de que tales estado eran limitados, favorecía una visión de un *cosmos* cíclico (es decir cuyo movimiento lo lleva al punto de origen, sea cual sea este) y no uno que se desarrollara de manera lineal. Esto es lo que encontramos en los primeros cosmólogos, sea en un sentido local (Tales, Anaxagoras, etc.) o universal (Anaximandro, Empedocles).

Platón, por otro lado, inmerso en las dificultades que ya he detallado, necesitaba explicar o que hasta ahora se había dado por sentado, a saber que los principios de la realidad eran compatibles. No siéndolo (como había demostrado la crítica), tampoco podían ser inmanentes a la realidad, a riesgo de hacerla contradictoria, sino que debían coordinarse o subordinarse de alguna forma antes del origen del orden que nos rodea y en el que están entrelazados (de hecho, tal coordinación sería el origen de este). La realidad, o al menos lo que hasta entonces se había considerado como realidad, ya no era suficiente para explicarse a sí misma, había que encontrar un punto previo; tal punto previo es la cosmogonía.

De todas formas, la cosmogonía no será el objetivo último del *Timeo*, sino solo un paso necesario para finalmente, explicar el *cosmos* (es decir para responder la cuestión cosmológica). De hecho el dialogo no acaba en la cosmogonía, que ocupa una parte acotada⁴⁷, sino que continua a explicar la conformación del mundo y del hombre. Este proceder, sin embargo, implica una evolución de la cuestión cosmológica. Desde ahora será necesario una cosmogonía o, en cualquier caso, una discusión de los “primeros principios” antes de la cosmología.

Siendo consciente de las posturas que ha tomado, Platón advierte que el discurso del *Timeo* no es más que un “mito verosímil”, es decir que cae en la categoría de las teorías probables, en cuanto el mundo empírico, cambiando permanentemente, no es sujeto de conocimiento, solo opinión (al menos la parte dedicada a la creación del mundo. El llamado “prologo metafísico” probablemente era considerado como conocimiento firme y hay que admitir que es un punto alto dentro del desarrollo del pensamiento platónico). Por lo mismo, no hay pretensión de que el discurso sea completo o definitivo. Teniendo a la vista esto, me parece más razonable exponer algunas de las figuras interesantes para esta investigación, antes que tratar de reconstruir el razonamiento de todo el dialogo como si se tratara del punto culmine de la doctrina platónica⁴⁸, siendo que no es más que especulación, mucha de ella ya obsoleta.

α

Demiurgo.

⁴⁷ Podría decirse que termina en *Timeo* 33 c-d, con el surgimiento de los elementos.. Entonces empieza un discurso cosmológico.

⁴⁸ Y hay varias razones para pensar que nunca lo fue. En primer lugar, el hecho que quien lleva el discurso, *Timeo de Locri*, sea un pitagórico declarado, ha dado para pensar que en el dialogo Platón exponía, con algunas adaptaciones, una cosmología con la que simpatizaba pero que no era propia. En segundo lugar, como plantea Reale, la forma definitiva de la doctrina (si es que hubo alguna) o al menos su versión más desarrollada, probablemente se encontraba en las doctrinas no escritas. Cf. *Per una nuova interpretazione de Platone*.

El plano ideal comparte muchas características del uno de Parménides: es eterno, es inmóvil, es subsistente. En pocas palabras es perfecto, lo cual hace que, al igual que el uno, sea autosuficiente. Las ideas no necesitan la adición de nada más ni entrañan en sí la necesidad de otra entidad. De hecho, plantear algo así iría en desmedro de las propiedades antes enumeradas. Es fácil ver el problema que esto plantea para el surgimiento de nuestra realidad inmediata.

El problema no puede haber estado lejos de la mente de Platón. En *Banquete* y *Republica* lo encontramos reflexionando sobre qué significa crear y que implica la labor del artesano (ποιητής "el que hace"). En Filebo, dialogo cercano en composición a Timeo, se plantean cuatro categorías de la realidad: dos planos básicos, lo definido y lo indefinido, la mezcla de ambos y aquello que propicia que esta ocurra. Con esto queda manifiesto la centralidad que había adquirido una causa eficiente para explicar la conformación de la realidad⁴⁹. Sin embargo, ya antes de todo esto, En Fedón, se había mostrado el problema de la manera más clara:

Pero oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras, y que afirmaba que es la mente lo que lo ordena todo y es la causa de todo me sentí muy contento con esa causa y me pareció que de algún modo estaba bien el que la mente fuera la causa de todo, y consideré que, si eso es así, la mente ordenadora lo ordenaría y todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor. Así que si uno quería hallar respecto de cualquier cosa la causa de por qué nace o perece o existe, le sería preciso hallar respecto a ella en qué modo le es mejor ser, o padecer o hacer cualquier otra cosa. Según este razonamiento, ninguna otra cosa le conviene a una persona examinar respecto de aquello, ninguna respecto de las demás cosas, sino qué es lo mejor y lo óptimo. y forzoso es que este mismo conozca también lo peor. Pues el saber acerca de lo uno y lo otro es el mismo. Reflexionando esto, creía muy contento que ya había encontrado un maestro de la causalidad respecto de lo existente de acuerdo con mi inteligencia, Anaxágoras; y que él me aclararía, primero, si la tierra es plana o esférica y luego de aclarármelo, me explicaría la causa y la necesidad, diciéndome lo mejor y por qué es mejor que la tierra sea de tal forma. y si afirmaba que ella está en el centro, explicaría cómo le resultaba mejor estar en el centro. Y si me demostraba esto, estaba dispuesto a no sentir ya ansias de otro tipo de causa. Y también estaba dispuesto a informarme acerca del sol, y de la luna y de los demás astros, acerca de sus velocidades respectivas, y sus movimientos y demás cambios, de qué modo le es mejor a cada uno hacer y experimentar lo que experimenta. Pues jamás habría supuesto que, tras afirmar que eso está ordenado por la inteligencia, se les adujera cualquier otra causa, sino que lo mejor es que esas cosas sean así como son. Así que al presentar la causa de cada uno de esos fenómenos y en común para todos, creía que explicaría lo mejor para cada uno y el bien común para todos. Y no habría vendido por mucho mis esperanzas, sino que tomando con ansias en mis manos el libro, me puse a leerlo lo más aprisa que pude, para saber cuanto antes lo mejor y lo peor. Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas. Me pareció que había sucedido algo muy parecido a como si uno afirmara que Sócrates hace todo que hace con

⁴⁹ Filebo 27b.

inteligencia, Y. luego. al intentar exponer las causas de lo Que hago. Dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, y los tendones son capaces de contraerse y distenderse, y envuelven los huesos junto con las carnes y la piel que los rodea. Así que al balancearse los huesos en sus propias coyunturas, los nervios al relajarse y tensarse a su modo hacen que yo sea ahora capaz de flexionar mis piernas, y ésta es la razón por la que estoy yo aquí sentado con las piernas dobladas. Y a la vez, respecto de que yo dialogue con vosotros diría otras causas por el estilo, aduciendo sonidos, soplos, voces y otras mil cosas semejantes, descuidando nombrar las causas de verdad: que, una vez que a los atenienses les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me ha parecido mejor estar aquel sentado, y más justo aguardar y soportar la pena que me imponen. Porque, ¡por el perro! ,según yo opino, hace ya tiempo que estos tendones y estos huesos estarían en Mégara o en Beocia, arrastrados por la esperanza de lo mejor, si no hubiera creído que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena, cualquiera que sea, antes que huir y desertar. Pero llamar causas a las cosas de esa clase es demasiado absurdo. Si uno dijera que sin tener cosas semejantes, es decir, tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de hacer lo que decido, diría cosas ciertas. Sin embargo, decir que hago que hago a causa de ellas, y eso al actuar con inteligencia. y no por la elección de lo mejor, sería un enorme y excesivo abuso de expresión. Pues eso es no ser capaz de distinguir que una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa. A esto me parece que los muchos que andan a tientas como en tinieblas, adoptando un nombre incorrecto, lo denominan como causa. Por este motivo, el uno implantando un torbellino en torno a la tierra hace que así se mantenga la tierra bajo el cielo, en tanto que otro, como a una ancha artesa le pone por debajo como apoyo el aire. En cambio, la facultad para que estas mismas cosas se hallen dispuestas del mejor modo y así estén ahora, ésta ni la investigan ni creen que tenga una fuerza divina, sino que piensan que van a hallar alguna vez un Atlante más poderoso y más inmortal que éste y que lo abarque todo mejor, y no creen para nada que es de verdad el bien y lo debido lo que cohesionan y mantiene todo. Pues yo de tal género de causa, de cómo se realiza. habría sido muy a gusto discípulo de cualquiera. Pero, después de que me quedé privado de ella y de que no fui capaz yo mismo de encontrarla ni de aprenderla de otro- dijo-. ¿quieres. Cebes, que te haga una exposición de mi segunda singladura en la búsqueda de la causa, en la que me ocupé?

- Desde luego que quiero, más que nada -respondió.

- Me pareció entonces - dijo él-, después de eso, una vez que hube dejado de examinar las cosas, que debía precaverme para no sufrir lo que los que observan el sol durante un eclipse sufren en su observación. Pues algunos se echan a perder los ojos, a no ser que en el agua o en algún otro medio semejante contemplen la imagen del sol. Yo reflexioné entonces algo así y sentí temor de quedarme completamente ciego de alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos. Opiné, pues, que era preciso refugiarme en los conceptos para examinar en ellos la verdad real.⁵⁰

⁵⁰ Fedón 97c-99d. gredos, 1988, traducción de Carlos García Gual.

De esto queda muy claro una cosa: analizando con cuidado el plano material, este no nos ofrece ninguna razón para explicar por qué se organiza cómo se organiza. Pero lo reverso queda implicado también: en un dialogo donde las ideas aparecen explícitamente, el problema no se resuelve mediante su invocación; luego, parece que tampoco en ellas se encuentra una razón para explicar por qué el mundo sigue su modelo. En vez, se invoca a una entidad externa a los dos planos, el intelecto ($\nu\omicron\upsilon\sigma$), con capacidad de ejecución, expresando Sócrates su decepción por el plano secundario que jugaba en las doctrinas de Anaxagoras, como si en este intelecto residiera la respuesta.

Pero detengámonos un poco en el pasaje. Sócrates dice que sintió gran esperanza al escuchar que Anaxagoras había hecho de la inteligencia la causa de las cosas. Pero al ir a su libro, encontró que este jugaba un rol muy secundario, llenando los hoyos que dejaba una explicación basada en los elementos. Es insatisfactorio porque se pretende explicar el *cosmos* como si se dijera que un hombre habla con otro porque tiene cuerdas vocales o que se ha sentado a la sombra porque tiene huesos y músculos. Si bien el aspecto material es necesario, difícilmente es todo el cuento o siquiera el comienzo del mismo. Debe haber algo que explique por qué las cosas toman la forma que toman. Esto es el intelecto que puede aprehender las formas y sabe, por lo mismo, cual es la dirección de lo mejor (donde “orden, forma= bien” usualmente en el pensamiento de Platón).

Si bien esto nos puede parecer un principio teleológico falaz hoy en día, hay que recordar la encrucijada que Platón tenía en frente. Había “descubierto” que la $\phi\upsilon\sigma\iota\sigma$ no podía ser la base conceptual de la explicación de la realidad, por presuponer demasiado, retrotrayéndose a principios conceptuales anteriores y más abstractos, el cambio y lo Uno-ser, de los que dependía la $\phi\upsilon\sigma\iota\sigma$. Al desaparecer la $\phi\upsilon\sigma\iota\sigma$ como unidad autosuficiente, dejó de ser posible encontrar explicación en la misma. Al encontrarnos ya no con una sola entidad que regula su organización mediante principios intrínsecos, sino frente a una especie de cambio permanente y aleatorio, por una parte, que como tal es incapaz de alcanzar una forma y, por la otra, el conjunto de las formas estáticas, es razonable (casi necesario) preguntarse por la fuerza, voluntad o agencia, que guía el primero al segundo.

Ahora, si bien Sócrates reconoce que en última instancia las ideas son causa de las cosas (E.G: el dos es el doble del uno por lo doble), la aparición del intelecto en el pasaje, pareciera indicar cierta pasividad en estas. Pareciera que, si bien son necesarias, no son suficientes. Esto que podría parecer demasiado, queda confirmado, según estimo, por la introducción del demiurgo en Timeo.

Que el demiurgo posee inteligencia, queda claro del hecho que ocupa a las ideas como modelo, siendo estas solo perceptibles mediante el intelecto. Él es el que da forma a todo cuerpo, quien prepara la materia antes de que esta albergue modelo alguno. Está claro también que está sobre la multiplicidad de dioses que aparecen en el dialogo, dado que él los crea. Ahora, si ocupa un lugar semejante al del dios cristiano, como quiere Reale⁵¹, o si tiene un lugar secundario y limitado a plasmar las ideas, es menos claro. En el dialogo mismo no se da mayor explicación de su origen

⁵¹ Por ejemplo *Per una nuova interpretazione*, pág.695 o la sección V del capítulo 16

ni de su relación con las ideas, más allá de que las usa como modelo, de lo que quizás pueda inferirse que está por debajo de ellas. Lo cierto es que estos problemas no tiene una solución clara. La búsqueda por encontrar alguna, será precisamente el fermento que dará origen a las innovaciones posteriores.

A modo de cierre, solamente reiteraré que en su figura se hace explícita la necesidad de una causa eficiente externa a ambos planos, que los acerque y permita el surgimiento de este mundo. Necesidad que surge del planteamiento de dos planos separados, en cuyo seno no se encuentra ninguna necesidad a priori del otro. En otras palabras, Platón ha interiorizado la crítica: sí, ambos planos son independientes (conceptualmente no requieren del otro). Por lo mismo aparece el espacio para una fuerza o causa que opere su conjunción, rol que vendrá a ocupar el demiurgo.

β

Principio material

Antes de comenzar me gustaría señalar que, propiamente hablando, el término “materia” (ὕλη) era ajeno a Platón. Este fue una innovación terminológica de Aristóteles, adoptada ya por los sucesores de Platón en la academia, que terminó por afectar a toda la tradición. Platón utilizó diversas denominaciones para esta idea: “receptáculo”, “causa errante”, etc. (algunos, como se puede ver, difícilmente sugieren la idea de materia). Por lo mismo he tratado de hablar de “principio material” al designar el sustrato al que se refiere Platón. Pero allí donde ocurra la palabra “materia” debe entenderse como una abreviación de esta amplia variedad de términos.

Respecto a este principio material, Platón no es mucho más exacto, aunque si se extiende un poco más.

A lo largo del dialogo, Reale detecta 26 caracterizaciones del principio⁵². Estas las divide en cuatro grupos: a) materia como necesidad (ἀναγκη) o “causa errante” b) como receptáculo c) como espacialidad d) como movimiento caótico. Si bien cada uno de estos tiene su interés, para el propósito de esta investigación, podemos pasar por alto el primero, en cuanto se trata de un sentido lógico (la causa material se capta de una forma poco usual, en cuanto no tiene forma, por esto es “causa errante”. Es la “necesidad” que el intelecto debe convencer, etc.) más que físico. La última de estas ya se ha revisado de una u otra forma en párrafos anteriores, así que solo me detendré en ella para dejar sentada la conexión de forma explícita y definitiva. Lo que realmente me ocupará serán entonces b y c. Reale subordina inteligentemente la segunda a la primera, de manera bastará ocuparnos de la idea de “receptáculo”. La imagen más iluminadora aquí es la siguiente:

Más tengo que intentar expresarme de manera más clara todavía acerca de eso. Bien, si alguien modelara figuras de oro y las cambiara sin cesar unas en otras, en casos de que alguien indicara una de ellas y preguntara qué es, lo más correcto con mucho en cuanto a la verdad sería decir que

⁵² Per...Pág. 601-603

*es oro, en ningún caso afirmar que el triangulo y todas las otras figuras que se originan poseen existencia efectiva, puesto que cambian mientras hace dicha afirmación, y contentarse si eventualmente aceptan con alguna certeza la designación de “lo que tiene tal característica”. El mismo razonamiento vale también para la naturaleza que recibe todos los cuerpos. Debemos decir que es siempre idéntica a sí misma, pues no cambia para nada sus propiedades. En efecto, recibe siempre todo sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella, dado que por naturaleza subyace a todo como una masa que, por ser cambiada y conformada por lo que entra, parece diversa en diversas ocasiones...*⁵³

Debemos entender el receptáculo como aquello en lo cual la forma se instancia. Del pasaje anterior resulta claro que este “en lo cual” es un “de lo cual”: no solo se trata de un espacio en que pasivamente “cae” la forma, sino un sustrato que activamente cambia ante la forma y le da consistencia. Vemos que estas dos ideas están contenidas en la de “receptáculo”. Pero no es necesario asumir que el “receptáculo” es un conjunto de dos cosas, espacio y materia que lo llena: uno se puede colapsar en el otro. Si pensamos nuevamente en el ejemplo anterior, pero esta vez no imaginamos un trozo de oro, sino una lamina donde estampamos figuras; aquí tenemos un “receptáculo” que es espacio y materia al mismo tiempo: la lamina es el lugar *en* que se dan las imágenes (y de hecho el único en que pueden darse), a la vez que es el material *de* estas. Como argumenta Reale⁵⁴ la espacialidad solo viene dada por el cambio, en cuanto lo que cambia necesita un lugar donde surgir y desaparecer. Las ideas, al ser inmutables, son ajenas a cualquier espacialidad. Solo las cosas materiales necesitan de este y solo aquello que cambia en ellas (i.e: el principio material, que como veremos más adelante es algo muy parecido al devenir mismo) lo requiere. Solo en la medida que existe la materia, existe el espacio. Si bien esto aun deja espacio para negar que el devenir es a la vez espacio y materia del mundo, no se puede sostener que sean separables de alguna manera real, en cuanto siempre son coincidentes.

El símil anterior es un poco engañoso. Pareciera que en efecto volvemos al ámbito de los primeros cosmólogos, al encontrar una materia que subyace a todas las cosas. Sin embargo, desde los escritos de Parménides y Heráclito, la noción de una materia que en sí reuniera subsistencia y cambio se había vuelto imposible y lo que encontramos aquí es algo bien distinto. Tenemos una sustancia en perpetuo movimiento, pero sin medida, donde encontramos trazas de todo que propiamente no llegan a ser nada⁵⁵. La materia, después de que todas las cualidades subsistentes pasaran al mundo ideal, se ha transformado en un flujo constante. El origen de todo no posee determinación alguna ni tiende a ninguna antes de la acción del demiurgo. De aquí la famosa frase de que los cuatro elementos no constituyen las letras (στοιχεῖα), ni siquiera las sílabas del mundo⁵⁶. La materia de los cosmólogos, que les parecía algo simple, se ha convertido en algo requiere construcción.

⁵³ *Timeo* 50 a5-c6, Gredos, Traducción de Francisco Lisi.

⁵⁴ *Per...* Pág. 620

⁵⁵ *Timeo* 53

⁵⁶ *Timeo* 48 b-c

La primera acción sobre la materia prima siempre cambiante, es la determinación de los cuatro elementos.

En el dialogo, Timeo realiza el siguiente análisis: aire, agua, tierra y fuego son cuerpos; es esencial a los cuerpos la profundidad (porque no hay cuerpos bidimensionales, son todos por definición tridimensionales. Precisamente lo que los separa de las figuras planas, que tienen largo y ancho, es la profundidad o altura); la base de la profundidad es el plano (un espacio tridimensional se construye intersectando dos planos) y quien quiera entender el plano debe entender los triángulos de los que se compone⁵⁷. En última instancia, resulta que hay dos tipos básicos de triángulos (no me detendré aquí a explicar los detalles de esto último).

Combinando estos triángulos se obtienen las caras que dan origen a los sólidos regulares: con el triángulo equilátero se obtienen el tetraedro, el octaedro y el icosaedro, mientras que usando el otro triángulo basal se puede obtener un cuadrado, la base del cubo⁵⁸. Tomando por un lado como axioma que entre menos caras, más liviano es el sólido y por otro, la tradicional caracterización de los elementos, Timeo identifica cada cuerpo con un elemento, al menos de manera probable: el tetraedro, el cuerpo más liviano, corresponde al fuego, el elemento más sutil, el octaedro al aire, el icosaedro al agua y el cubo a la tierra. Pero no ahondaré más en este tema⁵⁹. A partir de este punto, en gran medida, la constitución de los otros objetos del cosmos se produce por mezcla de estos elementos primarios.

Hay tres puntos de interés con los que podemos cerrar la discusión. En primer lugar, nos ilustra en cierta medida la actividad creadora del demiurgo. Si bien el “plasmar en el receptáculo la imagen de las ideas” no queda del todo aclarado, sí se lo define un poco mejor. La parte de plasmar parece reducirse precisamente a eso, a la operación mezclar, cortar y dar forma, las cuales no dejan de plantear problemas, pero para las cuales Platón parece considerar la imagen usual que tenemos de ellas suficiente. La parte de “a semejanza de las ideas” se resuelve en un recurso a proporciones matemáticas y relaciones geométricas (pues son los sólidos regulares los que el demiurgo tiene a la vista, por ejemplo, al producir los elementos. En el dialogo no se dan más ejemplos concretos del “plasmar” efectuado por el demiurgo, pero hay razones para pensar que opera de forma semejante con otras cosas). Si bien esta matematización puede resultar un poco desconcertante, en cuanto sus razones nunca se aclaran en el dialogo, hay motivos (que examinaremos en la siguiente sección) para pensar que era una parte importante del pensamiento de Platón con respecto a las ideas.

En segundo lugar, la materia como concepto deja de ser algo simple y suficiente en sí misma, el fin de la reflexión en otras palabras, para volverse algo con varios niveles de complejidad y elaboración. De esta manera se vuelve sujeto digno de análisis y se carga de bastante elaboración conceptual, como ya hemos visto.

Por último y muy relacionado con lo anterior, podemos decir que encontramos aquí con una innovación en el campo de la reflexión cosmológica, pues hasta entonces la materia no había referido a nada externo a ella que le diera orden, ni que la “preparara” para servir como sustrato. La pregunta es si esta innovación puede ser llamada “creación” y si nos encontramos ante una reflexión que la integra completamente.

⁵⁷ porque no es difícil construir un plano usando triángulos. Basta pensar que con dos triángulos se puede formar un cuadrado y que todos los polígonos regulares se pueden descomponer en triángulos. Es natural, entonces, que el triángulo haya parecido ser la “base” de toda extensión. Cf. *Timeo* 53 b7-d7

⁵⁸ Hay un quinto sólido, derivado del pentágono (el dodecaedro), objeto de mucha discusión en la antigüedad y hasta el día de hoy. Pero a este no me referiré mayormente.

⁵⁹ Quien quiera hacerlo puede ir a Reale, *Per...* Pág.636-644 y el anexo dedicado especialmente a esto.

¿En qué medida hay creación aquí? El concepto Platónico de creación, producción, fabricación (ποίησις) expuesto en Banquete y republica es hacer pasar algo del no ser al ser; tal definición responde bastante bien a nuestro entender actual. Si tomamos tales términos en sentido fuerte, el sentido que les da Parménides por ejemplo, la respuesta es que lo que encontramos en el Timeo no es de ninguna manera creación. Si bien la acción del demiurgo transforma realmente al principio material, le otorga propiedades, la diferencia, de ninguna manera lo saca de la nada. Si bien no tiene forma ni propiedades, este principio existe y existe lo suficiente como para moverse de forma irregular, para tener trazas de los elementos y ser ordenado por el demiurgo. Platón nos ofrece una serie de aproximaciones más concretas a este complejo principio material: es como el líquido con el que se hacen los perfumes, completamente inodoro, como la superficie completamente lisa lista para recibir improntas, etc. En cada caso encontramos que la sustancia que representa al principio material está decididamente lejos del no ser, es decir, del no estar, del no ser pensables, del no tener representación lingüística, de ocupar exactamente el espacio que queda entre dos muros perfectamente unidos, como lo plantea Parménides. Pensado así la *ποίησις* es algo muy escaso; toda creación humana surge de elementos precedentes. Entonces habría que preguntarnos si este es el sentido del ser y del no ser que utiliza Platón.

La cuestión no es fácil, pero hay ciertos indicios de que el filósofo llegó a favorecer un sentido más débil de los términos⁶⁰. De esta forma, también resulta más comprensible que le haya parecido posible poder afirmar que el Uno quedaba sobre el ser, que en el Sofista se afirme que en, cierto sentido, el no ser es⁶¹ y que en Timeo se presente al principio material antes de su ordenación como no siendo. En este sentido débil, “no ser” significaría “no ser nada definido” o “no tener forma. Esto no deja de tener cierta lógica. A fin de cuentas, si decimos que “algo es algo”, significamos que el sujeto está definido por el predicado. Por otro lado, al decir “esto no es un perro”, queremos decir que este objeto particular no queda definido por la categoría de perro. Pero ¿si ninguna categoría lo definiera? Entonces no sería nada, aunque en términos absolutos subsistiera⁶².

La formula de Reale, quien habla de un semi-creacionismo, me parece certera, aunque la totalidad de su planteamiento (con su dios unitario a la cabeza de todo) es demasiado ambicioso para mí. Quizás mejor es atenerse a la formulación más modesta de Burnet⁶³ quien dice que nos hayamos frente a un tránsito (y después de todo *γενεσις* y *γίγνομαι* comparten una raíz) entre el no ser nada *aun* y ser algo definido.

Con esto me parece haber cubierto los puntos esenciales de este tema.

γ El alma del mundo.

El pasaje dedicado al alma no es muy largo (34c-37d) y está ocupado mayormente con los detalles de sus proporciones, lo cual puede oscurecer la función de aquella. La justificación misma de esta figura se reduce al principio axiológico de que “*nunca ningún conjunto carente de razón será más*

⁶⁰ Por ejemplo, *Greek philosophy*, parágrafo 247

⁶¹ El famoso parricidio perpetuado contra Parménides. No deja de ser interesante que esta especie de “rebelión” intelectual iniciada en *Parménides*, aparezca concretada en *Sofista* y *Timeo*.

⁶² A modo de ejemplo, imaginemos que me encuentro con un animal muy extraño en el laboratorio de un biólogo. Yo le pregunto “¿es eso un mamífero?” él me responde que no. yo pregunto “¿es un reptil entonces?” él vuelve a negarlo. “¿Quizás un pájaro?” de nuevo, la respuesta es no. Luego de un rato así, el biólogo me dice “en realidad no es nada” con lo que quiere decir, no que el animal no existe, pues está ahí mismo en su laboratorio, sino que ninguna clasificación existente del reino animal lo define aun.

⁶³ *Greek philosophy*, parágrafo 247 al final.

*hermoso que el que la posee y que, a su vez, es imposible que esta se genere en algo sin alma*⁶⁴, en vez de una apelación a su función en el esquema de la creación. Sin embargo al poco andar queda claro que su papel será el de una entidad fundamentalmente mediadora.

Como apunta Reale⁶⁵, el alma surge de la mezcla final de tres pares de principios: ser indivisible y divisible, identidad indivisible y divisible, diferencia indivisible y divisible. Estas parejas conforman tres entidades (ser, diferencia e identidad intermedias) que a su vez dan origen al alma, bajo la fórmula de *unidad derivada de tres realidades*⁶⁶. Con esto queda en ella reflejada la forma del mundo, en cuando el alma no se identifica ni con la parte indivisible (representando la esfera del Uno-ser), ni con la parte divisible (representado la parte más baja, lo que siempre cambia), si no que se encuentra entre ambas; el mismo lugar que tendrá nuestro mundo sensible. Parece ser, por lo tanto, la entidad que abre el lugar⁶⁷ necesario para que cristalice posteriormente el mundo físico.

Por otra parte, también se nos dice que el alma tiene la capacidad de moverse, siendo el origen y preservador de todo el movimiento en este mundo. Esto quizás pueda parecer de poco importe o una función agregada por conveniencia a la primera, pero es de hecho una consecuencia de su función mediadora. Una de las características del Uno-ser, compartida por las Formas, es su inmovilidad (derivada a su vez de su inmutabilidad). Es necesario que estas pasen por un medio capaz de imprimirles movimiento y proyectarlas así sobre la materia informe, convirtiéndolas en el proceso en entidades físicas. De esta forma, el alma del mundo se convierte en una especie de lente del que se sirve el demiurgo para “proyectar” las ideas, imprimiéndole a las proyecciones ciertas propiedades presentes en el lente pero no en el objeto original.

Es posible decir más respecto al alma, especialmente a su matematizada construcción, pero para esto es necesario referirse a las famosas doctrinas no escritas (que serán revisadas en la siguiente sección). Por ahora, entonces, lo dejaré de lado. Solo baste decir que los puntos aquí tratados pueden ser extendidos y se les puede dar explicaciones más completas y persuasivas cuando se los integra al esquema matemático que (posiblemente) subyacía a la metafísica platónica. Es quizás debido a la claridad que su estructura y mecanismos podían alcanzar, así como su coherencia sistémica que los platónicos posteriores recurrieron más y más a esta figura que, si bien importante, ocupaba originalmente un rol acotado (como se podrá ver después, ninguno de los autores posteriores que trato prescindió del alma).

V

Otros aspectos

⁶⁴ *Timeo* 30b

⁶⁵ Reale, *Per...*pág.660

⁶⁶ Reale, *Per...*Pág.661

⁶⁷ No menos en términos conceptuales que reales.

En la sección II señalé que la superación de la figura del Uno-ser, abría la posibilidad de articular el mundo ideal; es decir, de “encontrar” las relaciones (de dependencia, subordinación, etc.) sostenidas entre las entidades que lo componen, que ya libres del peligro de ser absorbidas por el monolítico Uno-ser, adquirirían características diferenciadoras y cierta independencia. Que tal articulación de hecho se realizó en tiempo de Platón (y, con cierta probabilidad, por este mismo) es algo de lo que la erudición actual tiene bastante certeza y conviene que lo revisemos ahora. Estos desarrollos teóricos presentan problemas y en parte por esto los he reservado para el final. El obstáculo fundamental es que no dejaron más que tenues huellas en los diálogos, en forma de alusiones a doctrinas no presentadas, sin que nunca se las desarrollara de manera explícita y clara. Nuestro conocimiento de las mismas, proviene entonces de fuentes secundarias. Estas son diversas, con diversos grados de calidad y extensión, pero nos permiten hacernos una idea respecto a algunos puntos, mientras tengamos ciertas precauciones. Aristóteles, por ejemplo, es un testigo privilegiado, pero es un pensador *polémico* cuando se trata de exponer el pensamiento ajeno y esto es solo por nombrar una de las precauciones que se deben tener. Estas, en cualquier caso, no bastan para descartar todos los datos que nos dan tales doctrinas, como se hizo en el siglo XIX. La erudición actual ha llegado a considerar tal rechazo un exceso y una amplia discusión respecto al contenido de estos testimonios secundarios, referidos como las “doctrinas no escritas” de Platón, ha tenido lugar. Pero tampoco por esto debemos olvidar que cualquier reconstrucción que se haga en esta área no es más que una propuesta probable.

El propósito de esta sección no es presentar el estado actual en todos sus detalles del debate en torno a las “doctrinas no escritas”. Más bien es presentar algunos conceptos centrales que permitirían haber logrado una articulación del plano ideal y ofrecer cierto bosquejo de la misma. Aun así, no puedo pretender que manejo al detalle los testimonios, ni que haya revisado una parte considerable de ellos, con toda la minucia que requieren. Por esto, en lo que viene el trabajo que Reale ha hecho en el campo (y que se puede consultar en su obra *Para una nueva interpretación de Platón*, donde se encontraran las ideas que presento en mucho mayor detalle) es la principal fuente.

α

El uno y la díada.

El mundo ideal presenta aun otro problema. La relativa subsistencia e identidad de las cosas de este mundo sujeto al cambio se explicaba apelando a una serie de arquetipos eternos (claro que esta presentación simplificada de la teoría deja harto espacio a matices). Esto, a fin de cuentas, es encontrar la fundación de una pluralidad móvil en una estática. Pero aún queda por explicar la multiplicidad de estos arquetipos. Desde un punto de vista lógico estrictamente, no hay necesidad de hacerlo: Empédocles redujo la realidad a cuatro principios independientes entre sí, sin que esto fuera fuente de mayor problema y no sería muy distinto plantear una miríada de sustancias eternas como base del mundo fenoménico. Pero como Reale señala⁶⁸ había una importante

⁶⁸ Per...pág. 253 del pdf

tendencia entre los griegos a considerar que explicar era unificar. Por otro lado, si consideramos los principios epistemológicos sobre los que alcanzamos las Formas, es decir que reconociendo características semejantes y permanentes en un grupo de seres diversos podemos encontrar una forma eterna sobre ellos⁶⁹, las formas mismas no deberían escapar a este tratamiento unificador; después de todo comparten un número importante de características no triviales.

La respuesta más inmediata sería plantear una idea a la cabeza de todas las otras, que subsuma estos rasgos comunes y los sustente. Pero ella tendría que ser una (para que con ella acabe la explicación, es decir la unificación) y ser de forma eminente (en cuanto todas las ideas son propiamente). Tal entidad empero no sería otra que el Uno-ser de Parménides y ya sabemos bien que este no puede ser la fuente de ninguna generación ni multiplicidad.

Platón habría reconocido las limitantes de este tipo de principio, pero también su necesidad; a fin de cuentas las Formas comparten propiedades. Su solución habría ido por un planteamiento dual. Al respecto dice Aristóteles:

*Entonces las formas son la causa de las otras cosas. Platón sostiene que los elementos constitutivos de las formas son los elementos de todos los seres. Como elemento material de las formas él ponía a lo grande y lo pequeño y como causa formal al uno.*⁷⁰

De esta manera las Formas serían determinaciones hechas por el uno sobre la díada. Si bien el proceso es semejante a aquel entre las ideas y el principio material, no se trata de lo mismo. Por un lado el producto de este último es el mundo del cambio, frágil e inestable, mientras que el del primero es el mundo ideal. Por otro lado, mientras el proceso de determinación Formas-materia se ubica primariamente en el plano del ser (las ideas son, el mundo es) la determinación uno-díada se ubica en un plano “arquetípico”, que es anterior al ser. Esta postura requiere más desarrollo, así que parece conveniente examinar estos dos principios en más detalle.

El Uno comparte todas las “perfecciones” de las ideas (inmutabilidad, inmovilidad, eternidad, etc.) y funciona como límite (περατος) dentro de la díada. Este proceso genera las Formas, que si bien son múltiples, son una en cuanto cada una es diferente del resto.

Entre las razones para afirmar que estos principios (Uno-díada) se encuentra fuera del ser, es el hecho que las ideas son de maneras eminente, no por participación, es decir dependiendo de algo más. Siendo tal el caso, el uno no puede participar del ser (sino estaría al nivel de las ideas) sino que tiene que estar sobre él, en cuanto el ser es una propiedad que surge con las ideas y es parte de las mismas. Estando estas “debajo” (en sentido lógico) del uno, también debe estarlo el ser; siguiendo esta perspectiva el ser es la interacción de Uno y díada (la determinación de lo indefinido), postura que sostiene Reale⁷¹ y que encuentra su principal apoyo en Filebo⁷².

⁶⁹ Miglior, comentario al Parménides.

⁷⁰ *Metafísica*, A, 6, 987.

⁷¹ *Per...* capítulo 7

⁷² *Filebo* 24-26.

La evidencia para sostener esta postura es en su mayoría circunstancial (con lo que quiero decir testimonios secundarios o inferencias a partir de los diálogos, más que afirmaciones explícitas en estos). Aun así, no dejamos de encontrarla en los diálogos: en Republica se nos dice que el Bien (que se puede homologar al Uno-ser sin demasiada dificultad⁷³) está fuera del ser (επεκεινα της ουσιας) y luego, por supuesto, en Parménides se alcanza esta conclusión, que si bien depende de una hipótesis, es la hipótesis que se ha de mantener si se quiere que el uno conserve sus propiedades y no se disuelva en lo múltiple. En cuanto a los testimonios encontramos este pasaje de Proclo:

Ellos [Platón y los platónicos] consideran que el uno es superior al ser y es eso de lo que deriva el ser y lo liberan de la forma común de entender el principio. De hecho ellos, considerando que si se postulara el uno en sí como separado y solo y sin ninguna otra cosa, esto es sin agregarle ningún otro elemento, no habría podido nacer ningún otro, introdujeron como principio de los seres la díada indefinida.⁷⁴

Lo cual, a pesar de su tono absoluto, solo puede servir de referencia, pues está referido a esa misma conclusión hipotética que recién comentábamos. Sin embargo, Aristóteles nos ofrece el siguiente razonamiento en cuanto al uno:

Por lo tanto el uno no es en sí una sustancia. Y esto tiene una buena razón: el uno significa, de hecho, la medida de una multiplicidad y el número, multiplicidad numerada y una multiplicidad de medidas. Po lo tanto, no se considera al uno como número, porque la unidad de medida no es multiplicidad de medida, sino que el uno y la medida son principios.⁷⁵

Este razonamiento matemático (y no por esto se debe descartar, porque como se ha notado matemáticas y ontología nunca estaban muy lejos en Platón) nos permite decir por analogía, como hace Reale⁷⁶: si el uno como principio y elemento del número esta fuera de este, como principio y elemento de lo que es tendrá que estar fuera del ser. En este sentido estaría “sobre” el ser (entendido como mezcla de lo uno y lo múltiple). Siendo esto consistente con la caracterización de la Republica, con lo que se plantea en Filebo y con las conclusiones del Parménides, parece una postura probable.

La díada, por otra parte, es llamada “de lo grande y de lo chico”. Que esto corresponde a lo ilimitado o indeterminado (απειρον) no es difícil de establecer. En Filebo⁷⁷ se nos dice que todo lo que acepta el más o el menos (es decir cualquier graduación, entre lo que evidentemente se incluye lo grande y lo chico) pertenece a la categoría de lo ilimitado. Pero ¿qué significa este

⁷³ Porque el uno estaría sobre todas las idea, es el vértice del mundo ideal. Por otro lado el bien es precisamente lo que de manera más propia tiene orden y medida, lo que está definido. Todo lo cual, como hemos visto, coincide con el rol de límite asignado al uno.

⁷⁴ Proclo, in plat. Parmenidem, pp38, ed. Klibansky-Labowsky

⁷⁵ Aristóteles, *metafísica*, N1, 1088, 3-8, tomado de *Per una nuova interpretazione...* Pág.344.

⁷⁶ *Per...* Pág.344 primeros párrafos

⁷⁷ *Filebo* 24e10-25 a4

ilimitado? Como señala Burnet⁷⁸ parecería tratarse de la idea de “continuo”, idea nueva con respecto a las cantidades discretas, usuales por ejemplo en la aritmética⁷⁹. En efecto, el continuo se puede someter a aumento y disminución infinitos y de esta forma es indeterminado o ilimitado: cada punto límite que se fije puede hacerse desaparecer separándolo en una miríada de componentes, cada parte tan grande como el todo.

Que lo indefinido tampoco es, está bien atestiguado en los diálogos (Timeo y su discusión del principio material, por ejemplo) y por testimonios posteriores⁸⁰. Por supuesto no se puede afirmar que no sea en términos absolutos, en cuanto de alguna manera subsiste y se deja determinar. Más bien hay que decir nuevamente que está fuera del ser. Pero si el uno estaba “sobre” el ser, la materia está por “debajo” como afirma Reale⁸¹. Quizás esto se puede entender mejor con la fórmula de Burnet que ya mencionaba antes “no es en cuanto no es nada aun”. En efecto, le falta alguna clase de delimitación para ser algo particular.

Se podrá notar que usé esta fórmula ya para hablar del principio material y, en efecto, materia y díada tienen mucho en común. De hecho Aristóteles planteaba que la díada era una especie de materia inteligible. Para Reale se trata de una misma cosa que aparece una y otra vez en distintos niveles. Este hecho lo presenta con el siguiente esquema⁸²:

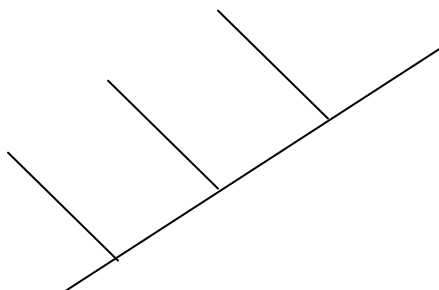


Fig.1.

La línea que asciende de izquierda a derecha representa aquí el principio determinante, en principio el uno. Las líneas que lo interceptan son las apariciones del principio material. En cada nodo, surge una nueva identidad: las ideas, los entes matemáticos, el mundo.

Esto nos enfrenta con una dificultad. La caracterización de esta díada parece ser mucho menos clara que la del uno. En sus diversas apariciones parece alterar radicalmente su calidad, lo cual produce efectos completamente distintos. Si es una sola como plantea Reale ¿cómo da origen a diversos niveles del ser (teniendo presente que el Uno también permanece igual)? ¿Cómo viene dada esta división? Lo cierto es que no tenemos registro de que Platón haya sistematizado esto. Es

⁷⁸ *Early greek philosophy* párrafo 238

⁷⁹ Por ejemplo, esta noción está detrás de la idea de que los números son adición de unidades indivisibles o enteras.

⁸⁰ Simplicio, in arist. Phys.pág.248, 13-16 diels....en Reale, pp226

⁸¹ *Per....*pág.226

⁸² *Per...Pág.*629

probable que haya encontrado al continuo (lo ilimitado) presente en toda y cada una de estas instancias, sin nunca haber presentado una teoría unificada. La díada como tal existe, de eso hay registro. La podemos identificar con el continuo y este aparece en diversos niveles del esquema platónico (como la díada, como la materia, como la sustancia de los números) de forma inexplicable. Quizás lo más sano sea suponer que Platón se valió de esta imagen, que tenía contenido teórico, aunque probablemente no refinado, para ilustrar uno de los aspectos de los diversos personajes de su esquema, sin alcanzar o quizás sin querer integrarlos en un concepto unitario. Pero así como es un problema grande para nosotros, lo fue también para la tradición y la fuente de importantes innovaciones y reflexiones (como veremos en capítulos posteriores).

β

Ideas, números ideales y entes matemáticos.

Si bien numerosas referencias a las matemáticas aparecen en diversos diálogos y se señala su importancia, en ninguna parte se hace una conexión con la ontología. Más aun, a partir de los diálogos es totalmente inesperado que los números lleguen a ocupar un lugar tan central como el de las ideas. Sin embargo, la gran parte de los testimonios nos confirman que este fue el giro que dio Platón.

La evidencia que tenemos para reconstruir esta teoría es absolutamente circunstancial, aunque bastante buena. Tenemos, en primer lugar, las palabras de Aristóteles, luego sus comentaristas (quienes habrían tenido acceso a otros libros a parte de los de Aristóteles para corroborar estas tesis) y, finalmente, el hecho de que los académicos posteriores (que ya tendremos ocasión de revisar) desarrollaron sus propias ideas siguiendo esta línea. De esta manera, aun sin evidencia directa, podemos tener bastante certeza del lugar que ocupó la teoría de los números ideales. En cuanto a su forma, tenemos las reconstrucciones de los investigadores modernos, bien documentadas y bastante satisfactorias desde un punto de vista de su coherencia, aunque, como siempre en este campo, meramente plausibles.

Las afirmaciones de Aristóteles de las que parte Reale son:

- (a) Los platónicos habrían reducido las Formas a números y Platón habría comenzado esta tendencia⁸³.
- (b) Los números de los que hablaban no se podían sumar los unos con los otros⁸⁴.

Partiendo de estas afirmaciones, pareciera que nos queda una teoría falta de cualquier sensatez. En primer lugar, porque si uno atribuye una teoría paradigmática estricta (o ingenua) a Platón (y luego de una primera lectura de los diálogos uno encuentra no poca justificación para esto), es decir que las Formas son precisamente esto: formas, figuras, imágenes de alguna clase que no se aleja en lo esencial de su réplica, no parece posible reemplazar estos modelos (Formas, Ideas) por

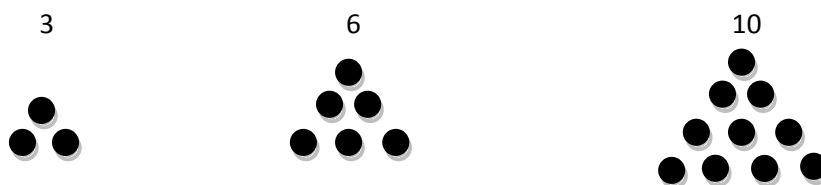
⁸³ *Greek Philosophy*, parágrafo 230

⁸⁴ *Metafísica*, 1083a 33

números ¿qué forma tiene un número? ¿Cómo puede ser el modelo de, digamos, una casa? ¿Qué tienen en común más allá de elementos contingentes (que la casa tiene tres ventanas, por ejemplo)? Y a esto hay que sumarle que (b) contradice una de las cosas más básicas que sabemos de los números.

Para empezar a entender cómo los números pueden servir de base a una ontología, conviene que miremos al sistema pitagórico primero, teoría más antigua que siguió el mismo camino y que fue una influencia para Platón⁸⁵. Los pitagóricos consideraban que los números son la sustancia del mundo, frase que aparentemente se considera o auto explicativa o más allá de toda comprensión, porque pocas veces se la acompaña de explicación. De buenas a primeras, es rara y confusa, más que otra cosa. Los números, sean lo que sean, no parecen tener la materialidad, la consistencia necesaria para constituir esto que nos rodea. De hecho, parecen ser entes sui generis que representan lo inasible (la cantidad, el valor, etc.) y que aparecen en el ámbito más bien limitado y distanciado de la vivencia cotidiana que es el cálculo. Partiendo de esta base, el pitagorismo parece algo insufriblemente místico.

Pero como Burnet apunta⁸⁶, detenernos un poco sobre lo que habría sido la primera práctica de las matemáticas en el mundo griego y el tipo de cosas al que los pitagóricos la aplicaban, puede aportarnos claridad sobre el asunto. Según este autor, no se habrían usado caracteres escritos para representar los números, sino piedras, cuentas o algún tipo de objeto. Aplicándose al estudio de los números, pero fundamentalmente al de las figuras, no puede haberle llevado mucho tiempo a los pitagóricos darse cuenta que **solo con una cantidad determinada** podían construir ciertas figuras. Aquellas con las que se podían formar triángulos, las llamaban “números triangulares”, por ejemplo. El asunto resulta muy evidente si se tiene la representación grafica delante. Los primeros tres son 3, 6 y 10 ¿por qué?



Al 4, 9, 16, etc. los llamaron “números cuadrados” siguiendo el mismo procedimiento (y basta ponerse a dibujar cuadrados con puntos o piedras para saber cómo sigue la serie). Ampliando el procedimiento, se puede incluir el círculo; a este se lo puede representar como un centro (identificado por dos coordenadas) y la magnitud de su radio, en total 3 números. Sea así o de otra forma, lo cierto es que los pitagóricos se dieron cuenta que los números (entidades abstractas) eran convertibles con figuras sensibles. Siguiendo sus investigaciones, se dieron

⁸⁵ Y a pesar de las semejanzas que se recalcan aquí y que surjan más adelante, son distintos al menos en dos aspectos esenciales como señalaba Aristóteles [Cf.met a6, Burnet párrafo 232]: a) los pitagóricos afirmaban que los números son cosas, los platónicos los consideraban distintos a estas y de los objetos de las matemáticas b) los pitagóricos sostenían que los elementos del número eran el límite y lo ilimitado, los platónicos, el uno y la díada (Aunque esto último parece ser un asunto de terminología solamente)

⁸⁶ Burnet, *Greek philosophy*, capítulo dedicado a Pitágoras.

cuenta que las notas de la escala se podían asociar a proporciones entre enteros, lo cual significaba que los números no eran solo convertibles con imágenes, sino también con sonidos. Cada vez más y más pareció que cada cosa tenía un número en sí y que cada número podía ser convertido con una realidad sensible. Se podrá decir “pero a fin de cuentas los números no son más que convenciones para representar las relaciones que tienen las cosas” y esto es cierto de, por ejemplo, este símbolo: 5 o V, pero respecto a lo que este “5” significa, la extensión, la proporción, la cantidad, etc. está en la cosa misma y es constitutiva de esta. De esta manera el número era la sustancia ($\alpha\rho\chi\eta$) de la cosa.

Esta es una teoría simple, elegante y de gran alcance⁸⁷. Podríamos llamarla un paradigmatismo sofisticado, en cuanto ya no supone una copia directa del modelo, sino una interpretación del mismo que da un resultado en otro plano⁸⁸. Pero ¿cómo se relaciona con el pensamiento de Platón?

Ya en Parménides el paradigmatismo estricto había mostrado sus deficiencias a Platón:

“si alguien demostrara que soy uno y múltiple ¿en qué habría de sorprenderme? [...] por lo tanto, si alguien se empeña en mostrar, a propósito de tales cosas como leños, piedras, etc. que los mismos son múltiples y uno, no está afirmando nada que pueda sorprendernos [...] primero distinguiría y separara las Formas en sí y por sí [...] y a continuación mostrara que ellas admiten en sí mezclarse y discernirse ¡tal cosa sí que me asombraría!”⁸⁹

Pero precisamente este sería el problema si hubiera un arquetipo (paradigma estricto) de hombre, de leño, de perro, etc. A fin de cuentas es esencial al hombre tener miembros, pero muchos animales tienen miembros ¿no tendría que existir entonces la idea de “miembro”? ¿no sería esta superior a la de perro y hombre en cuanto ambos participan de ella?⁹⁰ En pocas palabras, el paradigmatismo estricto no es claro en estos puntos y parece incapaz, bajo su asunción de paradigmas simples, de explicar la interrelación entre ideas. Más aun, está abierto a las paradojas que veíamos al comienzo del capítulo (la paradoja del tercer hombre).

De lo anterior queda claro dos cosas: a) el paradigmatismo estricto plantea más problemas de los que resuelve b) tenía que haber alguna jerarquía de ideas que determina cómo y cuáles se mezclaban con cuáles y a qué deben su origen. De esta manera ya no era posible pensar que las determinaciones del uno sobre lo indeterminado (díada) fueran formas altamente específicas, como el hombre, perro o incluso la belleza y la justicia, ya que esto las haría totalmente

⁸⁷ Tanto que hasta el día de hoy domina nuestro panorama intelectual. La matematización de la ciencia y sus objetos surge de la misma intuición.

⁸⁸ La misma relación que hay entre un plano y una casa. Los constructores no copian el plano, lo interpretan para obtener un resultado en el ámbito tridimensional que está codificado en el plano bidimensional. Ejemplo aun más claro es un programa de computación, donde la lectura del código resulta en algo distinto, pero contenido, en las sucesiones de números y abreviaciones que componen el lenguaje del código.

⁸⁹ *Parménides* 129 c- 130a

⁹⁰ Y este punto se refuerza en 130c7-131a4, cuando Parménides pregunta a Sócrates por la Forma de las cosas mundanas (polvo, cabello, desechos) y, al dejarlo sin respuesta, le dice que ya llegará a pensar en ellas.

independientes las unas de las otras e imposible explicar sus rasgos comunes. Es en este punto que un paradigmatismo más refinado entra en juego. En este tipo de paradigmatismo el producto ya no es una copia exacta del modelo, sino la información contenida en este expresada en otro medio, según las especificaciones del modelo mismo; puede pensarse en el ADN, que dista mucho de un cuerpo y aun así contiene toda la información necesaria para la formación de un cuerpo y es, por lo mismo, su modelo.

Las primeras determinaciones del uno sobre la diáda son los números ideales, que en sí están privados de referencia sensible, son independientes y, al ser modulaciones de la multiplicidad, son la determinación más general de lo indefinido^{91,92}. La primera determinación es el dos. De este se pueden desprender ya las oposiciones que articulan al mundo (de las que Platón hace uso extensivo en algunos diálogos: semejante/diferente, grande/chico, etc.). Luego viene el tres o la triada y así. Pero no se debe pensar que con esto se plantea un a infinitud de números ideales. Hay buenas razones⁹³ para pensar que esto solo llegaba hasta el 10. Esta década⁹⁴ bastaría para conformar el resto de las ideas. Combinándolos (aunque no sumándolos) en diversas proporciones y a su vez combinando estas en nuevas proporciones, irían dando lugar a ideas más definidas⁹⁵. Es posible que este proceso haya sido más reducido o más amplio: puede que los números se hayan combinado así hasta llegar a la idea de hombre o algo aun más específico, puede que tras establecer proporciones más básicas hayan empezado a actuar directamente sobre el principio material⁹⁶. Un apoyo importante a todo esto es el discurso de la ordenación de la materia en Timeo, el único en que tenemos un ejemplo concreto de “participación” (la participación de los elementos en los sólidos perfectos). Si bien esta parte ya desde figuras geométricas concretas, debemos fijarnos que estas están definidas por una proporción; así es como Platón describe los triángulos básicos. No nos dice “se trata de un triángulo rectángulo isósceles”, sino “un triángulo rectángulo con dos lados iguales” (1:1: $\sqrt{2}$) y “rectángulo con en que la hipotenusa es el doble de un cateto” ($\sqrt{3}$:1:2)⁹⁷ y de esta manera quedan en la base de toda la realidad sensible, no como un paradigma estricto, sino como el paradigma pitagórico o refinado del que ya hablamos.

Esto además permite una solución a los problemas que mencionaba al comienzo de esta discusión. Respecto a cómo era posible que las ideas se mezclaran las unas con las otras, cómo se

⁹¹ Que corresponde en gran medida a algunas implicancias que ciertos críticos sacaban de la descripción de las ideas: que no tendrían un color ni una forma determinada, que, en pocas palabras, no tendrían ninguna característica particular.

⁹² Si bien esta explicación me parece estar de acuerdo con lo que he leído y ser coherente, solo puedo decir que es lo que a mí me parece razonable que Platón haya pensado, no lo que pensó.

⁹³ Per...Pág.234

⁹⁴ No está enteramente clara esta limitación. Aunque el 10 es un número conspicuo. También tenía significación para los pitagóricos, al ser la suma del *tetractys* (los cuatro primeros números)

⁹⁵ Per...Pág.232-34

⁹⁶ Ambas siendo lógicamente posibles, aunque la segunda más económica.

⁹⁷ A primera vista “rectángulo” parecería ser información que no cabe en la proporción. Pero decir que un triángulo es rectángulo y dardos de sus lados es lo mismo que dar sus tres lados. Por esto he podido identificar los tres lados, siendo que Timeo ofrece solo dos. Las raíces inexactas siempre fueron un problema para los griegos y es probable que por esto Timeo no las mencione. Pero de hecho decir que los lados de un triángulo están en la proporción $\sqrt{3}$:1:2 es decir que es rectángulo.

interrelacionaban y cuál era su jerarquía, esto queda claro del esquema numérico que hemos visto. Respecto al problema del tercer hombre, también presenta una solución. Tal paradoja se basaba en un parigmatismo estricto, en considerar el modelo una imagen de la copia. Pero con un parigmatismo refinado la pregunta “¿en virtud de qué paradigma y copia son semejantes?” (Con su recursión infinita) ya no tiene validez. Paradigma y copia **son la misma cosa** solo que en diversos medios, ya no se hace necesario recurrir a una tercera entidad que las conecte: la casa es el plano en la realidad física, el plano es la casa sobre el papel⁹⁸.

Con esto la afirmación (b) (los números no se pueden sumar) se haría comprensible. Los números ideales no se pueden sumar. Como arquetipos, como la Forma de las cosas ¿Qué sentido tiene una expresión como “sumar”? ¿Cuál sería su resultado, a parte de la destrucción de las Formas? Pero de todas formas sumamos números todos los días. Sin embargo, tales números no son los números ideales, sino entes matemáticos u objetos de la matemática. Estos se ubican en el linde entre el plano ideal y el físico y surgen de la interacción entre los números ideales y la díada indefinida, aunque por qué el resultado de este proceso es distinto al de la determinación uno/díada, queda en las sombras. Estos entes matemáticos serían semejantes a los números ideales en que serían eternos, inmóviles, etc., pero distintos en que serían múltiples. Esto tiene sentido, después de todo al sumar 3+3 encontramos lo que suponemos son dos tres distintos (y no la esencia de tres, que por lo demás es una).

Con esto creo haber tocado los puntos centrales.

VI

Resumen.

En este capítulo se propone:

- (a) La discusión cosmológica se encontraba en un punto en que las críticas de Heráclito y Parménides habían hecho evidente que en el $\alpha\rho\chi\eta$ se suponían dos series de propiedades contradictorias: propiedades de la subsistencia (Parménides) y propiedades del cambio (Heráclito). Esto hizo que ya no se pudiera responder a la cuestión cosmológica como habían hecho los milesios.
- (b) Platón habría ofrecido una solución que integraba las críticas al dividir la realidad en dos planos primarios y proponer que el nuestro era la interacción de ambos, presentando características del uno y del otro.
- (c) Sin embargo en *Parménides* se vio que antes de poder aceptar esta solución era necesario aclarar el concepto de participación, es decir la interacción entre ambos planos.
- (d) Más importante, se confrontó el problema del Uno-ser de Parménides, el cual no permitía ningún avance fuera de sí mismo, negando la posibilidad de una cosmología. Luego de una

⁹⁸ Y uno diría que ambos son la idea de casa en sus diversas instanciaciones, con lo que se llega al idealismo platónico.

larga argumentación se demostró que si el uno realmente iba a ser el uno planteado por Parménides, debía estar separado del ser.

- (e) De lo anterior se desprenden dos conclusiones: 1) que hay una serie de entidades (aparte del uno) en el plano ideal para las cuales se podría ofrecer un orden 2) que la cosmología es posible y pasa por mostrar como ocurre la interacción entre el plano subsistente y el del cambio.
- (f) En *Timeo* vemos este último proyecto concretado. Del diálogo sacamos dos ideas fuertes:
- (g) Si bien el plano ideal es necesario, no es suficiente en cuanto no hay nada en él que lo lleve a actuar en el plano del cambio. Es necesario plantear una causa eficiente diversa de ambos planos. Esta toma la forma mítica del demiurgo, cuyo origen, relación con las ideas y motivación no se aclara mayormente.
- (h) La materia: Se plantea un “principio material” que actúa como receptáculo y es, en cierta forma, equivalente al plano del cambio puro. La “participación” está fuertemente mediada por entidades matemáticas y la base de todo el mundo sensible se encuentra en los triángulos perfectos $1:1:\sqrt{2}$ y $1:\sqrt{3}:2$. Se vio por otro lado, que no se podía decir que este principio material fuera, en cuanto no era nada aun. El viejo concepto de $\alpha\rho\chi\eta$, considerado suficiente para darse forma y transformarse y, por lo mismo, el fin de la reflexión, se revela ante estos desarrollos teóricos como una entidad altamente estructurada, cargada de contenido conceptual y digno de análisis. Por lo mismo deja de ser algo primario.
- (i) Finalmente vimos que la reflexión de Platón habría continuado hasta abordar la organización del plano ideal, la cual había sido postergada en *Parménides*. De esto, sin embargo, no habría quedado registro directo y todo lo que se puede decir es solo probable. Rescato dos puntos.
- (j) La díada: Debido a problemas planteados por las Formas, Platón se habría visto en la necesidad de postular nuevos principios, el uno y la díada, que siguen la dinámica forma/materia. Esto, sin embargo, estaría fuera del ser. El uno estaría sobre este, en cuanto es su causa lógica. La díada está por debajo del ser, en cuanto está tan indeterminada que no se puede decir que sea nada (aun). Sin embargo, subsiste y de esta forma es en cierta medida. El “ser” se revela como un concepto más laxo que el ser absoluto de Parménides, se trataría de una mezcla, una determinación de lo indeterminado. Lo que es es lo que es algo.
- (k) Los números: Se vio que Platón habría colocado entidades llamados “números ideales” como las Formas supremas y haría del resto de las Formas relaciones entre estos. Se vio que esto es posible y coherente, aparte de ser inmune a ciertas paradojas. Esto explicaría además la “participación” altamente matematizada del *Timeo*. Finalmente se explicó que estos “números ideales” no eran lo mismo que los entes matemáticos que operamos en la aritmética cotidiana.

Capítulo 2

Transición.

I

En este capítulo se revisa la recepción y elaboración de las doctrinas platónicas por parte de la tradición posterior. Dado que esta no es de ningún modo homogénea, he dividido el capítulo en tres secciones.

La primera sección se encarga de los desarrollos de la sucesión ininterrumpida de escolarcas hasta la accesión de Arcesilao. Esto requiere al menos dos comentarios. En primer lugar, el registro que tenemos del pensamiento de estos hombres es incompleto y de segunda mano. Por eso, lo que aquí se expone está basado en las reconstrucciones hechas por Dillon en su libro *los herederos de Platón y los medio platónicos*⁹⁹ y deben entenderse siempre como cayendo en el terreno de lo probable. Debido a la naturaleza de la información, no siempre se han conservado indicios sobre la parte de la doctrina que interesa a este estudio (la física), por lo que no todos los escolarcas están representados aquí ni a todos se les dedica la misma atención (de hecho el estudio más detallado recae sobre los dos primeros: Espeusipo y Jenócrates). En segundo lugar, he excluido el periodo de la “nueva academia”. Si bien es un periodo lleno de interés y una continuación directa de la tradición platónica, sus doctrinas presentan tantos misterios que requerirían un estudio aparte (además que estamos lejos de entender si había una física de la nueva academia o cómo se veía) y, por otra, la reacción dogmática del primer siglo a.c. la dejó de lado para rescatar las doctrinas de la antigua academia (es decir, la academia antes de Arcesilao)¹⁰⁰. La decisión de obviar a la nueva academia me parece que evita una dispersión excesiva en un capítulo que es ya de por sí demasiado largo, a la vez que se justifica por la comprensión que los mismos medio-platónicos tenían de la tradición.

La segunda sección está dedicada a Antíoco de Ascalón (y de manera incidental a la nueva academia y a Filón de Larissa), el último escolarca. Este pensador (junto con Filón de Larissa) fue responsable de la vuelta al dogmatismo, es decir la integración de doctrinas peripatéticas y estoicas (que desde este punto de vista habrían sido en realidad ideas platónicas) con el fin de producir una doctrina positiva, por oposición a la postura escéptica de la nueva academia, en lo que era visto como una recuperación de las doctrinas originales de la academia. Este proceso, acontecido en las décadas inmediatamente previas al desarrollo intelectual de Filón de Alejandría, marcó a la reflexión platónica, desde entonces conocida (y en parte a causa de esta nueva forma) como medio-platonismo. Antíoco es, por lo tanto, el contexto inmediato para entender a Filón de Alejandría y el puente que permitió al pensamiento académico tomar las características del medio-platonismo.

La última sección (exceptuando la conclusión) se encarga de los capítulos dedicados a la física (8-16) del *didaskalikos* o “manual de doctrinas platónicas” de Alcínoo (posiblemente Albino). Esto puede parecer una decisión cuestionable, en cuanto se trata de un texto del siglo segundo d.c., es decir posterior a Filón de Alejandría. Sin duda se trata de un anacronismo. Pero me parece que

⁹⁹ En la bibliografía se encuentran los detalles de estos títulos.

¹⁰⁰ O al menos esa era su intención. Más comentario sobre esto en la segunda parte (II) del capítulo

este “error” no tiene por qué afectar la comprensión. En primer lugar, hay que tener claro que el *didaskalikos* no fue una influencia para Filón. En segundo lugar, dada la naturaleza del manual, este pretendía retratar opiniones y doctrinas que se habían consolidado y sobre las que había cierto acuerdo, asegurando así la reproducción de estos “dogmas” por quienes estudiaban con el manual. Como tal, nos sirve como una especie de foto de la ortodoxia medio-platónica, es decir de los esquemas dominantes en esta comunidad, volviéndose útil para entender el horizonte que se estaba formando en los años de actividad de Filón y que aun se vislumbraba cuando emergió el cristianismo como pensamiento.

II

α

Espeusipo.

La reconstrucción de Dillon del pensamiento de Espeusipo tiene el aspecto de lo que al final del capítulo anterior presentamos como las doctrinas no escritas de Platón. Esto bien puede deberse a que se haya atribuido a Platón las doctrinas de su discípulo y que los testimonios que manejamos no nos permitan distinguir entre el uno y el otro¹⁰¹. O bien, puede deberse, como me parece más probable, a que el sistema de Espeusipo sea una explicitación de lo que estaba implícito en el pensamiento de Platón¹⁰².

La base del sistema son dos principios, los dos principios de Platón, se podría decir, con la excepción de que la *díada* se ha convertido en la multiplicidad (*πλεθος*). Ambos principios quedan caracterizados de la misma manera que ya vimos, solo que esta vez se nos dice explícitamente que están más allá del ser, aunque esto a causa del mismo argumento que ya expuse, a saber que la causa no puede tener la misma naturaleza que lo causado.

Ahora bien, A partir de este punto Aristóteles nos dice que Espeusipo multiplicó los principios de su sistema y propuso un cosmos “episódico”. Este habría estado constituido por diversas capas independientes (cada una con un principio particular) apiladas las unas sobre las otras, como si se tratara de una cebolla.

Sin embargo, a partir de los testimonios que tenemos es posible hacerse una imagen más generosa del sistema de Espeusipo, como hace Dillon: el proceso de definición por parte de lo uno ocurre en el mismo orden que en Platón, solo que ahora quedan divididos en dos fases; el uno se aplica sobre lo múltiple y genera el uno aritmético, principio del número. Este a la vez se aplica a la multiplicidad generando por un lado el número¹⁰³ y el principio de los cuerpos geométricos, el punto. Al aplicarse este último a la multiplicidad genera las figuras y el alma del mundo, principio del siguiente nivel. Al aplicarse el alma a la multiplicidad, se obtienen el mundo sensible, quedando así todos los niveles conectados en una sucesión. En esto las diferencias con Platón son pequeñas. Los niveles de la realidad (uno, número, figura, alma, mundo) que presenta Espeusipo son los mismos que Platón, aunque aquí quedan claramente encadenados. Por lo mismo, el uno es el comienzo de una jerarquía de principios, mientras que en Platón habría sido el primer principio. A

¹⁰¹ Si bien esto no es del todo probable, pues en un número de partes se menciona a estos pensadores por nombre.

¹⁰² Que, al tratar de explicitar en el capítulo anterior, ha tomado rasgos semejantes al planteamiento de Espeusipo.

¹⁰³ Mientras esto ocurría de inmediato al aplicarse el uno a la *díada* en Platón.

la vez encontramos que el principio indefinido se mantiene igual, más allá del cambio de nombre: se mantienen igual a lo largo del todo el proceso, generando diversos resultados con cada determinación, por razones no del todo aclaradas. Quizás es en las figuras particulares del esquema que pueden percibirse las mayores diferencias.

Una diferencia llamativa, aunque no determinante para la tradición posterior, es que Espeusipo habría abandonado las formas (según testimonios de Aristóteles cf. Met 1083 a20): las dificultades de determinar qué formas habían, así como de establecer las relaciones entre ellas, parece haberlo hecho decidir que se perdía más de lo que se ganaba al mantener la teoría de las Formas. Este rechazo habría corrido tanto para las Formas como modelos, así como para los números ideales. Espeusipo se habría quedado solo con los “entes matemáticos”, cuya naturaleza no está de todo clara (ni siquiera en Platón), aunque aparentemente habrían sido múltiples y objetos de conocimiento. Si bien los paradigmas (Formas) estrictos habrían desaparecido, como Dillon señala, la idea de que el mundo había sido constituido en base a un modelo seguía en pie. Para entender esto hay que revisar la caracterización del alma del mundo.

El alma es definida como “forma multidimensionalmente extendida” (*ἰδέα του παντὴ διαστατου*). Esto parecería significar¹⁰⁴ que el alma es un espacio tridimensional inmaterial que contiene en si al plano de la figura y el número. Esto último no resulta muy claro en sus detalles, pero parecería ser que no se trata de todo el plano del número, sino solo del a década (diez primeros números), que aparentemente se consideraba como la esencia de todos los números. De esta manera el alma funciona como un solo gran modelo del mundo en sus elementos generales (Espacio, cantidad, figura). Pero sería solo a este nivel que encontramos un paradigma; la figura y números son solo objetos diversos, hasta que se proyectan sobre el alma, que entonces se convierte en un único gran paradigma¹⁰⁵.

Una vez que el alma se proyecta sobre la multiplicidad se genera el mundo¹⁰⁶. Este es un punto importante, en cuanto esta proyección es ejecutada por el alma misma. En *Θεολογουμενα αριτημετικησ* (uno de los textos que sirve como fuente para conocer el pensamiento de Espeusipo en la reconstrucción de Dillon) se dice que “la década” que, recordemos, estaba en el alma como representante del plano del número “[...] es una especie de forma productiva (*εἶδος τι τεχνικῶν*)”¹⁰⁷ con lo cual se le asigna un carácter eficiente de manera explícita. Como vimos, esto era una prerrogativa de demiurgo en *Timeo* por lo que se hace necesario revisar este punto.

La tendencia, nada menor, en la academia fue a eliminar la figura del demiurgo, tal vez porque su lugar en el esquema de la realidad era un elemento excesivamente mítico, y como vemos, fue una tendencia que se instaló muy pronto. El demiurgo parecería disolverse en el pensamiento de Espeusipo en el alma del mundo, desde entonces el punto de conexión entre el plano ideal y el material. De esta manera aquella fuerza eficiente, responsable de plasmar lo ideal en lo material, se identifica con uno de los niveles de la realidad y su relación con el primer principio queda clara.

¹⁰⁴ Dillon HP, Pág, 51

¹⁰⁵ Es interesante notar que Filón de Alejandría (de quien hablaré más adelante), si bien no iba tan lejos, también proponía que las Formas eran de aspectos generales de la realidad: espacio, tiempo, inteligencia, etc. (o al menos las formas de primer orden)

¹⁰⁶ Hay cierta sutileza en esto, pues primero se genera el mundo psíquico de las almas particulares y luego el físico, de los cuerpos animados e inanimados. Los detalles de esto, sin embargo no son pertinentes aquí.

¹⁰⁷ Dillon, HP Pág.62

Por lo demás, encaja perfectamente con el proceso general de generación de la realidad (que es la determinación de un nivel por el nivel precedente, a su vez determinado por el anterior).

Lo anterior parece una solución completa al problema del demiurgo. Pero debemos considerar la siguiente frase de de Aecio: “*Espeusipo [dice que Dios es] intelecto, que no es idéntico con el uno o el bien, sino que tiene una naturaleza peculiar a sí mismo*”¹⁰⁸ La necesidad de un intelecto (*nous*) en este esquema no es evidente. En efecto, no hay ideas que deban ser comprendidas o que deban encontrar algún lugar, mientras que la plasmación de los entes matemáticos y las figuras en el alma puede plantearse como un proceso mecánico, al igual que la formación del mundo material, independiente de cualquier intelecto que la gobierne.

La cita, considerada así como lo plantea Aecio, no parecería aportarnos mucho más que la (probable) atribución de un intelecto divino al esquema de Espeusipo, sin aclarar mucho sobre el mismo. Pero como Dillon plantea, si nos apoyamos en el *Timeo* queda claro que “la única cosa capaz de adquirir intelecto (*νοῦς*) es el alma”¹⁰⁹. De esta manera, de existir este intelecto en el pensamiento de Espeusipo, coincidiría con el alma del mundo. Así el alma del mundo se identificaría con el demiurgo en todo excepto el nombre. Y este resultado no es incomprensible, si uno considera que el alma del mundo, como aparece planteada, podría ser un intento de integrar en su totalidad (es decir, como una sola figura de capacidad eficiente e intelectual) al demiurgo en un esquema que deriva del uno. Desde esta perspectiva, Espeusipo no eliminaría al demiurgo asignándole su capacidad creativa no desearía la función intelectual del demiurgo, si no que integraría la figura al esquema de manera orgánica (su origen y jerarquía hecha manifiesta). En cualquier caso, la tendencia sería a ofrecer una explicación de las capacidades del demiurgo consideradas necesarias¹¹⁰ según las mismas líneas que explican el surgimiento de los demás niveles de la realidad, allí donde en el *Timeo* habían aparecido como externas y místicas.

En el pensamiento de Espeusipo encontramos la preservación del esquema metafísico planteado (o quizás solo sugerido) por Platón: dos principios que están fuera del ser, la generación de la realidad a partir de la aplicación del uno sobre el otro y esto iterado con el resultado del proceso (siendo que el principio indefinido parece estar presente de manera idéntica en todos los niveles de la realidad, siendo lo único que cambia el principio definido) y el surgimiento del mundo material a través de la plasmación de planos inmatriciales (pues en este caso no podemos hablar de planos ideales) por una causa eficiente ausente en este último. Sin embargo en esos puntos que presentaban problemas (con o las ideas) o resultaban misteriosas (como el demiurgo) encontramos cambios. Estos responden, fundamentalmente, a un intento de simplificación: eliminar aquello que resulta problemático y ofrecer clarificación mediante mecanismos generales con los que se pueden comprender todos los planos de lo real.

β

Jenócrates.

Jenócrates es un personaje importante en esta investigación. Se encontró en un momento de escisión y crítica dentro de la antigua academia y quizás no resulta sorprendente que su esquema sea más bien una alternativa que una continuación al de Espeusipo, esquema que, por lo demás, dejaría su impronta sobre el medio-platonismo posterior.

¹⁰⁸ Placita, I, 7,20 Diels.

¹⁰⁹ *Timeo* 46e

¹¹⁰ Puede que, efectivamente, la capacidad intelectual haya sido desechada.

Jenócrates se convirtió en escolarca a la muerte de Espeusipo en 339 b.c. Sabemos que perteneció a la academia desde joven y que conoció a Platón, pero debe haber sido más joven que Espeusipo, pues lo sobrevivió por 25 años; dato no menor pues significaría que su formación intelectual se habría visto influida por los desarrollos, críticas y aporías que despertaba el pensamiento platónico y que la reflexión académica habría revelado. En este sentido habría sido más “lejano” a Platón que Espeusipo, quien habría tenido acceso a estos mismos influjos en un momento en que su formación estaba ya (o al menos considerablemente más) completa. Que tales desarrollos habrían apuntado hacia una crítica de las ideas de Espeusipo (y, por lo que sabemos, de las doctrinas no escritas de Platón), al menos por parte de los académicos, queda bastante bien graficado por el hecho de que cuatro años después de la accesión de Jenócrates a la cabeza de la academia, Aristóteles fundó el liceo, dando origen formalmente al peripatos¹¹¹. Pero no es menos decidir, por menos dramático que sea, el que Jenócrates tomara una postura opuesta a Espeusipo en ciertos puntos críticos. Pues si bien Aristóteles es un crítico abrasivo de Platón, de Espeusipo y de Jenócrates también, esto no nos debe hacer pensar que es el único crítico o absolutamente original¹¹². En efecto, que ambos pensadores (Aristóteles y Jenócrates) hayan trabajado algunos de los mismos puntos y sus desarrollos hayan ido en el mismo sentido muchas veces (sin que esto signifique que son iguales), sugiere una base común.

El primero de estos disensos se encuentra en torno a la teoría de los primeros principios. Jenócrates sigue el esquema clásico de Platón y Espeusipo al plantear un origen dual: la monada y la díada (que algunos testimonios identifican con “lo que siempre fluye” *αεναον*)¹¹³. Sin embargo, esto es lo más lejos que la semejanza llega en este punto. La monada se identifica con el intelecto (*nous*), la díada específicamente con la materia (lo cual, si bien no directamente opuesto a las posturas anteriores, sí las acota). Ahora bien, el intelecto es y no se hace ningún esfuerzo por refutar eso o matizarlo ¿Por qué pasar de principios externos al Ser a unos dentro de él? En Aristóteles encontramos la siguiente crítica a Espeusipo:

*Por otra parte, no opinan acertadamente quienes suponen, como los pitagóricos y Espeusipo, que lo más perfecto y mejor no se encuentra en el principio, ya que los principios de las plantas y los animales son también causas y, sin embargo, lo perfecto y plenamente realizado se encuentra en lo que procede de ellos. Y es que la semilla procede de otros que son anteriores y plenamente realizados, y lo primero no es la semilla, sino lo plenamente realizado. Así podrá decirse que el hombre es anterior a la esperma, no el que se genera a partir de este, sino otro, del cual procede la esperma.*¹¹⁴

¹¹¹ No por esto debe pensarse que había una rivalidad personal entre estos dos hombres. No tenemos evidencia de que hubiera habido una competencia por la posición de escolarca entre ellos. Para el momento de la accesión de Jenócrates, Aristóteles estaba en el extranjero y no volvería hasta 335, a fundar el liceo.

¹¹² Aunque la división institucional parece la prueba de una separación más radical entre Aristóteles y el pensamiento de Platón (y es cierto que a la larga tendría consecuencias importantes), no debe pensarse que el resto de los académicos eran “serviciales” a las ideas heredadas. Por lo que sabemos, Platón no parece haber dejado un cuerpo positivo de doctrinas muy extenso y la discusión se fomentaba dentro de la institución. Tenemos evidencia de que esto llevó a divergencias bastante importantes dentro de la misma institución; el mismo Aristóteles es prueba de esto. No debe pensarse que a la división institucional liceo/academia (que puede haberse basado en un número de motivos) subyace un espíritu crítico o una reflexión más independiente que la del resto de los académicos.

¹¹³ Dillon, HP pág. 24

¹¹⁴ Aristóteles, *metafísica*, 1072b30-1073a3

Es probable que respondiendo a este tipo de críticas, Jenócrates haya dado el giro que dio; bien sabemos que esta línea de razonamiento llevó a Aristóteles a platear (al menos en parte) como la causa de todo una entidad completamente actualizada, es decir que plenamente es, por oposición a algo que escapa al ser, que no es aun o es potencialmente, como podría leerse la postura de Espeusipo. Tal entidad resulta para ambos hombres el intelecto, desarrollo que parece remitirnos aquel párrafo de Fedón en que Sócrates plantea que busca una filosofía que haga del intelecto la causa de todas las cosas¹¹⁵.

Sin embargo Jenócrates lleva este desarrollo más lejos:

*Jenócrates hijo de Agathenor de Calcedonia sostenía como dioses a la monada y a la díada. La primera, el principio masculino, tiene el rol de padre, gobernando en los cielos. A esto lo denomina Zeus e impar e intelecto y es para él el dios supremo. **El segundo es el principio femenino....en el rol de madre de los dioses, gobernando sobre el ámbito bajo los cielos. A esto lo toma como el alma del universo.** Considera el cielo también como un dios y las estrellas como ígneos dioses olímpicos y cree también en otros seres, daimones sublunares invisibles. También sostiene la opinión de que los elementos materiales también están animados por ciertos poderes divinos. De estos, a esto que ocupa el aire lo llama Hades, al no tener forma (aeides), a lo que ocupa el agua, Poseidón y a lo que ocupa la tierra Deméter la sembradora. Toda estas identificaciones las adaptó (metapheprake) de Platón y esto pasó a los estoicos.¹¹⁶*

Del pasaje anterior se puede extraer que el principio material no solo es intrínseco al ser, sino inmanente al mundo. Afirmación no del todo polémica, si no fuera porque parece aplicar al intelecto también. Como señala Dillon¹¹⁷, esto no queda claro del pasaje, pero si a la luz de otra evidencia (serían los fragmentos 16-18). El intelecto, siendo una entidad inmaterial, ocuparía el borde último del cosmos (el *hyperouranos*) que si bien estaría más allá de la esfera de los cielos, se encuentra dentro del cosmos. Tal proceso de inmanentización se extendió a todas las figuras platónicas: el alma del mundo tendría un lugar en la luna, los *daimones* entre los cielos y la tierra, etc. De esta manera, el antiguo esquema platónico con sus variados espacios separados, es reemplazado por una única sucesión de esferas que avanzan en degradé desde lo más alto (el intelecto) hasta lo más bajo (el mundo sublunar), formando una unidad que nada trasciende, ni siquiera sus principios constitutivos. Es una solución que no deja de recordar a la de Aristóteles, si bien este volvió inmanentes las causas del *cosmos* de manera diferente y abandonó completamente el imaginario platónico (excepto por la mención muy general del intelecto).

Otra diferencia importante fue el intento de derivar todo el cosmos de los dos primeros principios, quizás como respuesta a las ideas de Espeusipo, que fueron criticadas por Aristóteles a causa de dibujar un “universo episódico”.

Espeusipo se habría enfrentado con su teoría al problema de cómo a partir de dos principios únicos podemos obtener los distintos planos de lo real; lo lógico es que de la combinación de dos principios que no cambian se obtenga un único resultado siempre. La solución de Espeusipo habría ido por proponer un primer principio que genera otro primer principio cada vez más determinado: el uno genera la monada (uno numérico) al determinar la multiplicidad, esta monada (ya una determinación sobre la multiplicidad) determina nuevamente la multiplicidad

¹¹⁵ Referirse al capítulo anterior, sección III, nota 21

¹¹⁶ Dillon, MP, Pág.25

¹¹⁷ Dillon,MP, Pág.26

para dar origen al punto y así. Esta parece una teoría bastante adecuada, pero claro, no podemos estar seguros de con qué grado de claridad fue expuesta o hasta que punto desarrollada. En cualquier caso, la crítica de Aristóteles no puede haber sido solo polémica gratuita, pues, sea por aquella o por otra proveniente del ámbito académico, Jenócrates decidió no defenderla y tomar un rumbo distinto; algo cuestionable, entonces, debe haber habido en las ideas de Espeusipo.

Jenócrates pone el énfasis diferenciador en la materia. El principio material, siendo infinitamente moldeable e indeterminado, puede aparecer de diversas maneras. En Platón ya vimos que se lo podía “representar” con la díada de lo grande y lo chico, de lo más y lo menos, etc. La idea de Jenócrates sería que el intelecto combinado con diversas “representaciones” del principio material da origen a distintos resultados: la línea surgiría con la combinación de lo largo y lo corto, el plano de lo ancho y lo estrecho, los sólidos de lo profundo y lo bajo, etc.¹¹⁸

Hay un problema con esto, no obstante. Una línea puede ser reducida a un conjunto de puntos, un plano a un conjunto de líneas, un sólido a un conjunto de planos. Pero Jenócrates nos dice que la línea, plano y sólido se generan tal como son ¿por qué multiplicar de esta manera las entidades, por qué no reducirlas todas al punto? Lo cierto es que, para Jenócrates, la línea no era reducible al punto¹¹⁹. Probablemente Jenócrates no negaría que una línea se podía construir teniendo ciertos puntos. Pero la línea no era solamente estos puntos. Había algo más, porque un conjunto de puntos no es más que eso hasta que tenga la forma de una línea. De esta manera, la línea en cuanto forma de línea no es reducible a los puntos que puedan constituir la línea particular. Esta es la doctrina de la línea mínima (llamada así porque sería lo mínimo que cuenta como línea y a partir de lo cual todo el resto se construyen). Con esto Jenócrates vuelve a una de las figuras centrales de Platón, la Forma (*εἶδος*), tomando distancia de Espeusipo y siguiendo un camino nuevamente análogo al de Aristóteles.

La naturaleza de las ideas en Jenócrates resulta, eso sí, difícil de establecer. Por Asclepio sabemos que un pasaje de la metafísica (1082 b24 en adelante) está referido a Jenócrates y en él se nos dice que reducía las ideas a los números ideales, con lo que seguiría la doctrina no escrita de Platón. Por otro lado tenemos un fragmento (30) donde se nos dice que las ideas “*son las causas paradigmáticas de los fenómenos naturales*” lo que parece difícil de conciliar con lo anterior, pues parece sugerir un paradigmatismo estricto (en cuanto los números no pueden distinguir entre natural y artificial; en las creaciones humanas también hay relaciones numéricas). Lo cierto es que no se puede alcanzar gran claridad. El fragmento probablemente responde la vieja pregunta “¿de qué cosas hay ideas?” (Y lo cierto es que el medio-platonismo adoptó esta formulación como la respuesta definitiva a este problema) aunque el vínculo con lo que parece ser un paradigmatismo sofisticado (lo cual no deja de ser posible) se ha perdido. En cuanto a la primera afirmación, como sugiere Dillon¹²⁰, probablemente Jenócrates redujo las ideas a la *tetractys* (visto como un símbolo

¹¹⁸ La solución de Jenócrates resulta igual de plausible que la de Espeusipo, aunque quizás algo más satisfactoria en cuanto a la generación del mundo físico. Porque mientras la variación del principio material permite entender que en algún momento este adopta un carácter físico que le permite dar origen a nuestro mundo, es más difícil (aunque no imposible) entender cómo puede ocurrir esto en el caso de Espeusipo. Este nos plantea una multiplicidad uniforme que tiene a lo largo de gran parte del proceso cosmológico un carácter decididamente no material y es difícil ver que de ella surja el mundo físico, sin importar cuantas determinaciones realice el uno, siendo este también un principio inmaterial.

¹¹⁹ MP, 28, argumento más detallado en HP 113

¹²⁰ HP 112

de la totalidad de los números), donde cada miembro sería el elemento básico de cada plano de la realidad¹²¹.

La pregunta que queda por contestar y cuya respuesta completa el cuadro es ¿dónde están las ideas? Como vimos, la monada de Jenócrates es un intelecto y un intelecto debe tener contenido, en otras palabras, debe pensar algo. El intelecto de Aristóteles se piensa a sí mismo y parecería lógico suponer que el de Jenócrates tiene por objeto las ideas. Esto tendría la consecuencia no menor de poder encontrar en la antigua academia este planteamiento del medio-platonismo¹²². Por lo mismo parece ser necesaria evidencia más firme que la mera conveniencia de la asociación o la cercanía de los conceptos en el esquema. Como Dillon señala, la evidencia es escasa, pero no inexistente. Se trataría de la siguiente afirmación del retor siciliano, contemporáneo de Jenócrates Alcimus: “cada una de las formas es eterna, un pensamiento (*νοηματα*) y, sobre todo, inmune al cambio”¹²³. Usualmente se ha pensado que en este pasaje se defendía la subjetividad de las ideas platónica, es decir que se planteaba que su lugar era el intelecto humano, pero como Dillon apunta¹²⁴, dado el contexto (serían a la vez eternas e inmunes al cambio) no parecería que el intelecto humano sea un buen candidato para ser su lugar de residencia. El único intelecto que cumple con estas características es la monada. Por otro lado está la dificultad de que este pasaje proviene de un comentario a Platón. Si bien esto es cierto, también lo es que esta doctrina no se encuentra en los diálogos, de forma que Alcimus probablemente recurrió a otras fuentes dentro de la academia. Como evidencia adicional puede ser visto el hecho de que Aristóteles, desarrollando en paralelo la misma idea (la del intelecto como causa suprema) reconoció la necesidad de asignarle un contenido a esta. Jenócrates debe haber estado consciente de esto y, en presencia de la siempre presta crítica aristotélica, dado alguna solución. Con todo, es demasiado afirmar que en Jenócrates está el origen de la doctrina de que en el intelecto supremo (dios) están las ideas. Con alguna probabilidad (quizás no muy alta, eso lo decidirá el lector), hubiera en su pensamiento alguna traza que apuntaba en ese sentido. Lo que sí me parece que se puede afirmar, y no es menor, es que, en la medida en que se plantee un intelecto como ápice de la realidad, surgirá la pregunta por su contenido y esta, sumada a aquella por el lugar de las ideas, hará gravitar ambos conceptos el uno hacia el otro.

La última figura platónica que queda por analizar es la del “alma del mundo”, definida por Jenócrates como “número moviéndose a sí mismo” (*αριθμησος εαυτον κινων*). Por suerte, gracias Plutarco¹²⁵ podemos echar luz sobre esta caracterización. Jenócrates habría hecho una interpretación alegórica del *Timeo*¹²⁶. El “ser indecible” que aparece en 35a (aprox.) fue interpretado como la monada, intelecto supremo y el “ser que está dividido entre los cuerpos” como la multiplicidad. La “tercera forma del ser” que surge de estas dos resulta ser, según el esquema de Jenócrates, el número. Esto constituye la base del alma, pero aun carece del poder de mover y ser movido. Este le adviene al agregarle la mezcla de “lo mismo y lo otro”. En términos más concretos, la capacidad de mover y ser movido significa la capacidad de crear individuos y de separarlos en clases y especies. De esta manera, el alma del mundo posee las propiedades

¹²¹ 1=punto, 2=línea, 3=plano, 4=sólido

¹²² Rastreable hasta Antíoco de Ascalón.

¹²³ Dillon, HP, 121

¹²⁴ *Ibíd.*

¹²⁵ De proc.an. 1012 d-e

¹²⁶ Debido al carácter panorámico de este capítulo no he tenido la oportunidad de mencionarlo, pero a Jenócrates se le atribuye la primera interpretación alegórica de las figuras olímpicas, las cuales posterior y tomaron y ampliaron los estoicos, lo cual terminó por influenciar a todo el pensamiento helénico.

“ejecutivas” del demiurgo (la parte “contemplativa” probablemente es atribuida al intelecto). Además de esto, pasa a ser la entidad mediadora por excelencia dentro del esquema. Al pasar por ella, las entidades “abstractas” (números, figuras, sólidos) adquieren el movimiento, por una parte, y por otra se pasa de planos con entidades de carácter general, que se diferencian en un solo respecto (mayor/menor, número de lados, etc.) a uno de entidades diferenciada en una miríada de aspectos. Así, gracias a la capacidad de “poner en movimiento los números, planos y figuras son combinados de tal forma que surjan características que son combinación de los tres. Jenócrates, al igual que Espeusipo, buscó clarificar las ideas de Platón a través de la sistematización y la “desmitologización” (eliminación del demiurgo, interpretación alegórica, etc.). Sin embargo, Espeusipo buscó construir a partir del pensamiento pionero de Platón. Por su parte, Jenócrates dio un paso atrás, probablemente respondiendo a un movimiento de crítica dentro de la academia enfocado en las “doctrinas no escritas” y buscó construir su sistema a partir de elementos establecidos en los diálogos (aunque no de manera exclusiva): mantuvo las ideas, mantuvo los principios de la realidad dentro del ser, rescató la figura del intelecto, etc.

γ

Polemón, Crates y Crantor.

Nuestro registro de los años que restan de la vieja academia es aun más magro. De Polemón, el tercer escolarca, conocemos algunas anécdotas de poca importancia y que se centró en la ética, pero lo que sabemos de sus doctrinas es más bien por inferencia; parece haber puesto la virtud como condición necesaria y suficiente para la felicidad, sin descartar los bienes materiales como un acompañamiento deseable¹²⁷. De su postura física solo sabemos que “*Polemón declaró que el cosmos era Dios*”. Aunque uno puede tratar de establecer conexiones y especular, la frase parece demasiado estrecha para sostener nada muy considerable¹²⁸. Aun así podemos obtener información, como quien dijera, del trasfondo. Una de las anécdotas que rodean a Polemón es que Zenón de Cito, fundador de la Estoa, estudió con él un periodo no menor de tiempo. Si bien esto puede no ser cierto (aunque también podría serlo), al menos nos revela que el panorama filosófico en Atenas seguía expandiéndose, al menos lo suficiente como para que esta anécdota tuviese algún barniz de verosimilitud. Además, la teoría ética que hemos enunciado, con todo lo escueta que es, parece estar tratando de alcanzar un punto medio entre el ascetismo estricto de los estoicos y la postura del liceo (para la cual los bienes eran condición sine qua non). Aun si uno niega que la doctrina ética estoica haya estado desarrollada a esa altura, uno puede ver la postura de Polemón como un esfuerzo por diferenciarse del liceo, endureciendo la postura ética de la academia (hasta entonces, semejante a la del liceo).

De Crates, el último de los escolarcas, no tenemos más dato que la estrecha amistad que lo unía a Polemón (ambos hombres fueron enterrados en la misma tumba).

Los Reportes de Crantor de Solis, cuarto escolarca, también son escasos. Podríamos dividirlos en físicos (provenientes de reportes doxográficos) y éticos (que son más bien reconstrucciones a partir de autores que habrían usado su tratado “acerca de la pena” como modelo para escritos semejantes)¹²⁹. Por una feliz coincidencia, todos los testimonios físicos tratan de aspectos del *Timeo*. Esto requiere un poco más de comentario. Crantor habría sido el primero en escribir una

¹²⁷ Dillon, HP Pág.163

¹²⁸ Aecio fr.15/Dillon, HP Pág.213

¹²⁹ Cf. Dillon, HP, 156 en adelante

exegesis del *Timeo*. Como Dillon señala¹³⁰, el formato del comentario no era original de Crantor. Ya antes se habían escrito algunos sobre los poetas, sobre Parménides y Pitágoras. Pero hasta Crantor no tenemos noticia de una exegesis de un autor “contemporáneo”, al menos para los académicos. Y aunque uno podría esperar de este primer intento un trabajo de síntesis más bien general, encontramos en cambio algo que permite vislumbrar una discusión sofisticada sobre las ideas ahí expuestas (por su elaboración y la forma de aproximación).

La primera afirmación de interés filosófico¹³¹ y quizás la más relevante es: “*los comentadores de Platón de la escuela de Crantor*¹³² *declaran que el cosmos es “generado” en el sentido de ser producido por una causa otra que él mismo (οσ αρ αιτιασ αλλησ παραγομενον) y no auto-generado ni auto-sustanciante*¹³³. Como Dillon señala, con esto se hace hincapié en la permanente dependencia del cosmos de una causa externa. En cierta forma esto no es más que la explicitación de viejas ideas platónicas; ya en *Timeo* queda claro que el cosmos depende de otra entidad para su formación y su conservación: de las ideas para la forma, del demiurgo como causa eficiente. Pero a la vez, este énfasis en la externalidad es una toma de posición. En Platón nunca quedaba esclarecido el lugar del demiurgo. Ponerlo aquí o allá (en el plano ideal o en el mundo) no era algo que se pudiera hacer meramente apelando al diálogo, sino que implicaba dar un paso más allá. Como hemos visto, Jenócrates parecía haberlo puesto dentro del Cosmos. Crantor parecería estar rescatando elementos de las posturas más trascendentalitas dentro de la academia (como las de Espeusipo). Sin embargo donde allí se trataba de señalar la trascendencia de los principios de la realidad en términos generales (pues su trascendencia era absoluta, quedando más allá del ser), aquí más bien se señala la trascendencia particular con respecto al *cosmos*. Hecho no menor, pues es una línea que se reforzara posteriormente: exaltar el principio activo (que más tarde se convertirá en la única causa) no en términos absolutos, sino hasta convertirlo en el ser mismo y separarlo del cosmos a fuerza de su perfección.

Los fragmentos que resta se abocan al alma del mundo. Siguiendo la tradición establecida, Crantor habría aceptado que la creación del alma descrita en *Timeo* debía tomarse en modo figurado¹³⁴. Un detalle importante de esta interpretación, que aparentemente habría compartido los académicos anteriores es que el alma de hecho es eterna y no generada, es decir increada, pero que Platón la habría representado de modo contrario para que la generación de sus facultades resultara más clara¹³⁵. Un detalle interesante, pues implica una lectura más bien contraria al texto¹³⁶, que más tarde permitiría asociar al alma del mundo a la naturaleza divina del primer principio. Respecto a lo peculiar del enfoque de Crantor, podemos decir que este privilegió el aspecto epistemológico en su interpretación. Planteó que estaba compuesta de una naturaleza

¹³⁰ *Ibíd.* Pág. 218

¹³¹ Propiamente lo primero es una anécdota de cómo Platón habría hecho derivar la constitución de la de los antiguos atenienses en *Timeo*, como una forma de venganza literaria, luego que algunos de sus conciudadanos sugirieran que su constitución (*politeia*) era una copia de la de los egipcios. Aunque esto es interesante, es más bien secundaria aquí

¹³² Como Dillon señala en HP Pág.221, nota 110, Proclo aquí usa la fórmula *oi peri X*, la que puede o no significar alguien distinto a X mismo. En este pasaje la apuesta de Dillon es que no significa nada más que “Crantor”

¹³³ Proclo, in Tim. 277 8-10, Diehls

¹³⁴ *On the generation of the soul in the Timaeus*, Plutarco, 1012d-1013b

¹³⁵ Dillon, HP, Pág.223

¹³⁶ Porque si bien sostener que el *Timeo* requiere una interpretación alegórica, no es especialmente controversial, sostener que debe entenderse en un sentido contrario a lo que afirma el texto es un paso no menor.

inteligible (*νοησ φυσισ*) y de la naturaleza opinable de las cosas sensibles (*περι τα αιστηη τα δοξαστη*) y que su función era por sobre todo “formar juicios de los objeto inteligentes y perceptibles y de la diferencia y similitudes que ocurren entre estos dos”¹³⁷, para lo cual debe ser una mezcla de todo: lo inteligible, lo sensible y de lo igual y de lo desigual, de manera que perciba la identidad y la diversidad. Pero como Dillon apunta¹³⁸, es probable que si uno hubiera llevado a Crantor a términos ontológicos, no hubiera diferido demasiado de Jenócrates: las dos naturalezas que plantea no dejan de parecerse a la monada y a la díada y su interpretación parece haberlo llevado (si es que sencillamente no aceptaba ya la interpretación de Jenócrates) a diluir el demiurgo en un principio contemplativo (*νοητησ φυσισ*) y uno ejecutivo (alma del mundo)

III

A la muerte de Crates en 270 a.c., Arcesilao ascendió a la posición de escolarca. Bajo su liderazgo, la academia dio un giro percibido como tan radical que se lo considera el inicio de un nuevo periodo dentro de la institución, denominado “nueva academia”¹³⁹.

Sabemos que el signo que marco a la nueva academia fue el escepticismo, un desarrollo inesperado, aunque no imposible dentro de la tradición platónica. En efecto, Sócrates y los diálogos aporeticos pueden ser vistos como ejemplos de un tipo de escepticismo. Y sabemos que los “nuevos académicos” los invocaban como fuente de inspiración. Sin embargo, no hay mucha seguridad ni de la extensión ni de la naturaleza de este escepticismo. No sabemos si era una manera de resguardar una doctrina positiva o si había reemplazado a cualquier doctrina (e incluso hay evidencia de que, según el periodo, podría haber sido lo uno o lo otro). Finalmente, la evidencia también es escasa, en cuanto ningún fragmento de la obra de estos académicos escépticos se ha conservado y debemos reconstruir sus argumentos a través de resúmenes y reformulaciones ofrecidos por pensadores posteriores. Todo lo cual espero que sirva de justificación para que el tratamiento que le daré a la nueva academia sea nada más que un bosquejo apuntado a delinear los motivos que llevaron al surgimiento del dogmatismo en el primer siglo a.c.

Aunque no sabemos cuál fue el influjo interno que hizo surgir el escepticismo académico ni hasta qué punto sostuvo las viejas doctrinas (o ideas, si no tenían el valor de doctrina), sí sabemos que parte de su esfuerzo critico iba dirigido a la teoría del conocimiento estoica. Para la época de Arcesilao, la Estoa se había convertido en un movimiento muy grande, de doctrina cada vez más amplia y posiciones más firmes. De carácter materialista, su teoría del conocimiento es más directa que la del platonismo: las impresiones sensibles (impresiones sobre la materia) son fuente de conocimiento. Si bien esta era la diferencia basal entre ambas escuelas, la postura estoica ofrecía una serie de precisiones para evitar un realismo ingenuo (la idea de que todo lo que percibimos es real y verdadero). En primer lugar, no toda impresión produce conocimiento. En un momento dado uno tiene un número de impresiones. De esta algunas forman opiniones,

¹³⁷ Dillon, HP, Pág. 222

¹³⁸ *Ibíd.* Pág. 223

¹³⁹ Si realmente hubo un quiebre es pasto de bastante discusión. Por los testimonios que tenemos y los que podemos reconstruir, parece ser que efectivamente se produjo un giro en la doctrina (o, dado que no estamos seguros que haya habido una doctrina, del enfoque de investigación). Pero los testimonios que tenemos son incompletos. Que hubo una unidad de pensamiento no es impensable, pues ya Filón de Larissa lo sostuvo. Si alguien estaba autorizado a hacer tal afirmación, era él. Pero ya entonces tal afirmación lo llevó a romper con su discípulo Antíoco

verdaderas y falsas. La diferencia entre estas es que la creencia verdadera (conocimiento) es asentimiento a una impresión cataléptica (auto-evidente), lo cual garantiza la aprehensión (catalepsis) de su objeto. Los estoicos fueron más allá, pues se dieron cuenta que el concepto de “cataléptico” era vago, y ofrecieron una definición más estricta. Una impresión cataléptica es: (a) verdadera (b) causada del modo apropiado para representar adecuadamente su objeto (c) su verdad está garantizada por la riqueza de sus detalles y de su historia causal¹⁴⁰.

Naturalmente, el ataque académico se centró en esta última noción. Los académicos sostenían que las impresiones falsas y verdaderas eran potencialmente indiscernibles en cuanto a su contenido. Más aun, que para toda impresión verdadera era posible encontrar una impresión falsa que le fuera idéntica¹⁴¹. Para esto argüían todo tipo de ejemplos: las impresiones que derivan de los sueños, de la embriaguez, las alucinaciones, los defectos de percepción, etc. Con lo cual se concluye que *no hay impresiones catalépticas* en cuanto la condición (c) antes expuesta, nunca se cumple: el contenido de una impresión nunca es garantía suficiente de su verdad. Lo académicos llevaban las cosas aun más lejos, aprovechándose de que los estoicos habían dicho que era irracional asentir a impresiones no catalépticas (sostener como conocimiento algo que no era auto-evidente). Apoyándose en el argumento anterior, los académicos concluían con plena justificación que era irracional asentir a cualquier impresión¹⁴². Esta fue la academia de Arcesilao y Carneades.

Como he dicho, no se sabe hasta qué punto Arcesilao y Carneades esposaron estos argumentos y hasta qué punto eran dispositivos retóricos para atacar a la Estoa. Lo cierto es que a partir de ellos surgen diversas corrientes dentro del mundo académico.

La primera de estas fue el escepticismo radical sostenido por Clitónimo. Este sostenía ambas tesis: (1) no hay aprehensión (*catalepsis*) en cuanto no hay impresiones catalépticas (auto-evidentes) (2) no es posible asentir a nada sin ser irracional. Naturalmente esto llevó a este tipo de escéptico a no sostener su postura como un dogma, sino a considerarlo persuasivo¹⁴³.

La segunda corriente podríamos denominarla “escepticismo moderado”, defendida por Filón de Larissa en una primera instancia y, posiblemente, Meterodoro. Esta postura negaba que hubiera aprehensión, pero sostenía que a veces era racional asentir a impresiones no catalépticas. Esto

¹⁴⁰ Esto y lo que sigue está tomado de la introducción de *On academic scepticism*, traducción del *Academica (ant y pos)* de Cicerón por Charles Brittain.

¹⁴¹ Por ejemplo, yo tengo la impresión de haber hablado con un amigo el día martes. Hay un caso en que eso es verdadero: que efectivamente me haya encontrado con él el martes y hayamos hablado. Hay numerosos casos en lo que es falso: cuando lo soñé, lo imagine, recordé mal, etc. Sin embargo en ambos casos el contenido de la impresión, sea falsa o verdadera, es igual (algo así como la imagen mental que tengo): que yo me encontré con amigo, era martes y hablamos.

¹⁴² Los estoicos darían a su vez argumentos para defenderse, pero estos no son relevantes para esta investigación

¹⁴³ Dado que no parece pertinente a la exposición, no expuse los detalles de la teoría. Lo cierto es que para que este escepticismo radical se convirtiera en una hipótesis de trabajo, era necesario hilar más fino. En primer lugar, sostenían estos escépticos, el hecho de que no hayan impresiones catalépticas solo nos dice que no podemos saber si son verdaderas, pero no que no podamos discriminar entre ellas. Para ellos un criterio claro para esto era si la impresión era persuasiva o no. Sin embargo, el concepto estoico de “asentimiento” no daba cuenta de esto. En efecto, asentir significaba aceptar un estado objetivo de las cosas, acción que no tenía en cuenta nuestra disposición hacia él. Esto llevó a los académicos escépticos a la formulación un concepto que podríamos llamar “aprobación”: uno acepta un estado de cosas *como si fuera verdad* para poder actuar, pero no asiente a él, no sostiene que de hecho sea el estado objetivo de las cosas.

daría como resultado “creencias racionales”, es decir opiniones que, si bien tienen bases racionales, no implican aprehensión. Cuando era racional asentir a impresiones no catalépticas no lo sabemos, pero tenemos un ejemplo claro en *Academica* 2, 148: el principio de que no hay aprehensión. Entonces, a diferencia de los escépticos radicales estos escépticos moderados sostenían de forma dogmática la base de su escepticismo. Como Brittain señala (y, en un testimonio menos extemporáneo, Aenesidemo¹⁴⁴) esta postura era la más cercana al área de influencia estoica, en cuanto aceptaban gran parte de su teoría sobre las impresiones, la percepción, etc., al menos como para admitir que las condiciones de la aprehensión eran correctas, aunque no se cumplieran nunca. Hecho a tener en cuenta cuando consideremos a Antíoco, quien aparentemente sostuvo esta tesis antes de su “giro” al dogmatismo.

La última postura sería aquella que Filón habría sostenido en sus “libros romanos”. Estos han desaparecido y la evidencia que nos ha quedado es más bien escasa (solo cuatro pasajes, tres de ellos de *Academica*, uno de Sexto Empírico). Pero es suficiente para reconstruir algunos puntos importantes. Esencialmente Filón rechazaba las dos tesis: (1) que no se puede aprehender nada (2) que no se puede asentir. Esto debido a que, según él, el concepto de aprehensión que se manejaba había estado equivocado en un punto fundamental: era falso que una impresión cataléptica no podía ser falsa. De esta manera podrían existir impresiones catalépticas falsas que debido a la riqueza de su contenido y su historia causal nos permitirían formarnos una idea definida del estado objetivo de las cosas, aunque este pudiera ser falso. Dado que existía tales impresiones, había asentimiento racional, solo que se debía tener el cuidado de que nuestro entendimiento de las cosas podía ser impreciso o falso, o sea que nuestras aserciones de conocimiento siempre eran falibles.

Que esta última postura fue una innovación importante lo saca a relucir no solo los giros conceptuales, sino también el hecho de que llevó al rompimiento de las relaciones con su discípulo Antíoco, resultado de la indignación de este último y su giro al dogmatismo.

Es en este punto que el pensamiento de Antíoco sale a la palestra. Sin embargo antes de exponerlo, conviene tener claro algunos eventos del periodo en que se produjo.

El quiebre debe haber parecido sorprendente, pues se produjo luego de 20 años de pupilaje y lo cierto es que se produjo en un momento no menos particular. En 88 b.c. Mitridatos avanzó y tomó Atenas. Dos años después, Sula la “liberó”. Toda esta actividad militar hizo que los filósofos huyeran y, al menos de manera institucional, las escuelas desaparecieran. Desde entonces habrían platónicos, pero ya no más academia (hasta quizás el segundo o tercer siglo d.c.), habrían estoicos pero sin pórtico. Filón se convirtió en el último escolarca en una sucesión ininterrumpida desde Platón. En primera instancia, huyó a Roma con algunos de sus discípulos, el más destacado de entre ellos, Antíoco. Filón permaneció en la ciudad latina (recibiendo una muy buena acogida por parte de la aristocracia), Antíoco partiría a Alejandría. Este cambio de escenario no sería menor para el desarrollo filosófico posterior (como veremos más adelante). Naturalmente fue en Roma que Filón escribió los “libros romanos”. Cuando Antíoco los leyó, se produjo el quiebre¹⁴⁵. A parte de posturas epistemológicas innovadoras, Filón parece haber defendido la unidad doctrinal de la academia. Esto parece haber sido parte del desacuerdo. No sabemos cómo o cuándo, pero tenemos buena evidencia¹⁴⁶ de que Antíoco llegó a considerar que había una división entre los

¹⁴⁴ *Biblioteca*, Photius, 212, 170a 14-22

¹⁴⁵ Dillon, MP Pág. 54

¹⁴⁶ *Ibíd.* Pág. 56-58

“antiguos” (Platón, Espeusipo, Jenócrates, Polemón, Aristóteles y Teofrasto¹⁴⁷) y el resto de la academia¹⁴⁸. Es probable que a partir de este punto Antíoco haya iniciado su “vuelta a los antiguos”, que pretendía rescatar “la doctrina única” de este grupo selecto, que a nosotros hoy en día nos parece más bien la adaptación (cuando no directamente préstamo) de doctrinas peripatéticas, pero principalmente estoicas, a una base platónica cada vez más indistinta de sus agregados. En cualquier caso, desde la perspectiva de Antíoco debía parecer que estaba rescatando lo que había de correcto en las otras doctrinas o tomando exposiciones explícitas de puntos ya presentes en los “antiguos”. Hoy en día nos parece que este proyecto estaba plagado de faltas de rigurosidad y (voluntaria) confusión, pero lo cierto es que Antíoco tenía mucho mejor acceso que nosotros a las fuentes primaras, discusiones, comentarios y a la historia de la filosofía hasta ese punto.

Sin embargo ¿en qué consistió esta doctrina dogmática, al menos en el punto que nos interesa? Antíoco era un pensador ético (como queda claro de la nota 47). En una época en que la división de la filosofía en tres ramas, a saber física, lógica y ética, se había vuelto estándar, eligió el orden ética-física-lógica, siendo que el orden estoico (coincidente con el que había elegido Jenócrates) era física-ética-lógica¹⁴⁹. No parece haberse dedicado especialmente al tema físico, pero como Dillon señala¹⁵⁰, esto puede deberse a que Cicerón (nuestra principal fuente) no estaba interesado en ahondar en el tema. Aun así en los *Academica* encontramos un sistema físico expuesto sucintamente. Toma a menudo del estoicismo y si bien su desarrollo no es del todo original, le abre el camino al medio-platonismo.

Antíoco rescata el esqueleto básico de la física académica (como lo hemos visto hasta ahora): un par de principios primarios. Sin embargo, sobre esto efectúa modificaciones bastante radicales (por influencia estoica, se puede ver) por vía de simplificaciones. En primer lugar, solo hay dos principios, uno activo y uno pasivo, el alma del mundo y la materia. Ambo son inmanentes al mundo y posiblemente materiales¹⁵¹ de forma que ya no hay sino un solo plano de lo real. El principio activo es una suma del intelecto de la vieja academia, del demiurgo y el papel mediador del alma del mundo, contenedor de las formas (que han pasado a llamarse cualidades, *qualitates* o *ποια*) En palabras de Cicerón¹⁵²: “*Y a esta fuerza la llaman el alma del mundo y es también una especie de inteligencia y sabiduría, que designan como Dios*” En resumen, todo lo que poseía alguna clase de actividad en los modelos anteriores queda aquí asimilado a este principio.

Por lo demás el proceso de formación del cosmos se produce de forma bastante simple (casi se podría decir que es una versión vulgarizada de los esquemas que hemos visto, claro que esto puede deberse a que es un resumen de Cicerón): el alma del mundo imprime las cualidades (Formas) en la materia informe, generando primero los cuatro elementos y luego forma a las almas,

¹⁴⁷ Selección que hoy no deja de parecer curiosa, ya que los últimos dos pensadores ni siquiera los consideramos académicos o platónicos. Probablemente para alguien de la época, separa del todo a Aristóteles de la academia debe haber parecido poco comprensible.

¹⁴⁸ A Sócrates lo considero un iniciador, que habría sacado a la filosofía de temas abstractos y alejados de la vida para traerla a lo que realmente importaba al hombre: la ética (Cf. *Academica posteriora* 15ff). Pero fue Platón quien “Estableció una filosofía que aunque recibió dos nombres, el de la academia y el de peripatos, era en realidad solo un sistema” Cf. Dillon, MP, Pág. 56

¹⁴⁹ *Ibíd.* Pág. 63

¹⁵⁰ *Ibíd.* Pág.81

¹⁵¹ Más de esto en un momento. Si bien parece algo problemático que el principio activo sea material (¿qué le dio forma a él entonces?) los textos parecen implicarlo con bastante fuerza

¹⁵² Dillon, MP Pág.83

manteniéndolas y gobernándolas mediante su providencia (*προνοία*)¹⁵³. Con esto Antíoco ha renunciado al intelecto creador trascendente, pero si queda algún espacio para la inmaterialidad, es mínimo debido a la simpleza del esquema. Sin embargo, la evidencia parece apuntar a una postura materialista de su parte. Tan solo unas líneas más arriba de los pasajes citados leemos: “*se ha producido un mundo, fuera del cual no hay porción de materia ni cuerpo*”. Como hemos visto, el alma del mundo es inmanente, así que no podemos decir: el alma del mundo está fuera del mundo por lo que no es cuerpo ni materia. Aun así el mundo podría ser una mezcla de materia/ no materia. El pasaje fatal viene de *De finibus* IV (en un pasaje que Dillon nos dice, expresa la opinión de Antíoco): “*mientras que otros por el contrario ignoran todo excepto la mente, como si el hombre no tuviera cuerpo. Y que incluso la mente no es un algo vacío e impalpable (una concepción ininteligible para mí), sino que pertenece a cierta sustancia material*”¹⁵⁴.

El principio material puede parecer prosaico en un principio, pero tiene la ventaja sobre su predecesora de la vieja academia (Platón incluido) de estar mucho más claramente definido. Ya no se trata de un algo vago, material solo por extensión de su rol pasivo en la formación de los otros planos de la realidad, opuesta al uno pero igualmente trascendente, sino una sustancia con extensión, con la capacidad de ser sustrato, de ser dividida y ocupando un único lugar como base de este mundo. Aunque puede ser un poco tedioso, conviene citar la definición de los *academica posteriora*, solo porque resulta ser una herencia directa para el medio-platonismo: “*pero ellos [los platónicos] sostienen que bajo todo hay una sustancia llamada “materia”, completamente informe y falta de cualidades y que de ella todas las cosas han sido formadas y producidas, tal que esta materia puede en sí recibir la totalidad de todas las cosas y sostener cualquier tipo de transformación en cada parte de sí y de hecho incluso sufrir disolución, no hacía la nada, sino que en sus propias partes, que son capaces de infinita sección y división[...]*”¹⁵⁵.

No ha sido mucho lo que he dicho de Antíoco, pero me parece que de estos comentarios salen algunos puntos importantes. En primer lugar, si bien los medio-platónicos no sostendrán un materialismo extremo como Antíoco, seguirán trabajando con el esquema de dos principios simplificados de Antíoco, sosteniendo con más o menos matices, la caracterización de activo/pasivo. En segundo lugar, la definición clara y estrictamente material (aunque suene algo redundante) de la materia (por oposición a la *díada* de la antigua academia, cuyo estatus era más bien difuso) será adoptada irrestrictamente. Finalmente, vetas estoicas quedaron insertas de forma permanente en el esquema cosmológico medio-platónico.

IV

El *didaskálicos* (o “manual de doctrinas platónicas” como se lo ha traducido) fue escrito en algún punto del segundo siglo d.c., probablemente entre el primer tercio y la mitad de la centuria¹⁵⁶. Su autor sería un oscuro Alcínoo, al menos así lo consigna el texto. Sin embargo, habría buenas razones¹⁵⁷, tanto textuales como de contenido, para abrirse a la posibilidad de que este nombre no sea más que una corrupción de Albino. De este sabemos relativamente más. Galeno habría tomado lecciones de él en algún punto entre 144 y 157, lo que nos permite fijar su contexto

¹⁵³ “Se ha producido un mundo [...] que se mantiene junto por un ser consciente en el cual la razón es inmanente [...] conociendo todo lo que cae bajo su providencia, gobernando especialmente los cuerpos celestes y las cosas en la tierra que atañen a la humanidad” acad.post 27

¹⁵⁴ *De fin.* IV 36

¹⁵⁵ Dillon, MP Pág 87,

¹⁵⁶ Aunque la cronología no parece estar muy clara

¹⁵⁷ Cf. Dillo, MP Pág. 268 o la introducción a su traducción del *didaskalikos*

histórico. Sabemos además que escribió un libro llamado *εἰσαγωγή* (traducido como “introducción a los diálogos de Platón”) y tenemos registro de unas “notas sobre las lecciones de Cayo”, pieza que ha desaparecido. Esto nos permite identificarlo como un discípulo de Cayo, de quien tampoco se sabe mucho¹⁵⁸.

Unos buenos 90 años habían pasado desde la muerte de Antíoco. Ciertos de los elementos que había propuesto (su definición de la materia, por ejemplo) habían sobrevivido en los círculos platónicos, otros desaparecido. Lo cierto es que si bien podemos decir que fijó tendencias¹⁵⁹, no estableció una escuela. Desde la desaparición de la academia, ya no podemos hablar de una sola escuela platónica o de una sola doctrina¹⁶⁰. El desarrollo de las ideas había cambiado. Ahora se producía en varios centros al mismo tiempo: Roma, Alejandría, Atenas, las islas griegas, etc., en pequeños bolsones y agrupados en torno a maestros, que si bien no diferían radicalmente los unos de los otros, tenían un enfoque particular. Esto nos entrega un panorama de mucha divergencia, de distintos grados de integración entre corrientes, que solo iría aumentando con el tiempo¹⁶¹. Esto abrió la puerta a muchas vías de desarrollo del corpus platónico. Pero a la vez esta tendencia competía con otra contraria hacia el dogmatismo, nutrida por el hecho inevitable de que cada comunidad trabajaba sobre los textos anteriores de otros círculos, lo que hacía que las definiciones más exitosas se adoptaran y se conservaran, a la vez que en mayor y menor medida estos planteamientos previos servían de base para los nuevos. De esta manera los medio-platónicos alcanzaron bastante homogeneidad en algunos temas. Por lo mismo el *didaskalikos* sirve como una imagen aproximada del pensamiento de su época y no solo de una comunidad particular.

El *didaskalikos* no es un tratado especialmente original¹⁶². La definición de materia que presenta es herencia de Antíoco y, al menos en la parte que interesa, los préstamos de Aristóteles son bastante claros. Es además bastante sintético y transparente, lo cual estaría bastante en línea con su carácter, esto es, el de un manual. Tal tipo de escrito está pensado, después de todo, no solo para introducir, sino para ofrece un panorama organizado al estudiante que ha leído la bibliografía básica¹⁶³. Por lo anterior me ha parecido que lo más razonable era ir presentando algunas citas, no tanto para explicarlas (difícilmente lo necesitan) sino para ir estructurando la exposición.

Antes de esto, sin embargo, me parece que no está de más exponer el esquema en líneas generales. El cosmos está compuesto por dos principios: activo y pasivo, Dios y la materia. Siguiendo la tendencia ya presente en Antíoco, el primero es exaltado por sobre todas las cosas, el segundo es un mero sustrato. La tendencia a elevar el primer principio es más marcada que en

¹⁵⁸ Ni testimonios ni fragmentos suyos se conservan. Se ha especulado que desarrolló una variante particular de platonismo, formando una escuela de la que vendrían Apuleyo y Albino. Esto, sin embargo, sigue siendo controversial.

¹⁵⁹ Y hasta qué punto podemos atribuirle estas tendencias y hasta qué punto tenemos que verlo como solo una instancia de tendencias que se habían echado a andar en su época, no es claro.

¹⁶⁰ Quizás en los días de la academia tampoco, pero al menos podemos hablar de un enfoque y una series de afirmaciones única y común a sus miembros

¹⁶¹ De hecho alrededor de esta época encontramos una renovación total de las ideas platónicas, en la forma de, entre otros, el neo-platonismo

¹⁶² Lo cual para el propósito de esta investigación es mejor, porque si lo fuera, sería demasiado sui generis para ser representativo.

¹⁶³ Lo cual no deja de ser un poco especulativo. Pero la forma del texto ofrece bastante apoyo. Su carácter escolar queda en evidencia en su estructuración sistemática, sus definiciones claras, su renuencia a la digresión y su explícita declaración de que lo es (en su título y en el primer capítulo).

Antíoco y lleva al autor a ignorar el materialismo de este y plantear claramente que Dios es inmaterial y trascendente. Las Formas son el pensamiento de Dios y en base a esta opera el ordenamiento de la materia. Entre el *cosmos* (materia ya diferenciada y con forma) y Dios hay una entidad mediadora, el alma del mundo. Finalmente, aunque el mundo es creado, se niega explícitamente que tenga un comienzo temporal, de manera que es eterno, con lo que se niega las bases sobre las que podría apoyarse una creación *ex nihilo* (lo cual recuerda las distinciones que hacia Crantor respecto al termino “creado”)¹⁶⁴. Ahora corresponde ver esto en más detalle.

Partamos con Dios, cuya presentación es bastante directa: *“Dado que un intelecto es superior al alma y que al intelecto en potencia es el intelecto en acto, que aprehende todo de manera simultánea y eterna, y aún mejor que este es la causa de este y de cualquier cosa que tenga existencia aun anterior a estos, esto es el que sería el primer dios”* De esta manera queda a establecido que lo supremo es este primer principio. Pero tras esta definición clara, hay ciertas dificultades. En primer lugar ¿qué es este Dios? En segundo ¿Cuántos niveles hay que ascender hasta alcanzarlo? Esta última pregunta pasa a tener una urgencia menor si se ha respondido a la primera, porque, después de todo, si se sabe qué es este primer principio, la frase *“y mayor [...] cualquier cosa que tenga existencia aun anterior a esos”* parecería solo querer asegurar que, sin importar cuantos niveles de entidades haya (y Albino parece abrirse a la posibilidad de que estar equivocado o no saberlo), este estará en la cima. Pero es precisamente esta identidad la que resulta un poco misteriosa, pues se encuentra sobre el intelecto en acto, que es el intelecto más alto ¿qué viene luego de él? ¿Cuál es la causa del intelecto? En todo caso, el misterio no es mucho. Por las expresiones que se usan posteriormente (*“desde que el intelecto primario es la mejor de las cosas”* *“por lo tanto debe encontrarse ocupado pensándose a sí mismo y sus propios pensamientos por siempre”*) e incluso anteriores (*“consideradas en cuanto a dios [las ideas] son su pensamiento”*), pareciera que Albino está bastante seguro de la identidad “Dios=intelecto”. Por lo mismo, lo que Dillon plantea en su comentario me parece lo más acertado: se trataría de una jerarquía en que el intelecto potencial es el del hombre, el activo es el del cosmos y este “intelecto primario” es un intelecto puro, sin sustrato y por esto superior al intelecto en acto¹⁶⁵. Esto queda aun más reforzado por el primer argumento que se da de que hay algo así como un dios: hay objetos del entendimiento, los cuales no participan de lo sensible; el intelecto humano nunca puede librarse de lo sensible, por lo tanto debe haber un intelecto superior que tenga por objeto estos inteligibles¹⁶⁶.

El otro objetivo del capítulo dedicado a dios es dar cuenta de sus propiedades. Esto comienza, ya en la primera línea, enfatizando su elevación sobre todas las cosas al declararlo, bajo la autoridad de Platón, “más allá de toda descripción” (*αρητητος*)¹⁶⁷. Luego encontramos dos grandes intentos

¹⁶⁴ En este esquema, aunque se aceptara el comienzo temporal, no habría una creación *ex nihilo*. Solo diríamos que el mundo viene del no mundo. Pero de ahí es posible ir radicalizando el argumento hasta alcanzar la creación de la nada

¹⁶⁵ Como lo señala, esto fue la solución de Alejandro de Afrodisia, contemporáneo aproximado de Albino, quien luego igualó este intelecto primario al motor inmóvil de Aristóteles, cosa que Albino hace solo unas líneas más abajo. Cf. did. Pág. 102

¹⁶⁶ Nótese que con esto dios queda de inmediato más allá de nuestro mundo sensible (y por sobre las ideas). Por otra parte, he sintetizado mucho este argumento. Se lo puede revisar en did. Pág. 17, lin 7-18

¹⁶⁷ No hay mucho consenso respecto a que quiere decir Albino con esto. En el contexto del Timeo, de donde viene la referencia, significa “que no puede ser explicado a todos los hombres”. Algunos interpretes han planteado que en el *didaskalikos* significa “inefable” (en un trabajo paralelo Apuleyo califica así a dios: *indictus, innominabilis* (de plat 1.5)), Mientras que Dillon encuentra esto exagerado (cf. did 101). A mí me parece que, dado el curso del texto, el sentido más exacto es el de “que no puede ser expresado de manera

de caracterización. En el primero (entre las secciones 3 y 4 del decimo capítulo), encontramos dos grandes listas de propiedades. La primera la podemos denominar “positiva” en cuanto asigna las perfecciones máximas de diversas aéreas (Dios es eterno, verdad, bien, etc. El pasaje recuerda a las listas que más tarde compilaron los escolásticos), la otra “negativa” de la forma “Dios no es ni...ni...” (No es bueno ni malo, no es calificado ni no calificado, no es parte ni todo, etc.). Ambas, me parece están guiadas por el mismo impulso: mostrar cómo el principio activo está por sobre todo. En la primera lista esto se hace evidente al ponerlo explícitamente en la cúspide de diversos respectos, en la segunda al implicar que está por encima de las oposiciones presentes en nuestra experiencia; Dios trasciende. En el segundo (que va del apartado 5 en adelante) se exponen diversos métodos intelectuales para aproximarse a sus cualidades (analogía, abstracción, aumentación). Los mecanismos los pasaré por alto, pues es solo la caracterización lo que me interesa. Aquí encontramos que Dios es “*sin partes [...], inmóvil en un aspecto locomotivo como de cambio cualitativo [...]*”¹⁶⁸. Descripción que no deja de recordar al Uno-ser de Parménides. La pregunta entonces es ¿acaso este intelecto primario es el ser en un sentido parmenideano? Antes de avanzar esta pregunta, conviene advertir que el *didaskalikos* en ninguna parte tematiza de manera explícita el tema del ser (ni tampoco al uno. Esto será objeto de comentario más adelante), de manera que solo podemos sacar inferencias en este respecto. Habiendo dicho esto, no es difícil notar que tiene un número importante de las características que hasta entonces se le habían asignado al Uno-ser. Por otro lado, parece sugerirse el siguiente argumento: el intelecto primal hace que las cosas sean, en cuanto las crea, en otras palabras es aquello por lo cual todo lo demás es. Pero si es así, debería incluir todo lo que es o al menos eso podemos pensar a falta de una reflexión que nos permita decir que hay cosas fuera del ser ¿es así? No: “*Si Dios fuera un cuerpo estaría compuesto de forma y materia, porque todo cuerpo es una combinación de forma y materia; pero sería absurdo que estuviera compuesto de materia y forma (pues no podría ser simple y primordial) [...] sería posterior a la materia*”¹⁶⁹. Pareciera que no es todo lo que es (ni siquiera en potencia), en cuanto la materia queda totalmente fuera de él. Pareciera entonces que el ser tiene estos dos polos, el polo activo y el polo pasivo, identificado con la materia. Pero antes de ahondar en esta escisión, conviene revisar que se dice del polo pasivo.

La discusión de la materia es más bien sucinta. Se centra en repetir algunas características expuestas en *Timeo* y por Antíoco, para dejar sentado que la materia es sustrato informe e indeterminado de nuestro mundo. Quizás el pasaje que mejor lo resume es el siguiente: “*Él [Platón] declara que [la materia] tiene la característica de recibir todo el ámbito de la generación realizando el rol de una nodriza al sostenerlo y al recibir todas las Formas, mientras que ella mismas permanecen sin figura o cualidad o Forma, pero puede ser moldeada y es como un molde [...]*”¹⁷⁰ El resto del capítulo se dedica a justificar y a ampliar esta definición. Más tarde (en el capítulo 13) se nos recuerda que la materia no puede identificarse con ninguno de los elementos y que contienen solo trazas de estos. Sin embargo, respecto a su estatus ontológico (problemático en Platón y Espeusipo, aunque Alcinoos pasa por encima esto) no se nos dice nada. Lo cierto es que no hay indicios para pensar que tenga un estatus existencial muy distinto a Dios o las cosas (si bien cada uno de estos es distinto el uno del otro, parecen existir todos dentro de un mismo plano

exacta en un discurso” (i.e: siempre hay que exponerlo por mecanismos indirectos), aunque puede ser aprehendido por el intelecto

¹⁶⁸ Did 165, 34-42

¹⁶⁹ Did. 166, 1-11

¹⁷⁰ Did, 162, 33-39

del ser)¹⁷¹. La referencia más esperanzadora esté en el siguiente pasaje: “Y [la materia] no será ni cuerpo ni incorpórea, sino potencialmente cuerpo”¹⁷². Si uno toma una postura generosa podría plantearse que el principio material propiamente no es o no es plenamente, como si existiera bajo la superficie del ser. Esto, sin embargo, parece difícil considerada la aclaración que viene después “tal como que la piedra es potencialmente una estatua, porque será una vez que reciba la forma será una estatua” con lo cual pareciera decirse que solo se está reiterando su carácter de sustrato (preexistente) informe. Obtenemos entonces que el ser tiene dos polos, pero no una explicación de cómo es esto posible (si el ser es uno) ni de por qué ocurre esto¹⁷³. Esta discusión, no obstante, la reservaré para el final del capítulo, para así no interrumpir el curso de la exposición.

La última figura que queda por revisar antes de entrar a describir el proceso de la creación (es decir el ordenamiento de la materia) son las formas. En este punto la discusión es nuevamente derivativa, pero quizás por el hecho de que la tradición anterior se había interesado más por las ideas, resulta más completa, al menos desde el punto de vista de los problemas que habían surgido con la primera presentación de la teoría de Platón. La justificación de su necesidad es más bien la tradicional: al conceptualizar algo lo hacemos con referencia a algo (vgr: al conceptualizar una silla lo hacemos con respecto al concepto de silla). Este es un paradigma (o Forma), que es anterior (existencialmente, lógicamente) a la cosa, en cuanto subsiste a la destrucción de esta, por lo que debe ser independiente de la cosa¹⁷⁴. Respecto a qué son las Formas, el siguiente pasaje nos ofrece una definición muy completa: “la Forma es considerada en relación con dios, su pensamiento; en relación a nosotros, el objeto primario del pensamiento; en relación a la materia, medida; en relación al mundo sensible, paradigma; en relación a sí misma, esencia”¹⁷⁵. Con lo que queda sistematizado la mayor parte (sino todo) lo planteado por Platón y la antigua academia. Respecto a otro de los grandes problemas, qué formas existen, el *didaskalikos* se pronuncia con claridad, tomando la postura de Jenócrates: “La Forma se define como el modelo eterno de las cosas en consonancia con la naturaleza. Pues la mayoría de los platonistas no aceptan que hayan formas de objetos artificiales, tales como un escudo o una lira, ni de cosas contrarias a la naturaleza como la fiebre o la cólera, ni individuos, como Sócrates o Platón, ni aun de cosas triviales, tales como la suciedad o el polvo, ni de relaciones, así como lo más grande y el superior”¹⁷⁶. De tal manera, los tres grandes problemas de las Formas, qué son, cuáles y donde están, reciben respuesta. Pero tan completa como resulta en estos respectos, no es menos lo que la exposición deja fuera. En primer lugar ¿qué significa esta semejanza entre forma y objeto? ¿En qué consistió esta “referencia” a la forma? Esto nunca se profundiza. Es difícil decir a ciencia cierta, pero parece que haber indicios que Albino piensa en un paradigmatismo estricto. Esto

¹⁷¹ Y ya que estamos en esto, cabe destacar que el mismo concepto de “ser” es más bien uniforme y falto de las sutilezas con que Platón lo había desmenuzado (como ya se vio). La verdad es que la distinción más notable es que las cosas pueden ser materiales o inmateriales y esto solo apunta a si el principio material tiene parte en su constitución. Pero si uno va más allá y se pregunta de qué forma difieren Dios y la materia, pareciera que ambos son de forma más o menos pareja. La única diferencia se remite a que el uno es determinado y activo, la otra pasiva e indeterminada.

¹⁷² Did, 163, 5-10

¹⁷³ Lo cierto es que si uno aceptara la “postura generosa” que mencioné, el problema es el mismo, aunque la distinción ser en potencia/en acto parece estar un paso más cerca de alguna solución

¹⁷⁴ En el *didaskalikos* se da por asumido algo que se puede considerar importante: el hecho de que las Formas no pueden subsistir solo en las conciencias subjetivas, en cuanto cada hombre que, por ejemplo, ha conceptualizado una silla, tiene el mismo concepto que los otros. De lo contrario la comunicación sería imposible.

¹⁷⁵ Did, 163, 15-20

¹⁷⁶ Did, 163, 24-30

queda sugerido en el siguiente pasaje: “Pues en general todo lo que podemos conceptualizar debe venir en referencia a algo, cuyo paradigma debe preexistir como si una cosa se derivara de la otra, *tal como mi imagen deriva de mi*”¹⁷⁷. Otro silencio conspicuo se encuentra en torno al tema de la participación. Hay numerosas menciones de “referencia” y “semejanza” pero ninguna instancia en que se detalle en qué consisten estos términos. Si se concede que Albino piensa en un paradigmático estricto (lo cual es posible, aunque como he mencionado, no del todo claro) y piensa en la semejanza en un sentido literal, se abre al problema del tercer hombre, el cual tampoco recibe comentario. Finalmente e pasa por alto el problema ya expresado en *Parménides* de saber en qué medida son las ideas divisibles y en qué medida (si del todo) participan las unas de las otras: entre las ideas “de acuerdo con la naturaleza” encontramos perros y mamíferos ¿son Formas independientes o es la Forma del perro la del mamífero con algunas especificaciones? Si esto último ¿acaso estas especificaciones o cualidades, subsisten como Formas apartes, como la Forma de ser cuadrúpedo? Todas estas dificultades se omiten.

Los siguientes tres capítulos (12, 13, 14) detallan el primer orden del cosmos¹⁷⁸. El primero se encarga de justificaciones generales, el segundo del “cuerpo “del mundo (o sea los elementos que lo componen: tierra, agua, aire, fuego) y el tercero del alma del mundo.

Lo primero que conviene aclarar es qué significa “creado”. Curiosamente Albino no encara este problema en el capítulo introductorio, donde uno lo esperaría, sino que lo reserva para un pasaje más bien secundario del capítulo dedicado al alma¹⁷⁹. Aun así, incluso sin esta aclaración queda claro que para Albino “creación” iguala a “ordenamiento”. La materia se presenta como coexistiendo con dios, solo que en un estado de indeterminación total, la creación siendo la ordenación de esta para obtener los elementos básicos; incluso el alma se nos dice que exigió siempre, solo que como si estuviera dormida o en un coma¹⁸⁰. Estos indicios quedan remachados por la declaración explícita: “cuando él [Platón] dice que el mundo es generado, uno no debe entender que afirma que hubo un momento en el que el mundo no existía, sino más bien que el mundo está perpetuamente en un estado de llegar a ser”¹⁸¹.

Respecto a por qué Dios creó al mundo, Alcinoos no se separa de las palabras de Platón, aunque utilizando una formulación que recordará a la literatura cristiana posterior: “[...] el creador, quien procedió a través de la más admirable providencia y cuidado administrativo para crear el mundo, porque “era bueno” (*Timeo* 29c)” Otro punto es que Alcinoos se mantiene cercano al *Timeo*, es en la idea de que el mundo es un ser viviente, creado según la Forma misma del mundo y no como una colección de las muchas formas particulares que contiene.

Este es un punto que conviene tener claro cuando Albino nos informa que se pueden distinguir (Al menos lógicamente) dos etapas de la creación del mundo: “los componentes de los cuales este

¹⁷⁷ Did, 163, 17-20

¹⁷⁸ En los siguientes e lidia con la creación de los seres particulares: planetas, los astros, los dioses, los daimones y así hasta llegar al hombre.

¹⁷⁹ Por qué es así, uno solo puede especularlo. Si bien no dejaba de ser un tema importante (ya hemos visto que Crantor, el primer comentarista del *Timeo*, tematizó esto), no era el punto que demandara más elaboración. A fin de cuentas, aunque el creacionismo platónico era una postura innovadora, no difería estridentemente de las restantes ideas al respecto. En esencia no difería del planteamiento básico: todos los componentes de la realidad que podemos descubrir ahora estaban presentes desde siempre, la materia inclusive.

¹⁸⁰ Did 169, 35-40

¹⁸¹ Did, 169, 32-35

mundo se constituye son dos, a saber cuerpo y alma, de los cuales el primero es visible y tangible, el segundo invisible e intangible [...] el cuerpo está constituido de tierra, agua, aire y fuego [...] ¹⁸². Ahora bien ¿cómo ocurre este proceso? En primera instancia pareciera que se toma al *Timeo* al pie de la letra y que es Dios quien directamente va y ordena las cosas: “*él lo creó [al mundo], entonces, a partir de la totalidad de la materia [...] él la tomó [a la materia] en sus manos y la llevó del desorden al mejor orden, adornando sus partes con números y formas adecuadas [...] ¹⁸³*”. Respecto al alma sencillamente se nos dice que “la despertó”, lo cual equivale a ordenarla ¹⁸⁴. Esto es interesante, pues implica una nueva simplificación con respecto a los esquemas anteriores. Ya no encontramos un intelecto que contemple las ideas para luego comunicarlas a una entidad intermedia, identificada con el alma del mundo. Por el contrario, Albino suma todo en una sola entidad contemplativo-ejecutiva que opera directamente sobre la materia y el alma, aunque sin llegar a explicar cómo esto es posible ¹⁸⁵.

Respecto al primero de estos procesos de ordenamiento, la creación de los elementos, no hay mucho que decir en cuanto es casi una perífrasis del *Timeo*: en la materia informe había trazas de los elementos, pero que solo llegaron a ser tales cuando las asoció con los cuatro sólidos perfectos. De esta forma Albino se casa con un “atomismo platónico” en el que una vez así conformado los elementos se comportan exactamente igual que partículas: “*Sin embargo, estos [elementos] no permanecen especialmente separados, sino que experimentan una agitación constante y...esta a la materia, porque siendo comprimidos y arrojados juntos por la rotación del mundo. Y siendo arrojados los unos entre los otros, las partículas más finas son arrastradas a los intersticios de las más gruesas ¹⁸⁶*”, siendo la principal diferencia con el pensamiento de Demócrito no las partículas, sino que su combinación no está guiada por el azar, sino por el demiurgo (en este caso dios). Con esto, en apariencia al menos, se da otro paso lejos de Antíoco ¹⁸⁷. El segundo proceso es el más interesante. Respecto a la concepción del alma Alcinoos se limita a repetir la doctrina de *Timeo*: “*declarando que existe una esencia inteligible que es indivisible y otra que es divisible en los cuerpos, construyó con estas una sola esencia [el alma] [...] y viendo que la igualdad y la diferencia ocurren tanto al nivel de la inteligencia como de los cuerpos divisibles, ordenó el alma con todas estas cosas ¹⁸⁸*”, con esto además se mantiene en la línea medio-platónica: el alma es la entidad mediadora por excelencia entre inteligible y sensible. La parte verdaderamente novedosa es la interpretación que se hace de la creación del alma. Como ya hemos mencionado, esta no llegó a ser desde el no ser, sino que existía eternamente, solo que en un estado de inconsciencia como si durmiera o estuviese en coma. La “creación” entonces consiste en sacar el alma de este estado haciéndola volverse, a ella y a su intelecto, hacía las formas que dios tiene en su mente. Ahora bien, cual es la función del alma no resulta del todo claro. A todas luces no sería

¹⁸² Did, 168, 10-15

¹⁸³ Did 167, 15-21

¹⁸⁴ Did 169, 33-34

¹⁸⁵ Como hemos visto al alma del mundo se le entregaba esta función ejecutiva en cuanto era una mezcla de todas las naturalezas y por lo tanto podía estar en contacto con una y la otra.

¹⁸⁶ Did, 169, 8-15

¹⁸⁷ Aunque para ser completamente justos hay que notar que: a) aunque parece que Antíoco planteo que la materia no era indivisible ad infinitum, no hay total seguridad de esto b) el “atomismo platónico” solo plantea partículas a cierto nivel de ordenamiento, antes del cual no hay sino un continuo de materia informe, el cual perfectamente podría dividirse siempre. De esta manera, si Antíoco planteo la divisibilidad *ad infinitum* de la materia sin mayor cualificación, la oposición sería solo parcial, en cuanto Albino planteo átomos solo a cierto nivel.

¹⁸⁸ Did, 169, 24-29

otra que dotar al mundo de inteligencia (porque no puede haber intelecto sin alma¹⁸⁹) y de alma (porque algo con alma es mejor que algo sin alma). Uno podría esperar más dada la última línea del pasaje dedicado al alma¹⁹⁰: “Y así, mirando hacia los objetos de intelección inherentes a él (dios) pueda recibir las formas y las figuras, a través de la lucha por obtener sus....”. Esto podría leerse como si el mundo, obteniendo las formas en su alma, luego de esforzara por replicarlas en sí mismo. De forma que el proceso de creación estuviera mediado por el alma del mundo como en los esquemas anteriores. Lamentablemente los capítulos siguientes sugieren que dios crea personalmente todos los objetos del *cosmos*: los planetas, las estrellas, etc. con lo que se comprueba una nueva simplificación.

El esquema que presenta Albino es un paso nuevo en la historia del platonismo. Presenta un solo esquema coherente donde la mayoría de los problemas que se habían presentado en el pasado reciben una respuesta. Por otro lado, este esquema representa un avance a la unificación de los múltiples esquemas de la antigua academia a un solo marco conceptual común. Esto, por supuesto, no es verificable atendiendo solo al *didaskalikos*, pero un examen de Filón, por ejemplo, permite comprobarlo. Lo cierto es que el platonismo de la época había tendido hacia una sola forma.

Por otra parte, evidencia una fuerte tendencia hacia el “personalismo”. Ya no se trata de principios impersonales (el uno y la dáda por ejemplo) que interactúan casi por necesidad lógica. Por el contrario, encontramos un primer principio altamente individuado (fuertemente caracterizado más allá de de su rol en un esquema) que se hace cargo de todo el proceso en persona (por oposición a esquemas previos en que la acción se divide entre intelecto y alma, por ejemplo).

Sin embargo, a pesar de su coherencia, el esquema de Albino simplifica en varios partes los puntos más finos de las reflexiones de las que toma prestado. Esto lo abre a numerosos problemas. De estos solo quiero mencionar uno: el dualismo.

El *didaskalikos* plantea dos principios de todo lo que es: dios y la materia. Ambos son por igual, pero jamás se llega a explicar por qué ya en la etapa más básica de la existencia se produce esta diferencia dentro de la unidad primaria que es el ser. Aquí nos abrimos a la crítica de Parménides. En cierta manera el problema no es nuevo. Platón jamás pudo huir al dualismo; en su pensamiento se siente la necesidad constante de un principio definido y uno indefinido. Pero a través de rigurosas distinciones logró separar al ser del uno. De esta manera quedó a salvo del problema: el ser no era la unidad original cuya división debía ser explicada, era ya en sí una mezcla que contenía en su corazón el principio del cambio y la unidad. El uno y lo múltiple ya no comprometían al ser por ser previos. Otras posturas sensibles al problema, como el estoicismo o el atomismo, optaron por el materialismo. Pero como ya hemos visto, desde el periodo de Jenócrates se empezó a transitar esquema más sencillo (que evitara la idea, siempre compleja, de que había cosas previas al ser) e inmanentista. Las causas de esto son casi imposibles de conocer; quizás se trató de un deseo de sintetizar las opciones protológica y materialista, quizás se sintió la necesidad de darle más sustancialidad al principio material, pero lo cierto es que esto inició un tránsito al dualismo que queda concretado en el medio-platonismo. Este es, desde Parménides, criticable y podrá tener siempre una estabilidad solo ilusoria, como una silla coja. Sería

¹⁸⁹ Did, 170, 4-5

¹⁹⁰ Did, final de 169

precisamente este el problema al que la siguiente generación de pensadores se enfrentaría y la que traería nuevos desarrollos a la cuestión cosmológica.

V

Resumen.

En este capítulo se propone:

- (a) El sistema metafísico de Platón, como se lo ha reconstruido a partir de las doctrinas no escritas, habría sido adoptado por su sucesor inmediato, Espeusipo. Sin embargo, en cuanto a la concreción física del modelo, son notorias un par de modificaciones: la eliminación del estatus mítico del demiurgo y su reducción a mecanismos generales, la eliminación de las ideas (aunque no del paradigmatismo), un rol más relevante para el alma del mundo.
- (b) A pesar de esto, en la generación siguiente hay signos de un movimiento crítico: Las doctrinas de Jenócrates, la partida de Aristóteles (contemporáneo de Jenócrates). Sobre todo, la postura más rechazada fue la del par de principios más allá del ser. Por el contrario Jenócrates sostuvo las Formas, planteo un comienzo dual **dentro del ser**, uno de cuyos principios, el intelecto, contenía las Formas, simplificando además el paradigmatismo platónico. Más aun, habría indicios para pensar que abolió las divisiones de la realidad planteadas por Platón, a favor de un único continuo en el que tendrían cabida todos los seres. Planteamientos semejantes a los de Aristóteles, quien puede ser visto como otra faceta de esta reacción. Se trata de un movimiento contrario a las posturas de Espeusipo y, posiblemente, de los planteamientos más radicales de Platón.
- (c) Bajo los siguientes tres escolarcas el énfasis en la cosmología parece haber decaído. Por otro lado, es escaso lo que conservamos de sus doctrinas. Por lo poco que se sabe, es posible especular que oscilaron entre las posturas de Jenócrates (Polemón, Crates) y las de Espeusipo (Crantor). De todas formas, esto sigue siendo oscuro.
- (d) Al final de este periodo, encontramos a la academia dejando de lado la discusión interna y centrándose en confrontar las tesis del estoicismo. Esto revela una extensión del panorama intelectual, a la vez que un fortalecimiento de la reflexión del Pórtico. Consecuencia de todo esto es el surgimiento de un escepticismo dentro de la academia, cuyo carácter es difícil precisar. Sabemos, no obstante, que se enfocó principalmente en

cuestiones epistemológicas (sobre el tema de las impresiones catalépticas), allí donde la Estoa había ofrecido una tesis contraria a la instaurada por el platonismo y alcanzado suficiente originalidad y firmeza.

- (e) El punto final de este periodo, conocido como “nueva academia”, lo marcó el surgimiento de tres corrientes de escepticismo: el escepticismo radical de Clitomaco, un escepticismo moderado y un escepticismo que podríamos llamar “crítico”. El surgimiento de este último significó una innovación bastante grande dentro del escepticismo, llevando a su proponente, Filón de Larissa, a romper con sus discípulos, entrenados en el escepticismo moderado. Coincidentemente (y posiblemente catalizador de estos cambios doctrinarios) Atenas fue conquistada y liberada, inestabilidad política que significó la dispersión de las escuelas ahí concentradas. Esto permitió el surgimiento de Alejandría como centro de actividad intelectual.
- (f) En este contexto Antíoco de Ascalón, discípulo destacado de Filón, inició lo que él denominó una “vuelta a los antiguos”, que pretendía rescatar la doctrina original del platonismo. Desde la perspectiva contemporánea esto se ve como un eclecticismo poco riguroso, aunque dado que carecemos de gran parte del registro bibliográfico que manejaba Antíoco (así como su mayor cercanía con la tradición platónica), es difícil decir si este proyecto era tan infundado como parece a primera vista. La forma que tomó esta “vuelta a los antiguos” fue la de una simplificación importante que mantuvo solo los puntos más asentados del pensamiento de Platón y sus desarrollos posteriores: un origen dual aunque dentro del ser, la existencia de modelos ideales (aunque como paradigmas simples), el papel mediador del alma del mundo, la disolución del demiurgo en mecanismos menos *sui generis*, etc.
- (g) Esta versión “dogmática” de platonismo alcanzó hegemonía dentro de los diversos círculos platónicos esparcidos por el mundo clásico, si bien cada uno lo desarrolló con distintos énfasis. Esto es visible en el *manual de doctrinas platónicas (didaskalikos)*, donde aparte de ciertas posturas idiosincráticas de Antíoco (como su materialismo extremo), se mantiene su grado de eclecticismo y su esquema general. Además es posible ver un abandono del cuestionamiento por el Uno-ser. Esto sería importante para el desarrollo de la filosofía en el III siglo d.c., sobre todo en Alejandría.

Capítulo 3

Creación *ex nihilo*

I

Este capítulo está dedicado a mostrar cómo el planteamiento nuevo de la creación *ex nihilo* vino a solucionar algunos de los problemas planteados anteriormente. Esto es un salto en realidad. Una investigación realmente minuciosa tendría que exponer los diversos desarrollos del ámbito medio platónico y las interacciones de este con el incipiente cristianismo. Era mi intención, de hecho, terminar con un capítulo dedicado a Filón de Alejandría, punto interesante en el que se mezcla la religión mosaica y las ideas griegas, justo cuando aparecían las primeras creencias cristianas y proto-cristianas. Pero esto no me ha parecido suficiente; las ideas de Filón no son más que una exposición más refinada de lo que aparece en *didaskalikos*. No carecen de interés, en absoluto. Hay ahí una problematización de elementos que la exposición demasiado simple del *didaskalikos* había pasado por alto y la oportunidad de nuevas perspectivas. Pero en última instancia esto es perfeccionamiento, profundización, pero no renovación; un avance demasiado específico y sutil para servir de término, según me lo parece. He preferido para esto el trazo fuerte que ofrece el cristianismo. Encontramos aquí la creación *ex nihilo* y con ella la mutación del viejo esquema medio-platónico hacia algo nuevo.

El pensamiento cristiano es llevado por una fe más nueva y menos erosionada que la del judaísmo helenizado a defender con conceptos helénicos ideas decididamente ajenas a esta tradición, desmontado como una ráfaga los esquemas de pensamiento que encontré, para luego rearmarlos usando los elementos que habían dejado atrás y configurando una imagen vivida y a primera vista totalmente distinta. Es quizás el mismo efecto de un mural hecho pedazos y luego reconstruido a partir de estos; es la misma imagen, pero encontramos algo extraño en ella, como si hubiese algo nuevo en su interior.

Por supuesto, no sería adecuado saltar directamente a Orígenes ignorando completamente su contexto. Esto rompería un poco la línea argumentativa y el progreso que he estado tratando de exponer se haría difícil de entender. Por eso, la primera sección del capítulo está dedicada a la comunidad alejandrina y en la segunda he mantenido la revisión del pensamiento de Filón, aunque en forma resumida

II

Alejandría.

Desde el surgimiento de Roma como imperio, Alejandría se había convertido en uno de las ciudades más importantes. Ubicada en una de las regiones más prosperas, no tardo en crecer, de atraer diversas comunidades y convertirse en un punto de confluencia de flujos de capital cada vez más gruesos. A modo de ejemplo: el hermano de Filón, recolector de impuestos de la zona, pudo financiar con su fortuna las puertas de oro del nuevo templo de Jerusalén. A parte de la población

egipcia autóctona, había una importante comunidad griega, la cual perduró, aunque disminuida, hasta el siglo XX. De hecho a pesar de estar en Egipto, la ciudad era un foco de cultura helénica. La comunidad griega dominaba la vida cultural; sin ir más lejos, las obras que poseemos de los siglos I a.c-III d.c provenientes de la ciudad están en griego y sus nombres más importantes (Plotino, Orígenes, Filón, etc.) se asocian fuertemente al mundo griego y no al egipcio (aunque, ninguno de los tres fuera étnicamente griego). Al mismo tiempo, la administración imperial no podía dejar de lado una ciudad de tal magnitud; se convirtió así en un punto de entrada importante de la cultura helena en el mundo latino. Había en la ciudad algo que comenzó como una colonia judía, pero que en un par de décadas se transformó en una parte importante de la población, totalizando unos 100 mil habitantes¹⁹¹. Fue así el lugar que permitió el nacimiento de un judaísmo helenizado.

La interacción entre estas comunidades era compleja. No es mi intención aquí detallarla, ni manejo toda la información relevante; haré solamente un bosquejo. La población egipcia local no era directamente hostil al imperio y, sin embargo, la administración romana consideraba que lo más sabio era mantenerla alejada del gobierno local. De esta forma los judíos se volvieron un aliado esencial: percibidos como extranjeros, apegados a rituales y cultura distintos de los del pueblo común, era difícil que desarrollaran una afinidad con el pueblo local (y, más importante, que despertara su simpatía) y se uniera a una sublevación. Cargos importantes de la administración local recayeron en judíos. Accedieron así a posiciones de poder y a ingresos materiales importantes. Percibiéndose afines a los dominadores y no a los dominados, adoptaron lo que llegaría a ser el *ethos* imperial: cultura griega, pero fidelidad a la administración romana. El sobrino de Filón, sin ir más lejos, representó estas cualidades. Proveniente de una familia practicante (y bastante comprometida), llegó a ser lo que en otra época se llamaría un judío “asimilado”: abrazó las ideas populares de su época (el estoicismo), adoptó un nombre romano, ocupó un alto puesto y, por lo que nos refiere Filón, se alejó de la fe de Israel¹⁹².

En este proceso, los judíos fueron generando cada vez más animadversión. Cuando las simpatías imperiales cambiaron bajo la égida de Calígula, la ciudad egipcia se vio mancillada por un pogrom. Sin embargo a diferencia de lo que ocurriría después, la comunidad judía no había sido marginalizada (al menos no institucionalmente) ni cultural ni económica ni políticamente y una vez que el estado normal de las cosas se restableció bajo Claudio, la población judía pagó a los egipcios con la misma moneda que los habían obligado a aceptar, con el beneplácito parcial de las autoridades romanas¹⁹³.

La historia filosófica de la ciudad, al igual que los otros aspectos, recibió un impulso con la era imperial. Como hemos visto, la “reconquista” de Atenas realizada por Sula, significó la dispersión

¹⁹¹ Jean Danielou, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Pág.12,: “Esta colonia no dejó de aumentar en los últimos siglos antes de nuestra era. Según Filón, en su tiempo había en Egipto un millón de judíos y cien mil en Alejandría”

¹⁹² Tal personaje era Tiberio Julio Alejandro, que desechó a tal punto su filiación judía que en el 70 d.c. fue segundo al mando en el ejército romano que sitió Jerusalén (ibíd. Pág.14)

¹⁹³ Ibíd. Pág. 42: “en cuanto tuvieron noticia de la muerte de Cayo [Calígula], los judíos corrieron a las armas- lo que demuestra, a pesar de las protestas de Filón, que poseían algunas- y comenzaron a asesinar a los egipcios y a los griegos...”

de las escuelas concentradas en la ciudad. A nivel del platonismo, Alejandría fue un lugar privilegiado por este hecho. Si bien Antíoco mantuvo una "sede" de la academia en Atenas administrada por su hermano (quien, según Dillon, probablemente era más bien un retor que un filósofo), fue en Alejandría que enseñó antes de partir a Siria junto a las legiones (donde murió). Podemos rastrear su línea con cierta certeza hasta aquella parte de la historia intelectual de la ciudad que nos resulta más clara, pues sabemos que sus principales discípulos fueron Aristón y Dion. Este último fue posiblemente maestro de Eudoro alejandrino, figura no menor¹⁹⁴. Lo que ya tan solo desde el punto de vista de la transmisión resulta importante, pues Ario Dídimo (algo así como una especie de filósofo de la corte imperial) lo usó como fuente de la doctrina platónica para sus trabajos (tomados por Estobeo a su vez)¹⁹⁵, aparte de la influencia que pueda haber tenido en otros pensadores. A nivel intelectual, rescató conceptos platónicos, como la monada y la díada en su rol de elementos originarios del universo material, para darle más refinamiento al esquema heredado de Antíoco (hecho que beneficiaría a Filón, sobre el que se ha plantado una influencia por parte de Eudoro¹⁹⁶). Sin embargo, la mayor innovación de este personaje parece haber sido plantear a un Uno totalmente trascendente (aunque si trascendía al ser o no, es difícil decirlo) de que derivaría todo, idea central para el neoplatonismo y el cristianismo. A pesar del interés de su figura, es poco el material para entrar en detalle. De este ambiente platónico proviene Filón también. Ya revisaré en mayor detalle su pensamiento, pero por ahora diré que se conformó con un esquema medio platónico, alejándose de la innovación de Eudoro, con dos principios originarios (y todos los problemas que esto conlleva), aunque más trabajado que el que encontramos en *didaskalikos*.

Lo que ocurre entre el primer siglo después de Cristo y el tercero es más nebuloso. Pero es probable que el dinamismo intelectual que encontramos en los primeros años del imperio se haya mantenido de forma constante, pues casi doscientos años más tarde encontramos en esta ciudad la cuna de las corrientes más influyentes (neoplatonismo, neopitagorismo, cristianismo ortodoxo, gnosticismo).

III

Filón de Alejandría.

La opinión respecto a Filón está dividida. Hay quienes postulan que no se trató más que de un intérprete, quien condensó y repitió doctrinas según sus propósitos exegéticos. Hay quienes lo consideran una pieza clave del pensamiento occidental. Posiblemente ambas visiones son un poco extremas.

Como hemos visto, Filón se encontraba en un ambiente helenizado. Sin duda, su objetivo principal era darle una forma al judaísmo que resultara aceptable para la sensibilidad de su entorno intelectual. Para esto se embarcó, es cierto, en la interpretación de los textos del antiguo

¹⁹⁴ Dillon, MP, Pág. 62

¹⁹⁵ *Ibíd.* Pág. 115

¹⁹⁶ Roberto Radice, *Platonismo e creacionismo in Filone di Alessandria*, Capítulo XII, parte 4.

testamento para “traducirlos” a los términos de la filosofía griega. Para que esto tuviera éxito, se requería un más que un mero conocimiento superficial de las teorías filosóficas. Pero es igualmente cierto que esto no necesariamente implica un gran nivel de elaboración. Filón difícilmente era un pensador sistemático; a pesar de que sus simpatías se encontraban claramente en el lado del platonismo, tomaba ideas del estoicismo y del aristotelismo (era bastante ecléctico, excepto por su desprecio al epicureanismo (tendencia común de la época)). De esta manera, no podemos decir que Filón fuera un gran creador de sistemas ni un sintetizador, sino que tomaba sistemas ya armados para sus propósitos interpretativos, los cuales primaban muchas veces sobre la coherencia entre sus explicaciones. Pero allí donde encontramos al Filón platónico, no podemos decir que sea una mera repetición de lo encontrado ya en *didascalicon*. De hecho se nos presenta una doctrina bastante más sutil que la de este último, donde las influencias judaicas se han traducido en enfoques filosóficos particulares (ya hablaré más de esto). No se trata de una gran renovación del medio-platonismo, sino más bien de una cierta profundización surgida de las influencias religiosas que pesaban sobre el alejandrino.

Lo primero a tener claro al hablar de de la creación en Filón, es que trató este tema varias veces y desde diversos ángulos. Radice¹⁹⁷ considera que son tres las principales caracterizaciones de la creación: a) fiturgica b) diaretica c) protologica¹⁹⁸. Cada una tiene su interés, pero aquí me enfocaré solo en la última. Esto es porque es la más amplia, en la que se trabajan en mayor detalle las relaciones entre las diversas figuras y la que se inserta derechamente en el esquema medio-platónico¹⁹⁹.

La creación protologica aparece en el texto *De opificio mundi*. Es a este al que me referiré principalmente, con algunas menciones de apoyo a otros textos de su producción.

El libro consiste en una interpretación alegórica de los primeros capítulos del Génesis. A lo largo de este se nos presentan los tres principios de los que ya se hablaba en el *didaskalikos*: Dios, las ideas y la materia. En términos globales el esquema de creación es el mismo también: Las ideas son el contenido (inmutable) de la mente de Dios, fuente de toda actividad, que se plasman en una materia informe, pero preexistente. Conviene que vayamos examinando cada uno de estas figuras y el paso de la una a la otra.

La figura de Dios que se nos presenta posee tres cualidades definitorias: es uno, es trascendente y es creador. Ninguna de estas características es ajena a la reflexión medio-platónica (como la vimos en *didaskalikos*) e incluso se puede rastrear hasta Platón. Dios es uno, en cuanto es el vértice de la

¹⁹⁷ *Ibíd*, segunda parte (*Las tres perspectivas según las cuales Filón afronta el problema de la creación. La creación diaretica, la creación fiturgica y la creación protologica y su nexa estructural*)

¹⁹⁸ Cada una recibe su nombre según cómo se presenta la actividad divina: la primera exposición está tomada del *De plantatione* y Dios aparece como plantador (ο φυτωργος). En la segunda se enfatiza la división como mecanismo de creación o sea la diéresis. En la tercera, una creación ideal precede la creación material.

¹⁹⁹ Por otro lado la creación fiturgica toma prestado ampliamente de la tradición estoica (y los elementos platónicos son pocos y secundarios) y la diaretica parece enfocarse solo en ideas específicas del platonismo (tomadas, con toda probabilidad, del *Sofista*)

realidad, el punto en que se acaba toda multiplicidad y que no puede ser reducido; esto, si bien no asociada a la causa eficiente del mundo, es una idea de larga data (como hemos visto) fundada sobre la idea de que debe haber algo más allá de lo que ya no se puede llegar. Dios es trascendente en cuanto es una realidad completamente diferente a la de la creación, superior a ella y sin características comunes (es eterno, inmutable, infinito, etc.)²⁰⁰, aunque quizás se haga más hincapié en lo inabarcable de Dios, desde tiempos de Antíoco (quizás desde antes) esta caracterización difícilmente era desconocida. Finalmente es creador, no solo en cuanto ordena la materia, sino también en cuanto produce los modelos necesarios para su ordenamiento; esto ya lo hemos visto en *didaskalikos*. De manera que, si bien es una figura innovadora y muy distinta a la causa eficiente servil que nos presentaba Platón, no es nueva dentro del contexto medio platónico, aunque Filón ponga énfasis en lo particular de dios²⁰¹. Esto último, sin embargo, no deja de estar ligado al aspecto más particular del Dios que nos presenta Filón. Pues si bien la imagen intelectual de este que nos presenta es aquella bastante sólida que los medio-platónicos habían trabajado, es innegable que su presentación está influenciada por el texto bíblico (y naturalmente por el ámbito religioso de Filón). Encontramos frase como *“Porque, como lo demuestra la razón, el Padre y Hacedor vela por lo que ha llegado a la existencia. Un padre, en efecto, procura preservar a los nacidos de él, y un artífice los productos de su labor, y no escatiman medios para evitarles cuánto hay de funesto y dañoso, a la vez que anhelan procurarles cuanto les resulta útil y ventajoso”*²⁰² que nos hacen pensar en un dios con una voluntad singular (no obligada por alguna especie de necesidad universal), preocupado por el destino de su creación, podríamos decir incluso, que ha hecho una inversión emocional en la misma. Esta es la imagen más basal del dios judaico, aunque Filón mismo se distanciara de ella mediante la interpretación alegórica. Por esto, sería imposible sostener que Filón sostenía que dios tuviese una voluntad cambiante como la de las personas o que padeciera las emociones humanas. Pero esta primera forma de presentar a dios (muy cercana a una persona), permanece ahí, en el texto, en la forma de referirse a él de Filón y esto resulta nuevo en el panorama platónico de la época²⁰³.

La segunda figura central son las Formas. Respecto a esto no hay especial elaboración: son los modelos de la realidad y lo más probable es que Filón pensara en un paradigmatismo estricto en este caso *“Dios, conocía de antemano que ninguna copia hermosa podría ser producida jamás sino a partir de un modelo hermoso, y que ninguna de las cosas sensibles podría ser irreprochable si no era hecha como copia de un arquetipo y forma ejemplar aprehensible por la inteligencia.”*²⁰⁴

²⁰⁰ “[es] necesario en lo existente que el que [...] la causa activa es la purísima e inmaculada Inteligencia del universo, superior a la virtud, superior a la sabiduría, superior al bien y a la belleza misma” [opf.mund. 8] esto claramente referido a Dios.

²⁰¹ “[...]afirmado falsa e impiamente la doctrina de una inmensa inactividad de Dios; cuando, por el contrario, deberían quedar pasmados ante Sus poderes como Creador y Padre, y no asignar al mundo una desmedida grandeza” [opf.mund.7]

²⁰² Opf.mund.10

²⁰³ Esta “forma de presentación” del contenido intelectual de la figura divina (que como vimos parecen casi contrapuestas) sería naturalmente heredada por el cristianismo.

²⁰⁴ Opf.mun.16

También encontramos repetida la idea de que son el contenido de la mente de Dios. Sin embargo se pone mucho más acento a la idea de que son producidas por Dios. Si bien en el *didaskalikos* quedaba claro que siendo el contenido de la mente de Dios, las ideas debían deberle su existencia a este, esto se dejaba implícito²⁰⁵. Por su parte Filón en su lectura del Génesis hace de todo el primer día²⁰⁶ el proceso de creación de las ideas y entra en sus detalles, orden e interpretación²⁰⁷. Donde podemos encontrar una visión más particular, es en el problema de qué ideas hay. La definición del *didaskalikos* planteaba que solo habría ideas de las cosas naturales. La visión de Filón parece, a primera vista, ser más restringida, puesto que el mundo ideal estaría conformado solo por las cosas del primer día (del relato del Génesis); recordemos que según la narración bíblica estas no son más que los cielos, la luz, el día y la noche, etc. Pero Filón no se queda solo con la figura concreta, sino que interpreta un contenido abstracto tras cada una. Así el cielo y la tierra serían el espacio, la noche y el día los límites que marcan el tiempo, la luz la inteligencia y así. De esta manera parecería que las Formas son los paradigmas del marco espacio-temporal en el cual se desarrolla el mundo²⁰⁸.

Habiendo alcanzado este punto, sin embargo, hay que abordar como se relacionan Dios y las Formas. Cuando nos preguntamos cuál es la relación entre Dios y el contenido de su mente, la respuesta natural es su pensamiento. Este es de hecho uno de los aspectos importantes de la doctrina del *logos* de Filón. Pero antes de entrar en detalles respecto a esto último, es necesario señalar que en el medio alejandrino esta figura había llegado a reemplazar al alma del mundo. En efecto, hasta el día de Orígenes, los pensadores alejandrinos daban al *logos* el lugar mediador que tradicionalmente había tenido el alma. El pensamiento de Filón no es excepción. En el *opificio mundi* queda claro que el *logos* divino es la potencia mediante la cual Dios se pone en contacto con la materia y el mundo. Es la potencia creadora. En Filón, aparte de este papel tradicional que se le daba en el ámbito alejandrino, se agrega la faceta de pensamiento. De esta manera el *logos* sería el lugar donde se encuentran las ideas.²⁰⁹ Pero al mismo tiempo es el pensamiento divino, es la palabra de Dios. Esto se basa en la identificación judaica entre la palabra y el pensamiento divino, reforzado por la ambigüedad de la misma palabra *logos*.

De esta forma se delinea una jerarquía: el *logos* está subordinado a Dios sin ser una creatura, a una cierta distancia sin estar separado, al igual que el pensamiento lo está del pensador, (a quien, por lo demás, tampoco identificamos con su pensamiento, como no identificamos a Dios y al *logos*). Este *logos* está en el límite entre el mundo y Dios: es trascendente (no está en el mundo,

²⁰⁵ Incluso se podría llegar a pensar, aunque esto sería quizás ir muy lejos, que no hay creación, que inteligencia y Formas son simultáneos.

²⁰⁶ De ahí el nombre *protológico*.

²⁰⁷ Opf.mund. 26-36

²⁰⁸ Lo que en el tema del paradigmatismo pondría a Filón a medio camino entre una postura estricta y una refinada a mi parecer: se trata de cosas más abstractas que imágenes concretas de cada clase de cosa que contiene el mundo, pero no se trata de una numerización total de las Formas. La Forma queda liberada de la imagen (¿cuál es la imagen del espacio?).

²⁰⁹ Como queda explícito en varios pasajes, por ejemplo “Hallándose, pues, concluido ya y firmemente fijado en el *logos* Divino el mundo incorpóreo, el sensible fue engendrado en su término preciso conforme con el diseño de aquél.” [Opf.mund.36]

sino junto a Dios), pero es el último punto antes de la creación. En cierta forma el *logos* **implica** ya la creación material. Como el mismo Filón señala, está en contacto por un lado con Dios, por el otro con la creación²¹⁰.

Como queda patente en lo anterior, el *logos* es un pensamiento divino cosmológicamente orientado (algo característico de este modelo)²¹¹. Esto ha llevado a ciertos interpretes (como Radice) a pensar que el *logos* no contiene la totalidad de las ideas divinas, sino solo los modelos de la realidad material. En efecto, hay pasajes que implican esto²¹² y la existencia de una figura llamada “sabiduría”, mayor al *logos* algunas veces, igual a él otras, en algunos trabajos de Filón parece apoyar esta hipótesis. Al respecto dice Danielou: “A veces se identifican Sabiduría y logos [...] pero de ordinario la Sophia aparece como anterior al logos. Más que el logos, es la que puede ser considerada como pensamiento divino. En este sentido es comparada al paraíso de donde brota el logos:”*Moisés llama Edén a la sabiduría del Ser. El logos desciende, como de una fuente, de esta Sabiduría a la manera de un río [...] En realidad, el flujo del verbo divino, que corre con continuidad, potencia y medida, se desparrama a través del universo y alegra todas las cosas” (somm.,II,245-246)*²¹³. En tal caso la sabiduría parecería ser el pensamiento divino incognoscible y el *logos* la fracción de él dedicado al cosmos (conmensurable y, por lo mismo, aprehensible por nosotros). Sin embargo, tal tesis está abierta a discusión.

El último punto que queda por cubrir es la materia. Una vez que se ha completado el modelo ideal, viene la plasmación del mismo. Esta es un material pasivo, informe y coexistente con dios, como queda claro de los siguientes pasajes: “*Moisés [...]comprendió que nada hay más necesario en lo existente que el que exista una causa activa y una pasiva, y que la causa activa es la purísima e immaculada Inteligencia del universo, superior a la virtud, superior a la sabiduría, superior al bien y a la belleza misma; en tanto que la pasiva, inanimada e inmóvil de por sí, evolucionó, movida, configurada y vivificada por la Inteligencia, hacia la obra perfectísima que es este mundo*”²¹⁴ y “*Porque esta entidad era de por sí desordenada, sin cualidades, sin vida, sin semejanzas, llena de inconsistencia, de desarmonía y de desproporción; pero recibió una transformación, un cambio hacia las opuestas y más hermosas características, vale decir, orden, cualidad, vida, semejanza, cohesión, armonía y proporción*”²¹⁵. De lo primero me parece que queda claro que se identifica a la materia con el principio pasivo coexistente con el activo del medio platonismo. De la segunda cita, que se lo caracteriza de la misma forma que había hecho la tradición y que encontramos un proceso de transformación de un estado informe a uno ordenado.

²¹⁰ Que recuerda la identificación de Cristo (Dios encarnado) con el *logos*.

²¹¹ Es decir, que tiene como dirección el cosmos y nada fuera de este.

²¹² Cf. Danielou, *ensayo sobre Filón de Alejandría*, Pág. 186 “*la sombra de Dios es su logos, mediante el cual, como mediante un instrumento, ha creado el mundo. Esta sombra, que es imagen, es arquetipo de las otras cosas. Del mismo modo que Dios es el modelo de la imagen, a la que llama sombra, así la imagen se convierte en modelo de las demás cosas*”

²¹³ Danielou, *ensayo sobre Filón de Alejandría*, pág. 189-190

²¹⁴ Opfc.mund. 8-9

²¹⁵ Opfc.mund. 22

Sin embargo, hay intérpretes que defienden una creación *ex nihilo* en Filón, tales como Richard Sorabji²¹⁶. Es necesario entonces examinar esta postura. Lo esencial de su argumento es que no hubo un momento en que la materia no tuviera orden (esto basado en un pasaje de *De providentia* en armenio y sin traducción castellana). Esto es perfectamente defendible, en cuanto coincide con la idea (de raigambre bíblica admitidamente) de que el pensamiento de Dios es equivalente a su palabra (*logos*) y su palabra es creadora. Como su pensamiento se da antes de la creación del tiempo y de forma simultánea, no hay momento en que la materia no haya estado ya perfectamente formada²¹⁷. De esto Sorabji deduce que la materia surge al mismo tiempo de la creación, de forma que nos encontramos frente a una creación *ex nihilo*. Esto último lo encuentro cuestionable. Si admitimos las premisas de Sorabji, debemos admitir que *de facto* nunca encontramos materia y cosmos separados. Pero esto no significa que haya ahí una identidad. De hecho podemos distinguirlos intelectualmente y entender que son dos entidades conceptualmente distintas. De lo contrario ¿cómo afirmar que experimentó un cambio? Esto nos permite sostener que la materia sí precede al cosmos, *si bien no hay ningún momento temporal en que estén separados*. Esto sencillamente porque la materia coexiste con dios, *antes del tiempo*, siendo este primer cambio, desde el desorden al orden y la vida, el inicio mismo del tiempo. En última instancia entonces, vuelvo a reiterar mi afirmación inicial: Filón se enmarca dentro del esquema medio-platónico, pero con un grado de refinamiento en su reflexión que falta en el *didaskalikos* y que prefigura nuevas vías de desarrollo intelectual.

IV

Orígenes

En lo que sigue no voy a revisar la teoría de Orígenes respecto a Dios y al *logos*. Estas son extensas y su exposición nos desviaría del problema central, lo haría parecer un apéndice. Por otra parte dado que Orígenes trató el problema de la creación del mundo extensamente en *De principiis* II, me enfocaré solamente en esa sección. Respecto a lo otro, las ideas de Filón ya dan cuenta del perfil de las ideas de Orígenes: Un dios trascendente se relaciona con un mundo material a través de su *logos*. La innovación central del cristianismo en este plano es poner al mismo nivel a Dios y a su *logos* (tres personas una sustancia). Lo básico de esta lo encontramos ya en el prologo del evangelio de San Juan: “*En el principio existía el logos y el logos estaba junto a Dios y el logos era Dios. Él [el logos] estaba en el principio junto a Dios. Todo se hizo por él [el logos] y sin él no se hizo nada. Lo que se hizo en él era la vida y la vida era luz de los hombres y la luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no vinieron [...] el logos era luz verdadera que ilumina a todo hombre viniendo a este mundo. En el mundo estaba y el mundo fue hecho por él...*”²¹⁸

²¹⁶ *Time, creation and the continuum* Richard Sorabji, página 203 en adelante.

²¹⁷ Esto contradice la sucesión, claramente temporal, de opf.mund.36 en adelante, pero no creo que esto invalide *ipso facto* el argumento

²¹⁸ Evangelio de San Juan, prologo, versículos 1-6 y 9-11, biblia de Jerusalén, sin embargo he reemplazado cada ocurrencia de “Palabra” por *logos* (y ajustado los pronombres según correspondía)

Sobre esto elabora Orígenes, aunque basta tener clara la idea básica aquí y considerar que *logos* no solo es palabra, sino hijo y divinidad encarnada²¹⁹.

Respecto a Dios es necesario tener claro que es el Uno-ser de la tradición, perfecto (en el sentido de completo) y trascendente, pero al cual se le ha agregado la característica de principio activo (podríamos decir que es un principio activo más “fuerte” que el del *diddaskalikón*)

El tercer punto en este esquema es el espíritu santo. Este no ocupa ningún lugar en el pensamiento de Filón, con justa razón, pues era inexistente en el pensamiento judaico. Lo cierto es que también demoró en encontrar un lugar en el pensamiento cristiano (aunque ya en los evangelios era una figura canónica). Orígenes lo trata, pero su rol en la generación del mundo es nula y por lo mismo podemos ignorarlo.

α

El problema

El ámbito cristiano era sensible al problema del uno. El mundo (al menos el mundo intelectual) era sensible al problema del uno. Los medio-platónicos se habían conformado con un dualismo dios/materia para explicar la generación del mundo, pero sin llegar a explicar cuál era la justificación de esta escisión dentro del ser ni rescatar las precisiones de Platón, quien al separar el ser del uno, había logrado poner en el primero el potencial tanto de la multiplicidad como de la unidad. El problema generaba no poca tensión. Mientras en el ámbito medio-platónico la discusión había sido ignorada, desde el siglo III d.c. vemos una profusión de escuelas más o menos contemporáneas volcadas hacia este y a un intento de solución: Neoplatonismo, neopitagorismo, cristianismo, entre otros. Dar una respuesta era conseguir un fundamento para la cosmología (el discurso sobre el orden de la realidad) y hacerlo posible; solo en la medida que en el ser subsistente hubiese espacio para el cambio podía explicarse la forma múltiple pero determinada de la realidad.

Para los cristianos, esta cuestión representaba además un problema teológico. Un pilar importante de su fe es que Dios es uno (al menos una substancia). De esta forma, su reflexión se había enfocado en resaltar este concepto y en identificar a Dios con lo supremo. Pero igualmente fundamental era que todo provenía de la unidad de Dios (De lo contrario no podríamos decir era la causa de todo, ni que hubiera un solo Dios). Era lógico que se enfocaran luego en el detalle de la creación. Pero las soluciones intelectuales de la época planteaban que este mundo de la generación y la corrupción, del cambio y movimiento, solo se podía explicar por referencia a un origen binario: materia y Dios. Pero si materia y Dios coexistían desde un comienzo, si el primero no se podía reducir al segundo ¿cómo plantear que había un Dios y no dos? (a menos que se hiciera la decisión arbitraria de llamar a uno de ellos “Dios”).

²¹⁹ “...y el logos se hizo carne...” *ibid.* versículo 14

Solución.

Ya desde el comienzo del *De principiis* queda claro que la voluntad libre ocupa un lugar central en la producción de nuestro mundo: “Dado que el mundo se encuentra tan diversificado y que envuelve a tantos [seres] racionales diferentes ¿qué otra cosa se debe decir que fue la causa de su existencia, sino la diversidad de la caída de los que de modo desigual se separan de la unidad?”²²⁰

En este pasaje queda esbozado el camino cristiano: enfocar el problema del cosmos como un “relato” que avanza circularmente, terminando en su origen, la unidad en Dios. La variedad del cosmos se convierte entonces en el progreso de esta historia: la historia de la caída y la salvación de los seres racionales. Las formas diversa, la diversidad de ente, viene dada por el alejamiento voluntario de los seres racionales; el movimiento, sus interacciones se convierten en su progreso a la salvación; su fin (idea ajena a cualquier corriente platónica hasta ahora) su éxito, su colapso en el Uno-ser. Pero conviene ir paso a paso.

La primera “etapa” del proceso es afín al medio platonismo (y en particular de Filón): tenemos diversas figuras que se diferencian por su función o modo de presentación, pero que son una sola substancia; a pesar de esta aparente pluralidad se mantiene el Uno-ser de Parménides: no se trata más que de un ser indiviso que, según como se lo mire (y este es un problema de perspectiva del intelecto) presenta diversas “facetas”, padre, hijo o espíritu santo²²¹. Recordemos como en el *disdakalikos* se había unificado toda función activa en una figura, mientras que en Filón la separación entre Dios y su *logos* se había vuelto porosa. La relación entre padre e hijo (identificado por Orígenes con el *logos*) es exactamente la misma que Filón ya había establecido entre Dios y su *logos*: el primero es la fuente, el origen de todo y, en este caso, del modelo del mundo, mientras que el segundo recibe este modelo, le da lugar en su interior y sirve de mediador entre este y su realización concreta. La unidad Padre-hijo (*logos*)-modelo del mundo (Formas) se mantiene de la misma manera que la del pensador- pensamiento-contenido mental; podemos distinguir cada parte, pero en última instancia no se trata de tres cosas independientes unidas de alguna forma, sino tres manifestaciones de una única unidad²²². El siguiente pasaje ilustra esto claramente: “Dios siempre ha sido padre porque siempre ha tenido a su hijo ingenito, que a la vez es llamado sabiduría [...] en esta sabiduría, que siempre está con el padre, la creación estaba siempre contenida, como inscrita y formada y nunca hubo un momento en que no existiese en la

²²⁰ *De prin.* II,1,1 18-26 variación griega.

²²¹ El espíritu santo es una innovación que el cristianismo aporta al esquema medio-platónico, pero aquí lo pasaré por alto.

²²² El pensamiento no puede ser sin el pensador, pero este no sería el que es (no sería pensador) si no fuera por el pensamiento. De la misma forma el contenido de su pensamiento (pensado como representación subjetiva) no sería el que es si se alterara el acto que le da origen (el pensamiento). Podemos distinguir entre estos tres pero no podemos separarlos; en última instancia solo estamos haciendo apreciaciones diversas de un mismo ser: como sujeto, como actividad y como contenido.

sabiduría, la prefiguración de aquellas [realidades] que iban a llegar a ser”²²³. Es decir, la forma de la creación está en el interior del Uno-ser (donde todo es un continuo, como señala Parménides).

La segunda “etapa” es la plasmación de este plan, su producción concreta, que en este caso es la producción de los seres racionales individuales. Esto corresponde al conocido desarrollo platónico de la cuestión (El modelo ideal se instancia de forma concreta, con la particularidad en este caso de la prioridad dada a los seres racionales). Pero es precisamente en este punto que se empieza a desviar de modelos previos y las cosas se ponen complejas. Esto porque la producción de los seres racionales puede darse: a) sin la presencia de materia o b) entraña la producción de materia. A lo largo del *De principiis* Orígenes se inclina firmemente por lo último. Pero al final de la primera mitad del tratado queda claro que no ha zanjado el tema: “O bien se puede suponer que, después de que todos [los racionales] hayan sido sometidos a Cristo y, por Cristo, a Dios padre, cuando Dios será todo en todo, será posible vivir la vida sin cuerpo”²²⁴ lo cual luego se resuelve en la unidad con Dios: “Una vez que todas las naturalezas racionales hayan sido efectivamente sometidas a Cristo [...] con lo cual se vuelven un solo espíritu (dado que son espíritu) [...]”²²⁵., testimonio decidor en cuanto previamente se especificado que el final de la **creación será idéntico a su comienzo**. Esta parece una opción bastante adecuada: los seres racionales son esencialmente espíritu y se mantienen dentro de la unidad de Dios a pesar de su individualidad, tal como la instancia particular de un teorema, por ejemplo, sigue siendo parte del pensador. Lamentablemente, aunque Orígenes pueda haberla considerado una opción, claramente era (b) lo que le parecía más probable. Esta es una opción más problemática, en cuanto implica la producción de algo, en apariencia, distinto a Dios; más aun, la materia parece opuesta a Dios en todo respecto: es cambiante, imperfecta, indeterminada, etc. Ahora conviene hacer algunas precisiones. Esta caracterización que acabo de dar es la clásica del mundo heleno y sin embargo hay razones para pensar que Orígenes imaginaba algo *diferente* a esto. En primer lugar, esta materia no es principio de cambio ni de la estratificación de los seres racionales, este papel está reservado a la elección de la voluntad libre. De esta manera, aunque se inserta los seres racionales en la materia, estos siguen siendo seres irracionales no estratificados (aunque individuales)²²⁶; de no haber elección no habría cambio. En segundo lugar, pareciera ser que en este primer momento la materia es radicalmente distinta a la que conocemos. A parte de decirnos que es el nivel de la caída el que da a la materia sus propiedades específica²²⁷, Orígenes nos dice refiriéndose al momento en que los racionales alcancen la unidad con Dios nuevamente: “la misma sustancia corporal [...] transformada en un estado de éter, resplandecerá en proporción a la condición y meritos de quien había ascendido. [La materia corporal], según lo que dice el apóstol también nosotros seremos transformados”²²⁸ ¿cómo pensar la materia entonces? En este punto solo se puede especular, pero creo que resulta claro que no es opuesta a Dios. Yo sugeriría que se la puede pensar dentro

²²³ De prin. I,4,4...recordemos que Filón ya había introducido la figura de la sabiduría y la había identificado, hasta cierto punto, con el *logos*.

²²⁴ De prin. II,3,7 Luego de esto examina la posibilidad contraria.

²²⁵ De prin. II,3,7

²²⁶ De prin. Intro, 33

²²⁷ De prin II,2,2

²²⁸ De prin. II 3,7

del continuo del Uno-ser, como el sustrato necesario para individuar (aunque no jerarquizar) a los seres racionales, tal como los colores, las líneas y figuras nos permiten individuar pensamientos generales en la imaginación (tal como el teorema de Pitágoras o las propiedades de un hexágono regular). Aceptando esto, diríamos que Dios no es material en el sentido que no es particular, lo trasciende todo, es absoluto, a diferencia de los seres racionales.

La tercera “etapa” es la caída, es decir la acción de la voluntad libre. Este es un problema al nivel más complejo de la tradición cosmológica, especialmente en cuanto recién se introducía en la tradición y no había sido explorado ni sistematizado antes. El problema central es ¿cómo pudo crear Dios algo de naturaleza contraria a sí mismo? Pues si la voluntad libre puede alejarse de él, es distinta a él. En el ámbito cristiano se ha propuesto el problema en términos éticos: si Dios es bueno ¿cómo pudo crear algo que tiende al mal? Pero esto se puede reconducir fácilmente a los términos ontológicos de Parménides: ¿cómo el Ser (Dios) puede producir algo que tiende al no-ser?²²⁹. Uno podría plantearse que en el primer momento de la creación las voluntades libres eran una con Dios y que solo al momento de diferir se distinguieron de él²³⁰. En este caso Dios no habría creado algo distinto a sí, sino solo algo que se actualiza en un sentido u otro con cada decisión futura (decisión que al momento de la creación aun no era). Y aun así el problema permanece. Pues ¿de dónde surge esta potencia para alejarse de Dios? ¿Por qué crear seres con potencia en ellos, seres que no son completamente? Quizás lo más cercano a una respuesta es plantearse que la creación de los seres racionales conlleva indefectiblemente la producción del libre albedrío, tal como la fabricación de ladrillos conlleva necesariamente el uso de barro o arcilla²³¹. Al menos en el contexto del pensamiento de Orígenes esto es posible: la voluntad libre surge con los seres racionales y se sostiene que todos ellos tienen capacidad de decisión. Pero algo como una conclusión sistemática no se encuentra por ninguna parte y lo cierto es que conseguirla será una de las grandes metas del pensamiento cristiano a lo largo de la historia (diré algo más sobre esto en un momento).

La penúltima “etapa” es la diversificación de las criaturas racionales a causa del ejercicio de la voluntad. Mediante su elección se dividen en diversos ordenes (ángeles, hombres, demonios, etc.)²³². De esta forma la realidad queda dividida en dos polos: Dios (el ser) y lo más alejado de él, con las criaturas en el medio de ambos (el diablo siendo lo más cercano a este segundo polo). Esto repite la estructura medio-platónica de polo positivo y negativo (activo/pasivo, etc.) pero allí

²²⁹ Este es una formulación desarrollada posteriormente por la tradición, la cual, hasta donde sé, no estaba disponible a Orígenes

²³⁰ Cf. *De prin.* nota 6. Este es el estado final, pero como Orígenes señala al menos un par de veces, el final es idéntico al comienzo

²³¹ “[...] sin forzar jamás el libre albedrío, porque lo que Dios busca para las criaturas racionales no lo puede obtener por la fuerza, sino solo por la persuasión” de *prin.* Introducción pág.34

²³² Cf. *De prin. En toda criatura la santidad es accidental* “la potencias contrarias son llamadas desertoras y se afirma que en algún momento fueron inmaculadas, pero a nadie le pertenece ser inmaculado de forma sustancial[...] nadie es inmaculado de manera sustancial o por naturaleza y que nadie es inmaculado en modo sustancial, de esto se sigue que reside en el libre albedrío y en las propias opiniones que seamos bienaventurados [...] o que volvamos a la maldad”

donde estos se identificaban con dios y la materia, aquí se trata de dios y lo “otro”²³³. Esto último ya no se identifica con la materia, pues como hemos visto, está de por sí no implica un alejamiento de Dios. De hecho se nos dice que las cualidades que usualmente le atribuimos, se generan al ser arrastrada hacia lo “otro” por el ser racional que contiene “[... la sustancia material posee una tal naturaleza que se puede transformar de cualquier cosa en cualquier cosa: cuando [la sustancia material] es arrastrada por los seres más bajos se configura en un estado corporal más espeso y más denso [...] por el contrario, cuando se pone al servicio de lo más perfecto [...] brilla con el fulgor de los cuerpos celestes”²³⁴ Esta explicación es perfectamente coherente (y menos problemática que la medio platónica) pero deja un punto ciego, quizás por el tema del tratado: los seres no racionales ¿son creados por Dios tal como los vemos ahora? ¿O son arrastrados indirectamente por la caída de los racionales, explicando así plagas, desastres naturales y otros males? ¿Son creados cuando el hombre cae, pues los necesita para vivir en su estado de caído? Lo cierto es que cualquiera de los tres es posible, aunque la siguiente cita parece apoyar lo último: “[...] la diversificada caída de las naturalezas intelectuales impulsó a Dios a crear este mundo variado y diverso”²³⁵

La “etapa” final es la restauración de la unidad. Esta se producirá cuando todos los racionales acepten voluntariamente a Dios²³⁶. Esto incluye incluso al demonio (de ahí que no se lo pueda identificar con “lo otro”). Esto, es cierto, puede llevar largo tiempo, más del que le está asignado a nuestro mundo físico, por lo que se trataría de un proceso que puede abarcar una sucesión de estos²³⁷. Pero una vez que esto ocurra, el estado final será igual al inicial y todos los seres racionales se volverán un solo espíritu con Dios²³⁸, es decir se alcanzará el uno absoluto nuevamente.

Me parece que considerando esto no es difícil ver como este “relato” es solución y a la vez apertura de un nuevo camino. Permite explicar por un lado la variedad del mundo sin salir del uno: Verdaderamente, no hay nada más allá del uno. Aquello que percibimos como distinto, diverso o cambiante deriva de un fraccionamiento de este; los principios que antes se habían sugeridos como opuestos o irreductibles, resultan ser producto de la degradación de parte del continuo del Uno-ser e incluso el motor de esta caída (la voluntad libre) no se presenta como ajena o irreductible a este. El estado del mundo actual, por otro lado, no es el estado natural del

²³³ Siguiendo su impulso monista, el pensamiento cristiano llegaría a identificar esto otro con el no-ser, ahorrándose los problemas de esquemas dualistas que hacían distinciones dentro del ser mismo. A un nivel metafísico, esto presenta problemas ya identificados por Parménides. A fin de cuentas, lo que es, es todo lo que es, no tiene límites y no tiene sentido imaginarlo como algo rodeado por el no-ser; para que este lo limitara tendría que ser algo, ocupar un espacio y por definición el no-ser no está. En otras palabras, si el ser estuviera limitado por el no-ser, no estaría limitado por nada.

²³⁴ De prin. II,2,2 La línea *cum ad inferiores quosque trahitur* la he traducido a mi manera

²³⁵ De prin. II,3,1 el traductor apoya esto en la nota 47 “según esta afirmación, Dios primordialmente creó los seres racionales (*noes*) provistos de cuerpos sutiles (de prin II,2,2; II,3,2) y posteriormente, a causa de la diversificada caída de cada uno de los racionales, por ejercicio del libre albedrío, Dios creó este mundo variado, para acoger la variedad de racionales cf. Prin. III,5,4]

²³⁶ Cf. De Prin. I,6,2 *Perdida inicial y recuperación de la unidad original*,

²³⁷ De prin. II,3,1

²³⁸ De prin. II,3,7

mundo, ni el mejor estado del mundo, sino el desplazamiento a través de la larga curva que el Uno describe para restaurarse; idea lograda solo a través de la intrusión de la concepción cristiana de que este mundo es producto del mal, de una desviación, lejana a la perspectiva griega de que, a fin de cuentas, este era un orden adecuado y neutro moralmente. Pero igualmente queda claro que la idea de un “relato” abre perspectivas ausentes de la visión helena: la de un comienzo y un final. El surgimiento de estas ideas es el surgimiento de la creación *ex nihilo*, pues este comienzo deja de ser algo natural o necesario, sino un evento traumático. Mientras que hasta este punto la respuesta (como hemos visto) de la tradición platónica había sido que el comienzo del cosmos había sido el ser (y por lo mismo no había habido un comienzo, pues siempre había sido), ahora la respuesta se ha convertido en “el comienzo del mundo, del cosmos, del orden en que vivimos, es algo disruptivo, es una desviación, es el mal, *es la nada*”. Adelantándome un poco diré que verdaderamente la nada es el origen: la desintegración del ser en la nada. Es a la vez la posibilidad de la coexistencia del Uno-ser y el mundo de la generación y la corrupción; el primero existe como el punto de fuga hacia el que corre el cosmos: este es el escape del ser de la nada. La condición de todo relato, de toda historia es un comienzo y un final y la condición de todo comienzo es la disrupción y la carencia, de lo contrario solo hay un continuo (como lo vieron los platónicos) sobre el cual cualquier separación y, por lo tanto, cualquier comienzo es arbitrario.

γ

Conclusión y prospectos.

Para sintetizar en términos más generales lo anterior, podemos decir que con el planteamiento de Orígenes se retoma en cierta medida el Uno de Parménides: Todo viene del uno, todo está inicialmente en el uno. Se explica también la multiplicidad ya sin hacer recurso a otro principio: la variedad del mundo deriva de la libre elección de los seres racionales individuales de alejarse de Dios. Se encuentran además las ideas medio-platónicas (muy influidas por sus variantes alejandrinas, es cierto) más firmes: las Formas como el contenido de la mente de Dios, el *logos* como pensamiento (o sabiduría) que contiene las Formas y sirve de mediador entre estas y su ejecución articular y, siguiendo a Filón, la idea de un Dios altamente personalizado y fuente de toda actividad, el poder creador inmediato de su pensamiento y su palabra. Como respuesta es bastante sólida, pero no debe olvidarse que es la respuesta a los problemas (intelectuales) de su época, esto es en el contexto de un medio platonismo muy extendido y simplificado. Su compromiso con una unidad sustancial y absoluta viene dado, en primer lugar, por el problema del dualismo y, en segundo, por razones teológicas. Su desarrollo es sólido, aunque solo una opción a la protología platónica o al sistema de Plotino, en las cuales aun había espacio para un desarrollo cosmológico más amplio. Es cierto que los conceptos en torno a los cuales estos otros modelos se articulaban los llevaron a problemas cada vez más complejos (uno diría casi hasta el límite de su propio marco de pensamiento), los cuales la respuesta de Orígenes evitaba en gran medida, pero no es menos cierto que introducía otros no menos complejos (como se demostraría a lo largo de la

historia). El compromiso con el uno es, para empezar, menos extremo que el de Parménides²³⁹. Es cierto que todo deriva del uno, pero ¿qué es este “otro” a lo que los seres se desvían y que permite explicar la multiplicidad? En última instancia se identificará con el no-ser y una metafísica del ser y del no-ser no puede dejar de resultar compleja. En segundo lugar, hemos visto que si bien ciertas cosas se pueden inferir de la materia (y parece haber un camino para encontrarle un lugar definitivo y no problemático) aun falta aclarar de manera explícita su carácter. En tercer lugar, surge el problema de la voluntad libre. Esto no es decir que el pensamiento cristiano no haya sido sensible (y lo fue desde muy pronto) a esto. No es decir que la creación *ex nihilo* no sea una solución firme (de hecho su existencia hasta el día de hoy en nuestro pensamiento es prueba de lo contrario). Solo significa que no viene a clausurar la cuestión cosmológica.

Con el surgimiento de la creación *ex nihilo*, el problema no queda clausurado en el pensamiento cristiano, pero sí deja de ocupar un lugar central. El peso de la cuestión ha pasado a un problema moral. La pregunta ¿cómo la realidad tiene el orden que tiene? Se ha reducido a la figura de la voluntad libre y los problemas que involucra. Esto no es del todo sorprendente. La vieja articulación griega no desaparece, pero queda subsumida bajo otra, tal como las líneas de una cancha se van volviendo más tenues cuando se pintan otras nuevas para cubrir un terreno mayor (aunque sin desaparecer del todo)²⁴⁰. Ya he dicho esto, aunque lamentablemente no podré exponerlo con toda la extensión que merece, pero el cristianismo es ajeno al pensamiento griego en el momento de su surgimiento. El cristianismo surge como culto religioso que articula su visión de mundo entorno a los conceptos de sufrimiento, culpa, pecado y perdón²⁴¹. Es natural que en su acoplamiento con el medio helénico adaptara los esquemas que iba encontrando a estas ideas, permitiendo nuevas soluciones que dese los términos clásicos del pensamiento clásico no se hacían evidentes. En cierta medida esto tuvo una virtud adicional: permitió ver con más claridad la centralidad de ciertos problemas que surgían de estos conceptos (cristianos) y que hasta ese momento habían estado implícitos solamente.

De esta manera los dos grandes problemas del pensamiento cristiano (o al menos dos de los más grandes) que desplazaron a la cuestión cosmológica, pero como resultado directo de su intento de solución, serán los que ya he esbozado: a) el problema de la voluntad libre (libre albedrío) b) el problema de la identidad de aquello “otro” a Dios hacia lo que se alejan las criaturas, más tarde identificado con el mal y la nada (no-ser). El primero estaría en el corazón de la cristiandad causando problemas casi desde su inicio (basta pensar en las herejías que surgieron a partir de esto) hasta las puertas de la modernidad (fue un tema importante durante la reforma). El segundo alcanzó una respuesta más firme y menos polémica. Con la identificación ““lo otro”=mal=nada”, la

²³⁹ Pero lo cierto es que la reflexión de este, a mi parecer, cierra la puerta a cualquier cosmología y el cristianismo no puede vivir sin una.

²⁴⁰ Y desde la modernidad, más o menos, la cuestión cosmológica volvió a tomar fuerza.

²⁴¹ Uno podría llamarlos los “descubrimientos” del cristianismo (en términos existenciales), si no fuera porque en numerosos de cultos del siglo primero y del anterior a este, se articulaban entorno a las mismas ideas.

discusión parecía saldada. Sin embargo, la consecuencia más profunda de esta solución es la instauración de una metafísica del ser y la nada (no-ser). Visto así, la consecuencia de este problema son mayores y más manifiestos que las del primero. Se podría argumentar, de hecho, que aun hasta el siglo XX (quizás hasta el actual) aun no se agotaba esta forma²⁴².

V

Resumen.

En este capítulo se propone:

- (a) El contexto cultural de Alejandría se expandió durante los años del imperio y fue el centro de un desarrollo intelectual importante y reuniendo diversas corrientes culturales e intelectuales.
- (b) Fue además el lugar donde continuó la línea platonista de Antíoco.
- (c) Un pensador interesante fue Filón de Alejandría, en el cual confluyen esta tendencia platónica ecléctica y la religión mosaica en una síntesis bastante homogénea.
- (d) En su pensamiento encontramos una tendencia a volver central el principio activo, sin duda por influencias religiosas. Se llegó hasta el punto que la creación y el pensamiento de dios (principio activo) se dan al mismo tiempo. Sin embargo, queda claro que Filón se mantiene dentro del esquema medio platónico, respetando un origen dual del mundo. Se mantienen además las figuras clásicas del platonismo, de manera muy semejante a como estaban expuestas en el *didaskalikos*. Es más bien, un afinamiento del esquema para darle mayor peso a ciertas figuras,
- (e) El problema del Uno-ser pasó a un plano secundario dentro del medio platonismo. Sin embargo durante el comienzo del siglo III d.c. esta cuestión vuelve a resurgir en diversas corrientes. Aparte de la tensión filosofía sin resolver que ya hemos explorado, hubo además motivos idiosincráticos a cada corriente para esto. En el caso del cristianismo esto fue su compromiso monoteísta y los problemas que presentaba no poder explicar el origen de lo múltiple a partir de un ser único.
- (f) La solución cristiana se dio a través de un “relato”, el cual partía con la degeneración del Uno-ser (mediante la agencia de la voluntad libre) y su lucha por reconstituirse, terminando cuando esto se alcanzaba.
- (g) Esto implicó invertir ciertos elementos de la tradición clásica: dejar de considerar el mundo en que vivimos no como un estado final, natural y completo, sino como un estado degradado del uno y su movimiento hacia la reunificación.
- (h) De esta manera, el problema queda resuelto: el uno existe y solo el uno existe, no hay dos principios, pero la multiplicidad se ve explicada por su tendencia hacia un “otro polo”. Este será identificado originalmente con el mal y más tarde, en un paso lógico, con la nada.

²⁴² Basta pensar en títulos como “ser y la nada” o en el papel importante que Heidegger daba a la nada en “ser y tiempo”. Esto es solo una sugerencia (aunque espero que no del todo gratuita): uno podría pensar la metafísica “moderna” (partiendo por los tiempos de Descartes y terminando, quizás, en algún punto alrededor de Heidegger) como la cristiana metafísica del ser y la nada secularizada.

- (i) Pero debido a la estructura que tomó esta solución (la de un relato precisamente) se introducen conceptos hasta antes ausentes: el de comienzo y final. Donde en el pensamiento griego encontrábamos un devenir indiferenciado, aquí encontramos la necesidad de un comienzo, dado por un hecho traumático (la caída) y un final (su resolución; el juicio y la resurrección)
- (j) Esto inauguraría una metafísica del ser y la nada, con larga historia. En cuanto su efecto más inmediato, sería el asociar (y subordinar) la física a un problema moral fundamental: el del libre albedrío.

Anexo: hacía una sociología de la filosofía.

No es difícil para quien explora el campo de la filosofía concluir que lo habitual es la superación de los esquemas previos y la edificación de otros nuevos, destinados a su vez a cambiar más o menos radicalmente en el futuro. Cosa extraña siendo que la justificación interna del mismo suele ser la creación de bases sólidas (cuando no inmovibles) para dar cuenta de la realidad. Esto sumado a la aversión (cuando no imposibilidad) a integrar alguna clase de criterio falibilista (tipo “esto es lo mejor que tenemos por ahora”), como se ha hecho en otras aéreas, no deja de causar cierta perplejidad y conviene explorarlo.

De forma muy burda, se podría plantear que se han dado dos explicaciones a este impasse dentro de la filosofía:

- (a) Una actitud milenarista “no hay problemas con nuestras expectativas, sino con nuestros presupuestos/axiomas/métodos/actitudes. Solucionando esto (lo cual implica la reestructuración completa de nuestros esquemas de pensamiento) cumpliremos nuestras promesas”
- (b) Aceptar que la filosofía está condicionada por factores que no son estáticos y, por lo tanto, sometida a cambio permanente.

Si uno ha de preferir (b) sobre (a), como pretendo hacer, la cuestión es mostrar que, mientras hay un número de indicios para utilizar (b) como hipótesis, las bases para sostener (a) son exiguas o nulas. Esto me parece que no es difícil de hacer, al menos de modo sumario.

En primer lugar, la amplia evidencia que tenemos del campo parece indicar que suponer algún término a los cambios que se dan en él es completamente gratuito. Cualquier argumentación que pretende ver huellas en esta tradición de un acercamiento progresivo a la “verdad absoluta” solo puede hacerlo en cuanto presupone la posesión de esta. Pero si prescindimos de este ideal, solo encontramos semejanzas parciales en el material que poseemos y una tendencia a una diferenciación constante. Pareciera que si nos atenemos a lo que materialmente tenemos (libros, testimonios, etc.) la idea de una “verdad absoluta” está del todo injustificada. Más aun, desde el punto de vista de la tradición material esto solo puede justificarse si se ha aceptado de antemano²⁴³.

En segundo lugar, el carácter humanista de nuestra época hace poco verosímil pensar la filosofía como otra cosa que una creación humana. Como se ha podido constatar en cierta medida, las producciones humanas están íntimamente ligadas en una red de dependencia que podríamos llamar “cultura”²⁴⁴. Siendo que amplios campos de la producción humana aparecen en desarrollo constante sin término claro (desde la producción material a la ciencia), uno puede asumir que la filosofía, al depender de ellos (a la vez que estos dependen de ella), comparte este carácter. Este

²⁴³ Lo cual no quita que haya otro terreno más allá del registro material que nos permita aceptar el ideal de “verdad absoluta” de forma justificada, por ejemplo el ejercicio de la razón. De todas formas, me parece que lo que viene a continuación dificulta esto.

²⁴⁴ Término que utilicé más por comodidad que por precisión conceptual.

es un argumento circunstancial, en cuanto depende del carácter de nuestra época, él mismo (probablemente) sometido al cambio. Sin embargo, si uno se fija la, quizás modesta, meta de hacer un pensamiento para el presente, debe partir por la realidad que lo confronta.

Finalmente, a lo largo de los últimos dos siglos hemos acumulado numerosas evidencias de que muchos juicios tenidos por científicos y/o verdaderos, es decir absolutos, estaban basados en localismos injustificados o importantes sesgos religiosos, de clase o género, por nombrar solo algunos. Tales defectos de perspectiva afectan no menos a las ciencias que están en terreno (supuestamente) sólido, que a las humanidades: la creencia en la frenología, la creencia en la dieta vegetariana de los chimpancés (debido a falta de estudios observacionales), la creencia en el éter, entre otros. A medida que progresa el nuevo siglo, los volúmenes de tales evidencias son cada vez mayores y no pareciera que la filosofía queda al margen de las consecuencias que se siguen de ellas.

Aceptar que la filosofía está condicionada por factores no estáticos, es aceptar que se trata de un fenómeno histórico. Un fenómeno histórico es algo que se da en la historia. La historia queda caracterizada por:

- (a) Ser esencialmente temporal: una característica necesaria de la historia es el tiempo. Este esencialmente se “mueve”²⁴⁵: si el tiempo se “quedara quieto” desaparecería como dimensión de nuestra reflexión, en cuanto no se haría presente de ninguna manera, solo el espacio lo haría (y, en efecto, se trataría de un espacio estático). Este “movimiento” es una metáfora para referirnos a un proceso de cambio permanente: este movimiento solo se hace evidente porque algo ya no es lo que era, algo ya no está donde estaba, etc. En última instancia el “movimiento” del tiempo se identifica con el cambio; solo está presente cuando percibimos el cambio (por otro lado no hay necesidad de postular que hay un movimiento tras el cambio). Si pudiéramos dividir el tiempo en unidades, el paso de la una a la otra estaría dado por algún cambio, aunque este no fuera más que la percepción mental de que este momento ya no es igual al otro. Por lo tanto la historia es esencialmente cambio
- (b) En esta sucesión de cambios los estado anteriores son influyentes sobre los posteriores.
- (c) Tenemos registros de los cambios y de las relaciones de los unos con los otros (aunque no vaya mucho más allá del orden temporal o la identificación de personajes).

II

La pregunta entonces es cómo dar cuenta y hacer comprensible este aspecto de la filosofía. La respuesta más obvia sería hacer una historia de la filosofía, como se ha hecho numerosas veces. Pero esto es demasiado vago. Meramente mostrar los cambios al interior del campo no nos asegura ni hacerlos comprensibles ni necesariamente escapar al dogmatismo o a

²⁴⁵ Uso “esencialmente” igual que la última vez

perspectivas teleológicas. Es necesario caracterizar el cambio para poder determinar en qué consistirá esta “historia”.

Esto lo he hecho en la sección pasada: en primer lugar, no hay garantías para adoptar una postura teleológica en esta actividad, en segundo lugar, la filosofía es un producto de las sociedades humanas.

La primera de estas posturas se puede expandir en el postulado de que debemos entender los sistemas desde sus contextos particulares. Sin duda es posible plantear la influencia de un sistema filosófico sobre otro o incluso la conformación de este como una interpretación de uno previo, pero no podemos explicar retrospectivamente un contexto a partir de otro. Por otro lado, no podemos asumir tampoco que la filosofía se desarrolle en un espacio homogéneo o continuo; debemos mapear bien el lugar en que surge cada sistema, sus condiciones materiales, la disponibilidad de textos y la posibilidad de establecer conexiones entre los diferentes puntos del campo.

La segunda creo que nos apunta ya más definitivamente hacia una perspectiva sociológica. Si la filosofía es un producto social, sus cambios estarán relacionados a los la matriz que la produce. En última instancia el cambio filosófico es cambio social y aquí está la posibilidad de hacerlo inteligible. Por lo mismo una parte importante del estudio es entender la forma de producción filosófica, de reproducción, de alteración, así como las asociaciones humanas encargadas de esto y el lugar que ocupan en la sociedad. Igualmente, es necesario entender las condiciones materiales que dan cabida a tales grupos y a las sociedades capaces de organizarlos.

Este enfoque nos lleva por una parte a tratar de establecer los niveles de estructuración social y su injerencia del uno sobre el otro. Esto implica distinguir un nivel “macro”, es decir los grandes movimientos de la sociedad (economía, política, religión, etc.), y un nivel “micro”, es decir los grupos particulares que realizan la labor filosófica. Significa, además, establecer la relación entre ambos campos y no caer en un reduccionismo imposible (que no toma en cuenta la distancia entre ambos niveles, ni los diversos mecanismos de injerencia de los factores “macro” sobre el espacio “micro”, más visible al abordar la producción filosófica). Por otro lado, significa abandonar el enfoque clásico de la historia de la filosofía, centrada en los individuos. Es necesario que el individuo mismo sea entendido como un nodo: el “autor” es solo posible gracias a su contexto social y un punto en una larga cadena de interacciones y factores mayores. Esto no significa deshacerse del individuo, sino reconocerlo como un nodo de interacción social y no como una anomalía irreductible (loposición que básicamente renuncia a cualquier comprensión), así como que su surgimiento no es un evento milagroso, que un sistema no es un corpus de obras, sino en gran medida el proceso de recepción y transmisión por un determinado contexto social de ciertas ideas.

Este trabajo lo ha hecho Randall Collins de forma más que completa en su libro *La sociología de las filosofías*. Sin embargo, me parece que es necesario añadir a este enfoque un tercer eje de investigación: la estructura interna del campo. Hay en la filosofía (y probablemente en todo

campo) cierto grado de autonomía respecto a su base social. Por supuesto, necesita de esta para instanciarse, perdurar y tomar las formas que toma. Pero la forma de sus cambios no es del todo comprensible tomando meramente esta base social. Está también determinada por las interrelaciones entre las ideas, los modos de pensamiento y delimitaciones conceptuales que se dan al interior del mismo. Para ser más explícito (e idealmente más claro): la estructura social da origen a ciertos campos, les da su forma y permite su operación; pero una vez que esta está en marcha comienza la generación de contenido que no es reductible directamente a las personas que hacen estas operaciones: ideas (que pueden insertarse en diversos grupos sociales y esparcirse más rápido que la estructura social), libros (que pueden sobrevivir a la destrucción de los contextos que les dieron origen), discursos, etc.; este contenido “interno” alcanza puntos en que su articulación es poco clara o conflictiva, que se convierten en posibilidades de desarrollo, a la vez que bosqueja las rutas posibles; cuál de estas se tome depende nuevamente del contexto social, que es el motor detrás de cualquier desarrollo.

Entender este contenido “interno” es importante, en cuanto hace comprensibles ciertos desarrollos que de otra forma quedan en la oscuridad. Sin duda es posible entender las dinámicas de escuela que se daban en la Atenas clásica y explicar a través de esto la formación de diversos linajes, de la hegemonía de una sobre otra o su dispersión, pero resulta complejo entender la división de una o la forma que tomaron en el tiempo, si uno pasa por alto los puntos que defendían, qué mecanismo intelectuales utilizaban y de qué ideas partían. En última instancia, no se trata de una reducción total de un campo al otro. Esto no creo que sea posible y sería tan ciego como negar que una maquina (producto de la sociedad humana) tiene una autonomía en su funcionamiento. Se trata más bien la interacción entre la estructura social y los productos que genera (en este caso, filosóficos) en cada momento.

La combinación de estos tres ejes conforma, a mi parecer, una buena base para una sociología de la filosofía o al menos para un enfoque sociológico²⁴⁶. Este es deseable por ser capaz dar un lugar al cambio como fenómeno normal (explicable por mecanismos generales) de la filosofía, a la vez que vincular el campo con otros ámbitos de la actividad y vida humana. Esto además es un paso para dar cuenta de la naturaleza del campo de mejor forma que ciertos intentos que pretenden verla de forma aislada, como si se tratara de un campo absolutamente autónomo. Tale enfoques, al no encontrar en el espacio reducido que investigan expedientes para explicar el cambio, lo ven como algo misterioso. Es entonces que surgen tales explicaciones como la teleología (o la invocación de una “verdad absoluta”, de una “perspectiva definitiva”, etc.), el culto a los héroes y el excepcionalísimo, los cuales al ser naturalizados (en vez de reconocidos como productos de enfoques demasiado estrechos) oscurecen la función, el desarrollo y qué es lo que realmente hace la filosofía como campo.

²⁴⁶ El cual cabe decir, está bastante logrado en el libro de Collins, si bien por la extensión del análisis a veces se enfoca más en uno que en otro.

El análisis anterior, sin embargo, no pasa su propio examen. En efecto, no hay razón para suponer que ha alcanzado un punto externo al fenómeno que está analizando, sino que al revés, mientras más a pecho se lo toma, más claro queda que es una instancia del mismo fenómeno. En última instancia, no hay nada que nos justifique a no aplicar los presupuestos de la investigación a la investigación. Esto es una verdadera trampa china: mientras más clara se hace la contingencia de aquello que se investiga, más constreñidos estamos a ver como contingente la investigación misma. Esto, ya complejo en otro sistema, en uno que hace de su foco orientador el devenir histórico no se puede pasar por alto.

En este momento veo dos alternativas, que si bien no son necesariamente complementarias, al menos no son antagónicas:

- A- Una historia de la historia: Mostrar las distintas formas que ha tenido la historia a lo largo de las épocas, sus planteamientos locales, sus usos, las fuerzas sociales que la moldean, lo que es decir el proyecto de investigación expuesto en la tesis anterior, redoblado en ambición y aplicado a la historia. Lo que se puede esperar a ganar con esto es, en primer lugar, alcanzar una mayor comprensión de lo que llamamos historia, al contrastar diversos esquemas que pueden articularse como “historia” y, en segundo lugar, aunque esto solo es posible, revelar que esta historia bajo la cual operamos, como parte de un proceso constante de cambio, es solo un esquema particular que puede ser superado y con él sus aporías. En otras palabras, tratar de esclarecer la demarcación sobre la que opera nuestro concepto de historia y encontrar posibilidades para encontrar una nueva.
- B- Describir las distintas perspectivas filosóficas como diversos comportamientos de ciertos seres humanos. De la misma forma que hemos coleccionado mascararas rituales de diversos pueblos y descrito sus usos, contexto social y principios de construcción, podemos abordar los sistemas filosóficos como productos específicos de una cultura. En la medida que la idea de “comportamiento” es meramente descriptiva, no enfoca su objeto con ningún principio teórico que busque unificarlo. De esta manera se puede quedar más allá de los problemas del “enfoque historicista” en cuanto este mismo se convierte en un comportamiento específico. Esta propuesta, sin embargo, requiere que se aclare mejor el concepto de “comportamiento” y su forma de estudio y cuáles son los principios que lo rigen (o si los hay). Esto en parte ha sido hecho ya por el campo de la etología, el cual sería un buen punto de comienzo para buscar estas precisiones, pero que probablemente requiera ciertas adaptaciones para que sea aplicable al campo específico de la filosofía. Las ventajas de esto, me parecen, son, en primer lugar, librarnos de las aporías que surgen al ver la historia de la filosofía desde un punto que pretende instituirse como “filosofía general” o “filosofía de la filosofía”. Estas, a fin de cuentas, suponen alcanzar el mismo terreno alto que los sistemas que estudian pretendieron alcanzar (y que se han revelado ilusorio), sosteniendo de esta manera la idea de una “verdad absoluta”, “punto perspicuo” o “perspectiva definitiva”. El enfoque de los sistemas como comportamiento, por su parte, es meramente descriptivo; no pretende encontrar un punto más allá de los que estudia,

solo observar e forma exhaustiva los fenómenos ya dados, tratando de establecer semejanzas y diferencias y hacerlos más claros así.. En segundo lugar, permite humanizar definitivamente el campo, al considerar la filosofía “actividad humana”. Esto a su vez (y esto es lo más importante para mí), permitiría entender mejor el rol de la filosofía en la esfera humana, dejando de lado los discursos internos justificatorios y la propia comprensión de sus mecánicas, los cuales no han sido exitosos en explicarla. Si esto realmente se logra, podremos deshacernos de los prejuicios que han permeado a la filosofía haciéndola considerarse un punto objetivo y (a veces) central y comprender cuales son las especificidades de las comunidades que la practican y cuál es su rol dentro de ellas. Sin embargo, a pesar de todos estos puntos positivos, queda preguntarse por el grado de fertilidad que este enfoque tenga para el campo mismo, qué clase de relación sostendrá con este, así como los problemas inherentes a él.

Bibliografía.

Alcinoos, *The handbook of platonism (didaskalikos)*, traducción y comentario de John Dillon, Clarendon press, 2002.

Burnet John, *Greek philosophy, Thales to Plato*, MacMillan&Co., 1964

Collins Randal, *The sociology of philosophies*, 4ª edición, The Belknap press of Harvard University press, 1998.

Ciceron, *On academic scepticism*, traducción de Charles Brittain, Hackett publishing company, 2006

Danielou, Jean, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Taurus, 1962

Dillon, John

- *The middle platonist*, Cornell University press, 1996
- *The heir of Plato*, Clarendon press, 2005.

Filón de Alejandría *Obras completas de Filón de Alejandría*, traducción de José María Triviño, acervo cultural, 1976

Orígenes de Alejandría *Sobre los principios*, traducción de Samuel Fernández

Platón

Fedón, Gredos, 1988, traducción de Carlos García Gual

Platón, volúmenes I y II, Gredos, edición 2011

- *Parménides*, traducción de María Isabel Santa Cruz.
- *Filebo*, traducción de María Angeles Durán.
- *Timeo*, traducción de Francisco Lisi.

Radice Roberto, *Platonismo e creacionismo in Filone di Alessandria*, publicación del centro de investigación metafísica, 1989.