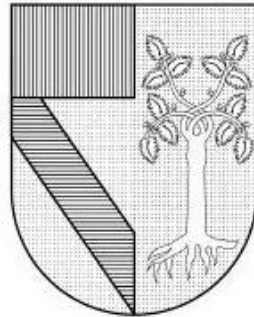


**UNIVERSIDAD PANAMERICANA**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**“LA ANTROPOLOGÍA MÉDICO-  
COSMOLÓGICA DEL TIMEO DE PLATÓN”**

TESIS

QUE PRESENTA

BERNABÉ ARÁOZ VALLEJO

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA ANTIGUA

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. MARÍA ELENA GARCÍA PELÁEZ CRUZ

## AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Panamericana, por haberme concedido una beca de estudios para la Maestría en Filosofía Antigua que posibilitó mi estancia en la Ciudad de México durante dos años en los que emprendí la elaboración de este trabajo.

A mi directora, Dra. María Elena García Peláez Cruz, por alentar el avance y el cauce de esta presentación, y el propio discurrir filosófico. Sobre todo, por su confianza.

Al Dr. Luis Xavier López-Farjeat, por ser el revisor de este trabajo y gran propulsor de toda esta hazaña. Por su amistad, generosidad y respeto.

Al Dr. André Laks, por su enseñanza sobre el rigor y la humildad que demanda toda investigación del mundo antiguo; por el método y las herramientas que supo generosamente transmitirnos; y porque sin su valioso aporte este trabajo no sería el mismo.

Al Dr. Mauricio Lecón y a la Dra. Virginia Aspe Armella, por su consejo, apoyo y acompañamiento; y a todos los profesores de la Maestría en Filosofía Antigua que nos brindaron generosamente sus conocimientos.

A mis compañeros de Maestría, especialmente a mis colegas y amigos Brian, Juan Carlos, Daniel, Gabriel, Mercedes y Yuritzí. A Rodrigo, por el diálogo filosófico, por las noches dedicadas a la lectura, y por brindarme un lugar en tu comunidad y familia. A todos ustedes, Laura, Bernardo, Eunice, Ernesto y familia, mi querida Mangas, nuestra entrañable Alma, muchas gracias.

Al Dr. Julio Raúl Méndez, por haber leído detenidamente cada una de estas líneas, siempre con precisas sugerencias y corrección de estilo.

A mis padres, hermanos, sobrinos, amigos, colegas y alumnos.

LA ANTROPOLOGÍA  
MÉDICO-COSMOLÓGICA  
DEL *TIMEO* DE PLATÓN

# ÍNDICE

<b>“LA ANTROPOLOGÍA MÉDICO-COSMOLÓGICA DEL TIMEO DE PLATÓN” ...</b>	<b>0</b>
Agradecimientos.....	1
Índice.....	3
introducción.....	5
PRIMERA PARTE.....	27
la constitución de la naturaleza humana.....	27
1. Capítulo Primero: El alma humana.....	31
1.1 <i>El origen del alma humana</i> .....	31
1.2 <i>Los géneros del alma humana</i> .....	46
2. Capítulo segundo: El cuerpo humano.....	58
2.1 <i>La hipótesis de los elementos como principios del cuerpo y las causas de necesidad e inteligencia</i> .....	58
2.2 <i>La constitución matemática de los cuerpos</i> .....	76
2.3 <i>La teleología de las partes del cuerpo</i> .....	88
3. Capítulo tercero: La unión del alma y el cuerpo.....	94
3.1 <i>El nacimiento del hombre</i> .....	94
3.2 <i>El dinamismo de alma y cuerpo humanos: alimentación, digestión, irrigación y respiración</i> .....	99
SEGUNDA PARTE.....	107
“la etiología y la terapéutica de enfermedades, el bien, la belleza y la excelencia del hombre”.....	107
4. Capítulo Cuarto: La etiología de las enfermedades.....	110
4.1 <i>El Timeo en el contexto de la medicina griega</i> .....	110
4.2 <i>Etiología de las enfermedades en el Timeo</i> .....	132
5. Capítulo Quinto: La salud, la belleza, el bien y la excelencia del hombre.....	143
5.1 <i>La symmetría de alma y cuerpo</i> .....	143
5.2 <i>Terapéutica</i> .....	147
Consideraciones finales.....	151
Bibliografía .....	155

“ὁ μὲν γὰρ κάλος ὅσον ἴδην πέλεται <κάλος>  
ὁ δὲ κᾶγαθος αὐτίκα καὶ κάλος ἔσσεται”

*[Pues sólo para verlo es bello el bello,  
en cambio el bueno al punto será bello].<sup>1</sup>*

Safo.

---

<sup>1</sup> Fr. 50. Traducción de PABLO INGBERG (2003:106-107).

## INTRODUCCIÓN

El tema de la naturaleza del hombre en la obra de Platón, cuya visión ha sido catalogada de *dualista* a partir de su distinción de alma y cuerpo humanos, nos mueve a considerar de un modo riguroso el tratamiento especulativo que él vierte en su diálogo *Timeo*, como un posible corolario de su antropología, siguiendo detenidamente sus pasajes y fuentes, en consideración del contexto, y la recepción de sus intérpretes, desde los antiguos hasta los más recientes.

El *Timeo* pertenece al grupo de los *diálogos* tardíos de Platón.<sup>2</sup> Puede que se trate del más comentado por sus discípulos y del más leído durante la antigüedad tardía y el Medioevo.<sup>3</sup> Se trata de una obra que integra lo que habrá de llamarse la *física* y la *metafísica* platónicas, con un gran despliegue de conocimientos acerca del

---

<sup>2</sup> Se trata de un diálogo escrito por Platón después de su segundo viaje a Sicilia, posiblemente entre los años 358-356 a.C. Él regresa a Atenas y se encuentra “con un ambiente intelectual en ebullición, dominado por el análisis del discurso por parte de Antístenes y, sin duda, con una contestación interna ya en la Academia” CORDERO, N. L. (2008:139-140).

G.E.L. OWEN en 1953 publica su artículo “The place of the *Timaeus* in Plato’s Dialogues”, *Classical Quarterly* n.s.iii., pp. 79-95, en el cual presenta una tesis que suscitó una gran polémica en la discusión acerca de la ubicación cronológica de la composición del *Timeo*. La tesis de OWEN se opuso a la interpretación corriente de que el *Timeo* era una obra escrita por Platón en los últimos años de su vida, sino que se trata en realidad de la cima del grupo de diálogos de la *República*. Inmediatamente HAROLD CHERNISS presentó su célebre respuesta a OWEN en un artículo que publicó cuatro años después de aquella tesis, es decir en 1957, cuyo título es “The relationship of the *Timaeus* to Plato’s Later Dialogues”, *American Journal of Philology* lxxviii, pp. 225-226., un trabajo en el que argumenta a favor de la composición del *Timeo* entre los últimos años de vida de Platón, y la carencia de fundamento en los argumentos de OWEN. Siguen la línea de CHERNISS, RUNCINAM [1962]; OSTENFELD [1986], [1997]; SAYRE [1983]. Por su parte, BOSTOCK [1994] sigue la datación de OWEN. Para una síntesis acerca de esta disputa, junto con un relevamiento sobre los datos obtenidos por los eruditos en los años siguientes, cf. ROBINSON, T. M. (1987: 57-65).

<sup>3</sup> Según Proclo (*In Timaeum* I, 76. I sq.), el primer exégeta del *Timeo* de Platón habría sido Crantor. También conservamos parte de la traducción latina de Cicerón (27d-47b). Galeno trabajó con rigor el *Timeo* en *De placitis Hippocratis et Platonis* y en *Quod animi mores*. Plutarco escribió una exégesis del texto platónico en su *De animae procreatione in Timaeo*. Plotino en las *Enéadas* cita constantemente el *Timeo*. Jámblico escribió un *Comentario al Timeo*, al igual que Proclo, del cual solo conservamos hasta el pasaje 44d2. Apuleyo muestra un claro influjo del diálogo. Calcidio compuso un comentario y una traducción latina (hasta 53c). Boecio realiza una síntesis entre el *Timeo* y las *Enéadas*. A su vez, el diálogo de Platón fue el más comentado por los padres de la Iglesia y el de mayor influjo en la tradición filosófica árabe.

pitagorismo y los demás filósofos precedentes, como también técnico, proveniente de diversas disciplinas como la astronomía, la música, la aritmética, la geometría, la biología, la medicina, entre otras.

El bagaje cultural y filosófico del texto es inmenso, al igual que las limitaciones de nuestra parte. Por tanto movidos sólo por el desafío de descifrar el *sentido* de lo que hay en él acerca del hombre, en diálogo con los comentaristas antiguos y modernos, apuntamos a su visión médica y cosmológica dentro del marco gigantesco del discurso o mito verosímil (εἰκῶς μύθος/εἰκῶς λόγος) que profiere Timeo de Lócride, el personaje principal de la obra, en su discurso sobre la constitución (γένεσις) y la naturaleza (φύσις) del hombre y de sus cuidados en la conservación de la salud, el bien y la belleza, es decir el de su propia ‘excelencia’ (ἀρετή).

Dado que en el *Timeo* el hombre es concebido como un *compuesto* (τὸ συναμφοτέρον)<sup>4</sup> de alma y cuerpo, partimos de la discusión entre los intérpretes del platonismo acerca de la presencia de un ‘dualismo’ en la filosofía de Platón, y que puntualmente en el caso ‘antropológico’, apunta a la distinción ontológica que él mismo establece en sus diálogos entre el alma y el cuerpo humanos, como dos realidades opuestas, o bien aparentemente *excluyentes*, frente a su discípulo Aristóteles que supuestamente habría sostenido una unidad más radical del alma y el cuerpo, no tan espiritualista, a partir de su noción de σύνολον.

En efecto, cierta lectura ha acentuado el hecho que, para Platón, el alma constituye para el hombre su propio ‘yo’ verdadero e inmortal, a diferencia del cuerpo que no sería más que un añadido, un mortal instrumento,<sup>5</sup> una especie de ‘tumba’ o ‘sepultura’ (σῶμα/σῆμα),<sup>6</sup> una ‘prisión’ (εἰργμός),<sup>7</sup> o un ‘obstáculo’ para todo

<sup>4</sup> El término griego aparece una sola vez en *Timeo* 87e 6.

<sup>5</sup> Cf. *Alc. I* (129e-132a); *Leyes* 896c1-3: El alma es capaz de usar y gobernar el cuerpo.

<sup>6</sup> Cf. *Crat.* 400c. Se trata de un pasaje “trillado” de la filología platónica. Sobre sus alcances y la discusión etimológica de σῆμα como ‘señal’, ‘sepultura’ y ‘signo’, BERNABÉ, A. (2011: 115-ss.)

<sup>7</sup> *Fed.* 82e: “[el alma está] encadenada y apresada en el cuerpo, y obligada a observar las cosas a través de éste como a través de una prisión”.

aquel que pretende el conocimiento de la verdad,<sup>8</sup> lo cual implicaría el ejercicio en el apartamiento continuo del cuerpo hasta lograr su completa liberación en la muerte.

Es cierto que todas estas indicaciones están en los diálogos, pero consideramos que el asunto no se acaba allí, sino que a partir de otras referencias, como es el caso puntual del *Timeo*, se puede vislumbrar una visión positiva del cuerpo y sus cuidados. No obstante, el pasaje que más ha sido señalado como principal prueba de la ‘primacía’ ontológica del alma sobre el cuerpo, de la identificación del ‘yo’ humano con su propia alma y una radical doctrina acerca del apartamiento del cuerpo, pertenece al *Alcibíades Mayor* (129e-132a). Aquí, en diálogo con el joven Alcibíades, Sócrates expresa que:

“Puesto que el hombre ni es el cuerpo ni el compuesto (τὸ συναμφοτέρον) [de alma y cuerpo], se reduciría, supongo, a que él mismo es nada, o bien a que si realmente es algo, el hombre coincide en ser nada más que el alma”.<sup>9</sup>

Más allá de los problemas de autenticidad de este diálogo,<sup>10</sup> al asumir ante él una hermenéutica que considera el sentido en su determinado contexto, no podemos dejar de lado que desde el inicio de esta obra, se nos indica que el propósito de Sócrates consiste en que Alcibíades lo reconozca como su único y verdadero amante, separándose así del resto de los mortales que han amado o -mejor dicho- han sido atraídos por la belleza de *su* cuerpo, la cual dista de ser su real y principal belleza. Que el cuerpo sea sólo un añadido, algo *de* uno mismo y no uno mismo (τὰ αὐτοῦ ἀλλ’οὐχ αὐτὸν), para Sócrates conlleva a que éste no merezca cuidado alguno, sino

---

<sup>8</sup> Cf. *Fed.* 65b-67d/79e8-80a6: El alma es la que “entra en contacto con la verdad”, no el cuerpo “que sólo engaña”.

<sup>9</sup> *Alc. I* 130c1-3: Ἐπειδὴ δὲ οὔτε σῶμα οὔτε τὸ συναμφοτέρον ἐστὶν ἄνθρωπος, λείπεται, οἶμαι, ἢ μηδὲν αὐτὸ εἶναι, ἢ εἶπερ τί ἐστι, μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν.

<sup>10</sup> En la antigüedad, la autenticidad del diálogo no fue puesta en duda. En el siglo XIX, fue cuestionada a partir de su rechazo por la autoridad de SCHLEIERMACHER (1836). En la actualidad, la discusión se encuentra dividida entre los estudiosos. Entre los que defienden la inautenticidad, se encuentran SMITH (2014) y RENAUD Y TARRANT (2015:38, 46, y 267). Entre los defensores de la autenticidad, destacan los trabajos de ANNAS (1983:114-115), GILL (2006:344), PRADEAU (2000:20-29) y DENYER (2001:14-26).

que, por el contrario, solo debe procurarse el cuidado del alma, que es igual a decir “el cuidado de sí mismo” (ἐπιμέλεια αὐτοῦ).<sup>11</sup>

Sin embargo, esto se opone a lo que se lee al final del *Timeo*. Como vimos, en el *Alcibiades mayor* Sócrates niega que el hombre sea el compuesto de alma y cuerpo (τὸ συναμφοτέρον), sin embargo casi al final de su discurso *Timeo* afirma lo contrario, es decir que el hombre es efectivamente, en tanto ser ‘viviente’, un compuesto (*Tim*: 87e6-7: περὶ τοῦ συναμφοτέρου ζῶον ὃ καλοῦμεν) de alma y cuerpo.

Pero existe además otro texto que apunta al rechazo del cuerpo y una especie de fascinación por el alma en la obra platónica. Se trata de un extenso pasaje del *Fedón* (64d1-83c4), en el que Sócrates aconseja a sus amigos más íntimos un necesario ‘apartamento’ del cuerpo a fin de que el alma logre alcanzar por sí misma, y separada de éste, lo verdadero.

Hay testimonios que en carne propia sirven para demostrar el influjo desmedido que puede tener una lectura *litteralis* de este diálogo. El epigrama XIII de Calímaco muestra el grado extremo de una interpretación del *Fedón* de parte de un lector aferrado a su literalidad. Tal testimonio da cuenta de que:

“Diciendo ‘Sol, adiós’, Cleómbroto de Ambracia / se precipitó desde lo alto de un muro al Hades. / Ningún mal había visto merecedor de muerte, / más había leído un tratado, uno solo, de Platón: *Sobre el alma*”.<sup>12</sup>

Lejos del estilo *litteralis* de Cleómbroto, consideramos aquí que los elementos del contexto resultan relevantes: La muerte de Sócrates es inminente, él está sentado en su celda rodeado de amigos y discípulos, en el marco de un íntimo encuentro filosófico. Ante la proximidad de la muerte, Sócrates conduce el diálogo hacia aquello que considera lo más noble de ser tratado. En este contexto Platón despliega el epílogo del discurso y de la vida filosófica de su maestro, pero también las bases de su propia psicología y ontología, que apuntan a ‘lo que es eterno’ y ‘en sí mismo’, es decir, el alma y

<sup>11</sup> Cf. *Alc. I* 128d.

<sup>12</sup> Trad. y cit. en GARCÍA GUAL, C., MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M. y LLEDÓ ÍÑIGO, E., (2007:11-12).

las 'formas'. Nada mejor, para tal ocasión, que el tema de la *inmortalidad*.

Platón recrea entonces una atmósfera marcada por el aspecto trágico de lo que resulta inminente, presenta a Sócrates en un estado de 'imperturbabilidad', un tanto ajeno a la melancolía y al llanto, al desasosiego y la desesperación que invaden aquella celda.<sup>13</sup> Sin sembrar apatía respecto a tales acontecimientos, Sócrates no muestra una actitud irónica acentuada como en otros *diálogos*, sino que, por el contrario, aspira a que todos los presentes se conduzcan por medio del diálogo a lo que es supremo, en un contexto en el que la muerte se deja ver como un *cierto* límite. Sócrates argumenta entonces a favor de la inmortalidad del alma y de una dedicación exclusiva a sus cuidados, como lo propio del quehacer filosófico.

En 64e, él afirma que el filósofo, a diferencia de los demás hombres, es quien centra su vida en el alma y procura liberarla al máximo de su vínculo con el cuerpo. Llegado el momento de la muerte, no hay sentido para que el filósofo se irrite o altere su ánimo, puesto que la muerte consiste en ser solo la liberación definitiva del alma.<sup>14</sup> Se trata de una liberación en la que el filósofo se ha ejercitado durante su vida, al volverse, una y otra vez, hacia su propia alma, apartándose del cuerpo, pues ha evitado los 'placeres', que comúnmente son perseguidos por la gran mayoría de los hombres. La sabiduría (σοφία) solo es adquirida por el alma, y el cuerpo es para esto un obstáculo o un impedimento. Cuando el alma intenta examinar algo en compañía del cuerpo, se ve engañada por él; en cambio, al reflexionar ella sola, en sí misma, logra alcanzar 'algo de lo que es' en sí mismo (τι τῶν ὄντων).<sup>15</sup>

Este señalamiento gnoseológico nos indica la primacía ontológica del alma sobre el cuerpo, y se da en conexión con la ontología que nos brinda el mismo diálogo: tanto la noción de

---

<sup>13</sup> El estado de conmoción, grito y llanto, en el que se encuentra la mujer de Sócrates al inicio del diálogo es superado tras la invitación de él mismo a que ésta sea retirada, y así dar lugar a una atmósfera más acorde con el diálogo filosófico.

<sup>14</sup> *Fedón*, 64c. Tras la escisión de cuerpo y alma, Platón supone que ésta subsiste siempre "ella en sí misma". Esta separación será considerada más adelante (*Fedón*, 67a-c) como una "liberación" y una "purificación". Cf. C. GARCÍA GUAL, M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ y E. LLEDÓ ÍÑIGO, (2007:39, not. 22).

<sup>15</sup> *Fedón*, 65c.

hombre como la concepción de un verdadero filósofo se fundan en la distinción ontológica de dos clases de seres (δύο εἶδη τῶν ὄντων).<sup>16</sup> De hecho, sin esta ontología, no habría razones suficientes para que el filósofo se ejercitara continuamente en la separación del cuerpo. El argumento que Sócrates brinda a Cebes es el siguiente:

1) Hay dos clases de seres: una siempre se mantiene idéntica, en cambio otra cambia continuamente. Lo igual en sí, lo bello en sí, y lo que cada cosa es en realidad, siempre se mantiene idéntico a sí mismo y en las mismas condiciones. Pero, la multitud de cosas bellas o de cosas iguales, ni son idénticas en sí mismas ni se presentan siempre de igual modo.

2) La clase de seres que se mantiene siempre idéntica es invisible, en cambio, la clase de seres que cambian continuamente es visible. En efecto, los seres que cambian pueden ser tocados y vistos y captados por los demás sentidos, en cambio, aquellos seres que son idénticos a sí mismos, no pueden ser captados jamás con ningún otro medio, sino con el razonamiento y la inteligencia.

3) Luego, “nosotros mismos” también demostramos ser dobles: en nosotros hay por un lado el cuerpo y por otro lado el alma. El cuerpo y el alma son diferentes: aquél es más semejante a lo visible, ésta es más semejante a lo invisible. Por tanto, el alma es la parte en nosotros que más se asemeja a lo que es idéntico en sí mismo, y el cuerpo a lo que cambia continuamente.

4) Cuando el alma hace uso del cuerpo para observar algo por medio del sentido, entonces es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que nunca se presentan idénticas, y ella se extravía, y se perturba. En cambio, cuando ella examina las cosas por sí misma, se eleva hacia lo puro, que es siempre eterno e inmortal (ἀεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον), lo que permanece siempre en la misma condición; de esta manera, ella se reúne con ello, como si fuera de su misma especie, y permanece libre del error.

Debemos apuntar que el *Fedón* nos muestra un Platón decidido a rechazar el monismo del tipo materialista, sostenido por la

---

<sup>16</sup> *Fedón* 79a-ss.

mayoría de sus predecesores,<sup>17</sup> pero además de este rechazo, hay varios motivos para caratular a Platón de *dualista*, al menos cuatro, según recoge Cornelia J. de Vogel: (1) su propia metafísica, comúnmente señalada como ‘la teoría de los dos mundos’; (2) su radical antítesis de alma y cuerpo, “comúnmente así interpretada”; (3) la doctrina de dos Principios últimos, “que parece que él sostiene al menos en sus últimos años”;<sup>18</sup> (4) el “así llamado dualismo atribuido a Platón por los primeros escritores cristianos”, y aún, por “algunos escritores contemporáneos”.<sup>19</sup>

El término ‘dualismo’, que ha sido empleado respecto al alma y cuerpo humanos, es determinante en todo el ‘sistema’ filosófico de Platón, sin embargo, consideramos que el problema aún persiste respecto a tal determinación en identificar el grado y visión que se tenga en la valoración de esa misma ‘brecha’ y además en saber cuál es verdaderamente la visión última respecto al cuerpo y sus cuidados.

Se puede aceptar que hay un ‘dualismo antropológico’ en Platón, dada la distinción que él mismo realiza entre cuerpo y alma en todos sus diálogos, pero cuál es el alcance de todo esto respecto al cuerpo es algo que no puede agotarse solo en la consideración de los primeros diálogos, sin además detenerse en la consideración que Platón ha sido interpretado de varias maneras, y que su ‘dualismo’ ha sido acentuado muy distintamente según ‘el siglo’. En todo caso, el tema de la relación de alma y cuerpo no se resuelve en él en un solo diálogo, ni en una determinada época.

Es cierto que la distinción y la subordinación de las dos clases de seres será sostenida por Platón a lo largo de todos sus diálogos, y

---

<sup>17</sup>¿Quiénes son estos materialistas? Muchos han sido los intentos de identificarlos con una escuela particular. Puede que se trate de Leucipo y Demócrito, representantes del atomismo, “la última palabra de la ciencia jónica”. “Platón nunca menciona a Leucipo o a Demócrito por sus nombres, ni describe su doctrina en términos precisos; pero, inferir por eso que Platón nunca había oído hablar del atomismo es imposible de suponer” CORNFORD, F. M. (1991:212).

<sup>18</sup> Doctrina así recogida por Hermodoro, según está registrado en el *Comentario a la Física de Aristóteles* de Simplicio (247, 30- 248, 15), a partir de *Filebo* 23c-31a: el límite o *peras* (el ser o sustancia indivisible / lo mismo) y lo indeterminado o *apeiron* (lo divisible / lo otro / la chora). Cf. BRISSON (1998), DE VOGEL (1990:288-300), CANO CUENCA (2017:65-82)

<sup>19</sup>Cf. DE VOGEL, C. J. (1990:247).

el hecho “que el alma pertenezca a un orden superior respecto al cuerpo, constituye para Platón un principio absolutamente fundamental, desde sus *diálogos* “socráticos”, como la *Apología* y el *Critón*, hasta su última obra, las *Leyes*”.<sup>20</sup> No obstante, el *Timeo* viene a remediar esta suerte de modelo excluyente, y en su lugar pretende recuperar mejor la noción de subordinación, y con ello aporta una revisión de lo que implicaría tal exclusión, como ser la función del cuerpo respecto a la salud, el bien, la belleza y la excelencia del hombre.

No obstante, el reconocimiento de este desarrollo en la obra platónica no necesariamente nos lleva a asumir una hermenéutica evolutiva.<sup>21</sup> Es cierto que el principal tópico sobre el que se funda este tipo de lectura consiste en el supuesto abandono de parte de Platón de su ‘teoría de las formas’ en un período que se considera tardío, puntualmente a partir de las objeciones formuladas en la primera parte del *Parménides*.<sup>22</sup> Sin embargo, esta hipótesis se encuentra aún lejos de llegar a ser evidente. De hecho, entre los principales argumentos en contra de la supuesta evolución respecto a la ‘teoría de las formas’, se subraya la “re-aparición” de éstas en el *Timeo*, obra que se ubicaría después del *Parménides* y del *Sofista*.

Que exista en la obra platónica un desarrollo de los diversos tópicos que se abordan, es algo natural y propio de cualquier especulación filosófica, lo cual no implica necesariamente la presencia de ciertas rupturas o grietas que muevan a postular la existencia de ‘dos’ o ‘tres’ platonos distintos, contradictorios o irreconciliables. Que haya desarrollo no significa que los *diálogos* carezcan entre sí de aquella “sutil trama de hilos que los ponen en relación”,<sup>23</sup> sino que, por el contrario, consideramos que hay que buscar la unidad del pensamiento platónico en la misma diversidad temática y contextual de sus escritos. Tal modo de ver, ha sido expresado recientemente por Fabián Mié en los siguientes términos:

---

<sup>20</sup>DE VOGEL, C. J. (1990:262).

<sup>21</sup> La hermenéutica evolutiva fue iniciada por HERMANN, y cuenta con representantes como BOSTOCK (1994) y SAYRE (1983). Por su parte, CHERNISS, KAHN (1998) y MIÉ (2004) son partidarios de la unidad del pensamiento platónico.

<sup>22</sup> MIÉ, F. (2004:24-25)

<sup>23</sup>GUTHRIE, W. K. C. (1990:314).

“La hermenéutica evolutiva de la filosofía platónica opera, entre otros, con el supuesto de que cada obra y cada período en la escritura de los diálogos dan cabida al nivel de comprensión del autor e, igualmente, dan expresión a sus tesis actuales. Ahora bien, precisamente esta perspectiva hermenéutica, que pone su interés en el descubrimiento de las intenciones del autor, debe manifestarse cuestionable para el caso de Platón, en tanto sus obras no pueden ser leídas buscando unilateralmente las tesis defendidas por el autor, sin resultar despojadas de una de sus principales características literarias que define la manera específica en que Platón comunica tesis filosóficas. [...] Interpretar a Platón no consiste, primeramente, en descubrir las ‘intenciones del autor’, sino, en cambio, en ponerse en movimiento comprensivo con la cosa misma puesta a andar en el diálogo”.<sup>24</sup>

Como señala Mié, es cierto que nos hemos acostumbrado a decir: “..., dice Platón”. De hecho, este trabajo no es ajeno a la utilización de esa fórmula, que es completamente inexacta.<sup>25</sup> Sin embargo, reconocemos que Platón en sus diálogos nunca habla en primera persona. Solo en la *Carta VII* 341c, es donde, personalmente, se refiere a *su* filosofía, como señala Hadot, “más bien como un modo de vida y más que nada declarando que sobre lo que es objeto de sus preocupaciones no redactó ninguna obra escrita y que jamás la habrá”.<sup>26</sup> Por tanto, debemos tomar ciertos recaudos al perseguir el ‘auténtico’ pensamiento de Platón en cualquiera de sus obras, o pretender identificarlo, en cada ocasión, con uno de sus personajes. Por el contrario, consideramos que es mejor ajustarse a los problemas y aporías que allí se nos presentan, de modo que sea esto, y no cierto corpus doctrinal fijo, lo que emerge y nos transforme.<sup>27</sup>

En el caso concreto de la antropología, ocurre que en el *Fedón* se “intentaba explicar el modo en el cual el filósofo debe buscar la Realidad trascendente y su fundamento último”,<sup>28</sup> ahora en el *Timeo*

---

<sup>24</sup> MIÉ, F. (2004:25-26).

<sup>25</sup>Cf. HADOT, P. (1998:84).

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Cf. MIÉ, F. (2004:25-26).

<sup>28</sup>DE VOGEL, C. J. (1990:260).

se produce el cambio de perspectiva por el ‘descenso’ desde lo que es en sí mismo hacia el orden físico. Por tanto, ahora nos compete descubrir las causas que constituyen el mundo del devenir. Lamentablemente, no todos los estudiosos de Platón conocen con profundidad las obras tardías, y con ello se pierden de tener una visión completa de las últimas consideraciones sobre la corporeidad del hombre.<sup>29</sup>

El pasaje del *Timeo* sobre el cual se funda nuestra investigación, y que consideramos decisivo para la visión corpórea del hombre (sobre el cual tratamos detenidamente en el último capítulo de este trabajo), pertenece al final del discurso que pronuncia el personaje Timeo, luego de haber explicado la producción del Universo.<sup>30</sup> En efecto, antes de dar acabamiento a su propio discurso, Timeo señala que el hombre debe cuidar tanto su alma como el cuerpo.<sup>31</sup> A partir de esto, De Vogel sostiene que en Platón no habría un auténtico “dualismo antropológico”, sino todo lo contrario, él reconocería la significatividad del hombre íntegro en tanto συναμφότερον y el valor del cuerpo.<sup>32</sup>

Esta cuestión toma un nuevo curso a partir de la consideración del hombre de modo íntegro, su bien y belleza en relación con lo que es bueno y bello en sí, y su propia excelencia.<sup>33</sup> Por tanto, la subordinación del cuerpo respecto al alma queda abierta a merced de otras consideraciones. Si en el *Fedón*, según vimos, se enfatiza el aspecto de ‘oposición’ o ‘exclusión’ entre ambos, y en la *República*, según veremos, el de ‘subordinación’, resulta que en el caso del *Timeo* la visión de la excelencia humana es la de una ‘*symmetría*’ (συμμετρία) entre el alma y el cuerpo. Allí el género divino del alma humana tiene la misión de gobernar todo lo que pertenece al género mortal, conduciéndolo hacia su propia perfección.

\* \* \*

---

<sup>29</sup> Una visión que coincide con la nuestra es la de JOHANSEN (2004:137)

<sup>30</sup> Cf. *Tim.* 39e3-41d3.

<sup>31</sup> Cf. *Tim.* 81e6-86a8, 87c1-90d7.

<sup>32</sup> Cf. DE VOGEL (1990: 247-288).

<sup>33</sup>*Timeo*, 87c-ss.

El desciframiento de la visión médico-cosmológica de la antropología del *Timeo* nos mueve a una inmersión en el ‘mito o discurso verosímil’ (εἰκῶς μύθος/εἰκῶς λόγος) de Timeo, el cual constituye casi toda la obra, y ha suscitado, por su naturaleza, la confrontación entre los principales intérpretes. Taylor (1928) considera que nos enfrentamos a un simple mito. Por el contrario, Cornford (1937) defiende el valor filosófico de este tipo de discurso. Enrico Berti (2005) encuentra que la filosofía de Platón late en el discurso verosímil o semejante, y que en ocasiones se manifiesta plenamente, heredada por los platónicos y Aristóteles. En todo caso, el problema es siempre el mismo: se trata de un “mito verosímil o semejante”. La discusión es amplia, y de entrada viene ligada a la célebre cuestión del “paso del mito al logos”.

Es sabido que desde que Wilhelm Nestle en 1940 publicó su trabajo *“Vom Mythos Zum Logos: Historia sobre la ilustración griega”*, y que gran parte de la literatura moderna discutió respecto a los orígenes o la invención de la filosofía en la Grecia antigua, se llegó a contraponer la filosofía, como ‘un saber caracterizado por la razón’, con el mito, entendido como ‘una producción anónima y ficticia’, que se transmite principalmente de modo oral, en una sociedad determinada, pero sin las exigencias racionales que competen a la ciencia y la filosofía. No pasó mucho tiempo para que el trabajo de Nestlé fuese acusado de un racionalismo exagerado, crítica que encabeza, por su dureza, el filósofo y filólogo alemán, Hans Blumenberg en su obra *“Arbeit am Mythos”* (1979).

Más allá de que se acepte aún una frontera entre mito y logos (o filosofía), hay que aceptar en todo caso que ella es permeable.<sup>34</sup> Más aún, Néstor Cordero hace notar que esta permeabilidad se produce tanto de un lado, como de otro, y que por eso Jean-Pierre Vernant se dedicó a demostrar que el mito tiene sus razones<sup>35</sup> y, por su parte, Lambros Couloubaritsis detectó “los esquemas míticos latentes en los sistemas filosóficos”.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Cf. N. L. CORDERO (2008:22).

<sup>35</sup> J. P. VERNANT, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, cap. “Las razones del mito”.

<sup>36</sup> LAMBROS COULUBARITSIS, *Los orígenes de la filosofía europea*, cap. “La transmutación del mito”. N. L. CORDERO, *Ibidem*.

El tema es gigantesco, y no pretendemos ingresar de lleno en él, ni mucho menos ofrecer conclusiones definitivas en defensa de una u otra interpretación. Para ello se necesitaría tratar el caso de Hesíodo, presentado como un ‘mitógrafo’ o un ‘proto-filósofo’, como también el del ‘orfismo’, y su concepción del alma, lo que se registra en las tablillas áureas y el *Papiro de Derveni*; o incluso debiésemos prestar atención al poema de Parménides, y una vez en él, a las palabras de la diosa que se presentan como un mito; como también a Empédocles, y a otros tantos filósofos, como es el caso de Platón, que han escrito o recurrido al mito. En todo caso, para nosotros nada supone la negación de la racionalidad del mito, ni despoja a la filosofía del mito, al menos como un instrumento discursivo o didáctico.

Por otra parte, aquí nos interesa hacer explícito el modo en que Platón, quien precisamente es señalado como principal referente en el trazo de esta ‘frontera’, nos mueve a revisar la relación de *mito* y *logos* en el *Timeo*, de modo que logremos definir el sentido de un *logos* o *mito* ‘verosímil’. Pero antes tomemos algunos pasajes del *Fedón* y de la *República* en los que se puede ver que Platón presenta un supuesto modelo de ‘exclusión’ entre *mito* y *logos*, o bien entre *mito* y *filosofía*.

Empecemos por el *Fedón*. Allí Sócrates en un momento se detiene a reflexionar sobre aquello que los hombres consideran ‘placentero’ y, cómo no es posible que ellos mismos lo experimenten, sin experimentar también ‘lo doloroso’, “como si ambos estuvieran ligados en una sola cabeza”, algo que según él: “- Si Esopo lo hubiera advertido, habría compuesto una *fábula*”. Esta mención pasajera de Esopo despierta en Cebes, el interlocutor de Sócrates, el recuerdo de unos versos que él habría compuesto a la luz de las fábulas de *Esopo*, como también un proemio dedicado a Apolo. A lo que Sócrates responde:

“De este modo, en primer lugar, lo hice en honor al dios (Apolo) del que era la fiesta. Pero después del himno al dios, reflexionando que el poeta debía, si es que quería ser poeta, componer *mitos pero no razonamientos*, y que yo mismo no era un *mitólogo*, por esa razón pensé en los mitos que tenía a

mano, y me sabía los de Esopo, de éstos hice poesía con los primeros que me topé”.<sup>37</sup>

La expresión “componer mitos y no razonamientos” (ποιεῖν μύθους ἀλλ’ οὐ λόγους) muestra un claro trazo de frontera entre aquello que compete al verdadero filósofo, es decir el componer ‘λόγοι’, lo que C. García Gual traduce por ‘razonamientos’, y no mitos, algo que es propio de un ‘mitólogo’ (μυθολογικός). La distinción está hecha, pero, ¿acaso el mito y el logos se oponen a tal punto que se excluyen, de modo que para que surja el *logos*, hay que *superar* el mito?

La cuestión aparece nuevamente en la *República*. Como sabemos, se trata de un *diálogo* en el que Sócrates intenta exponer la mejor constitución política mediante un plan que la haga posible. En el libro II, él trata la cuestión de la educación y de las cualidades que deben poseer los guardianes de tal *Polis*, desde temprana edad, primero en la música, y luego en la gimnasia. En este contexto, Sócrates pregunta a Adimanto acerca del tipo de discursos que debe incluir tal música, y termina distinguiendo dos tipos o clases de *mito* y, por otro lado, dos clases de *logos*:

“[Sóc.]: -Ahora bien, hay dos clases de discurso, uno verdadero y otro falso. – [Adim.]: ¡Así es! - ¿Y no hay que educarlos por medio de ambos, y en primer lugar por medio de los falsos? - No entiendo, dijo, qué quieres decir. -¿No entiendes –pregunté– que primeramente contamos a los niños mitos, y que éstos son *en general* falsos, aunque también haya en ellos algo de verdad? Y antes que de la gimnasia haremos uso de los mitos para los niños. - Es como dices. -Por eso dije que debemos ocuparnos antes de la música que de la gimnástica. -Correcto, respondió (Adimanto). [...] – En tal caso, ¿hemos de permitir que los niños escuchen con tanta facilidad mitos cualesquiera forjados por cualesquiera

---

<sup>37</sup> Trad. corregida de C. García Gual, Gredos, Madrid, 1986: [οὕτω δὴ πρῶτον μὲν εἰς τὸν θεὸν ἐποίησα οὗ ἦν ἡ παροῦσα θυσία· μετὰ δὲ τὸν θεόν, ἐννοήσας ὅτι τὸν ποιητὴν δέοι, εἶπερ μέλλοι ποιητῆς εἶναι, ποιεῖν μύθους ἀλλ’ οὐ λόγους, καὶ αὐτὸς οὐκ ἦ μυθολογικός, διὰ ταῦτα δὴ οὐς προχείρους εἶχον μύθους καὶ ἠπιστάμην, τοὺς Αἰσώπου, τούτων ἐποίησα οἷς πρῶτοις ἐνέτυχον.]

autores, y que en sus almas reciban opiniones en su mayor parte opuestas a aquellas que pensamos deberían tener al llegar a grandes? - De ningún modo lo permitiremos. - Primeramente, parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario [...] Respecto de los que se cuentan ahora, habrá que rechazar la mayoría. -¿Cuáles son éstos? [...] - Aquellos que nos cuentan Hesíodo y Homero, y también otros poetas, pues son ellos quienes han compuesto los falsos mitos que se han narrado y aún se narran a los hombres. -¿A qué mitos te refieres y qué es lo que censuras en ellos? - Lo que en primer lugar hay que censurar -y más que cualquier otra cosa- es sobre todo el caso de las mentiras innobles. -¿A qué llamas así? - Al caso en que se representan mal con el lenguaje los dioses y los héroes, tal como un pintor que no pinta retratos semejantes a lo que se ha propuesto pintar".<sup>38</sup>

En este extenso pasaje, Sócrates critica a los poetas de producir mitos que contienen mentiras innobles, como Hesíodo, según indica el caso, el cual presenta una imagen distorsionada de un malvado Urano y de un Cronos vengativo. Por el contrario, es sabido que para Platón la divinidad solo puede ser considerada buena. Tal es el

---

<sup>38</sup> Trad. corregida de CONRADO EGGERS LAN, Gredos, Madrid, 1986: [Λόγων δὲ διπτὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ' ἕτερον; Ναί. Παιδευτέον δ' ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέσιν; Οὐ μανθάνω, ἔφη, πῶς λέγεις. Οὐ μανθάνεις, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίαις μύθους λέγομεν; τοῦτο δὲ που ἄς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ. πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδία ἢ γυμνασίαις χρώμεθα. Ἔστι ταῦτα. Τοῦτο δὴ ἔλεγον, ὅτι μουσικῆς πρότερον ἀπτεόν ἢ γυμναστικῆς. Ὁρθῶς, ἔφη. (...) Ἄρ' οὖν ῥαδίως οὕτω παρήσομεν τοὺς ἐπιτυχόντας ὑπὸ τῶν ἐπιτυχόντων μύθους πλασθέντας ἀκούειν τοὺς παῖδας καὶ λαμβάνειν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἄς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐναντίας δόξας ἐκείναις ἄς, ἐπειδὴν τελεωθῶσιν, ἔχειν οἰησόμεθα δεῖν αὐτούς; Οὐδ' ὅπωςτιοῦν παρήσομεν. Πρῶτον δὴ ἡμῖν, ἄς ἔοικεν, ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιῶσι, καὶ ὄν μὲν ἂν καλὸν ποιήσωσιν, ἐγκριτέον, ὄν δ' ἂν μὴ, ἀποκριτέον. (...) ὣν δὲ νῦν λέγουσι τοὺς πολλοὺς ἐκβλητέον. Ποίους δὴ; ἔφη. (...) Οὐς Ἡσίοδος τε, εἶπον, καὶ Ὀμηρος ἡμῖν ἐλεγέτην καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταί. οὗτοι γὰρ που μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες ἔλεγον τε καὶ λέγουσι. Ποίους δὴ, ἦ δ' ὅς, καὶ τί αὐτῶν μεμφόμενος λέγεις; Ὅπερ, ἦν δ' ἐγώ, χρὴ καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα μέμφεσθαι, ἄλλως τε καὶ ἐάν τις μὴ καλῶς ψεύδῃται. Τί τοῦτο; Ὅταν εἰκάζῃ τις κακῶς τῷ λόγῳ, περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων οἷοί εἰσιν, ὥσπερ γραφεὺς μηδὲν εἰκότα γράφων οἷς ἂν ὁμοία βουληθῆ γράψαι.]

caso del ‘demiurgo’, que en *Timeo* 29e-30a, además de ser el padre y productor del universo, es presentado como ‘bueno’, un dios que solo quiere y produce obras buenas en la medida de lo posible. Pero incluso en la *República*, Sócrates dice explícitamente que “dios es bueno” y “dado que es bueno, no podría ser causa de todo, como dice la mayoría de la gente; sino que sólo sería causante de unas pocas cosas que acontecen a los hombres, pero inocente de la mayor parte de ellas”.<sup>39</sup>

Por lo que leemos en la *República*, no se trata de juzgar que el mito sea *absolutamente* falso. Sino que habiendo dos clases de mito, el verdadero y el falso, como también hay dos clases de discurso, siempre el bueno es aquél que narra (como el pintor que pinta retratos) discursos o mitos ‘semejantes’ (ἐοικότα) a lo que en verdad es; en cambio el malo, es el que distorsiona la realidad, haciendo creer que algo es, lo que no es. Por tanto, aunque la *mayoría* de los mitos sean falsos, como los son los de Homero y Hesíodo, no significa que la naturaleza misma del mito consista en decir solo falsedades. Por el contrario, el mito puede ser utilizado como un instrumento en la educación, siempre y tanto se dedique a tratar de modo *semejante*, lo que es *semejante*. Que el mito no sea algo estrictamente real, sino una simple imitación, debe ser juzgado de acuerdo con la *semejanza* de su modelo. En definitiva, la oposición que se presenta no es la del logos y el mito, como supone el racionalismo moderno, sino aquella entre mito ‘verosímil’ (εἰκῶς μῦθος) y mito falso.

El mito verosímil, es lo que Brisson llama “un uso derivado del mito”<sup>40</sup> de parte de Platón, y que *Timeo*, en el diálogo homónimo, profiere a Sócrates, Critias y Hermócrates, tras una conversación que tuvo lugar la víspera, en la que había quedado pendiente la consideración de las condiciones que podrían hacer posible la realización de una constitución ideal, lo cual hace suponer que el *Timeo* consiste en una continuación de la *República*. En efecto, el *Timeo* inicia con una recapitulación hecha por Sócrates acerca de lo que él mismo expuso la noche anterior: “la mejor constitución y qué

---

<sup>39</sup> *Rep*, 379c.

<sup>40</sup> BRISSON, L., (2005:173-180).

clase de hombres requería” (17c), lo que daría pie al plan general de la obra, que es así expuesto:

“Podríamos escuchar ahora lo que viene después acerca de la constitución que hemos descrito. Cuál es a este respecto el sentimiento que he experimentado. Lo que sentí es semejante, me parece, a aquel que experimenta alguien que ha visto en alguna parte animales hermosos, bien en pintura o verdaderamente vivos, pero en reposo, y le asaltara el deseo de verlos moverse o rivalizar en lucha” (19b).

Este es el propósito que da lugar al diálogo. Pero en esta ocasión ya no es Sócrates el que tomará el lugar central, sino Critias, pero sobre todo Timeo, cuyo “discurso o mito verosímil” abarca casi toda la obra. Pese a no tener noticias ciertas sobre este personaje, en el texto se menciona que Timeo ha ocupado los más altos cargos políticos de su ciudad, ha recibido los más grandes honores y que, además ha llegado a la cima de toda la filosofía (cf. 20a). Entre los presentes, él es el que más sabe de astronomía y el que mayor esfuerzo hizo por penetrar la naturaleza del universo. Por su parte, Critias se encarga de presentar el plan de exposición de ese día, y señala que Timeo, “debía hablar primero, comenzando con el origen del mundo y terminando con la naturaleza de los hombres”, y esto constituye entonces el hilo conductor de todo el discurso del ciudadano ilustre de Lócride.

Ahora bien, con la presentación de Critias queda expuesto el principal tópico sobre el cual hablará Timeo: la generación del universo (γένεσις τοῦ παντός); tema que generará controversia entre los intérpretes de Platón, incluso desde los tiempos de la academia. De hecho, Platón era consciente de los problemas que podía suscitar entre los griegos una cuestión como ésta, y por ello Timeo anticipa que:

“Nosotros, que nos disponemos a hablar sobre el universo, cómo se generó o si es inengendrado (ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστίν), debemos, a no ser que estemos completamente desviados, invocar a los dioses y diosas y suplicarles que todo lo que digamos sea en primer lugar

conforme a su pensamiento y, en segundo lugar, conforme al nuestro". (27c).

Desde ya, no se trata de un discurso engañoso o falso, sino limitado, problemático o controversial. Aún así, Timeo parte señalando que efectivamente este universo fue generado, y que lo que es generado "es imposible que se genere sin una causa". Este mundo es imagen, pues fue producido por el demiurgo, como copia de lo que siempre es idéntico a sí mismo. El demiurgo es bueno, y miró al modelo eterno para producir este mundo, que es "la más bella de las cosas generadas" (29a).

De esta manera llegamos al punto crucial que define la naturaleza del discurso: Timeo reconoce explícitamente que todo su tratamiento es objeto de un 'discurso – mito semejante o verosímil' (εἰκῶς λόγος - εἰκῶς μῦθος). Vale resaltar que la posible dicotomía entre los términos *mito* y *logos* aquí desaparece, dado que son expresiones aparentemente equivalentes. En cambio, llama más la atención el uso en ambos casos del término 'εἰκῶς' (semejante, verosímil) dentro del contexto del *Timeo*. Pues bien, ¿a qué remite el *participio* εἰκῶς' puntualmente en este diálogo?

Según identifica Berti, en el *Timeo*, por lo general, εἰκῶς refiere a la producción de ciertos seres particulares. No obstante, en el proemio (προοίμιον) que hace Timeo a su propio discurso, encontramos también una especie de "meta-discurso", en el que se explica el sentido del εἰκῶς μῦθος /εἰκῶς λόγος de acuerdo con el tipo de objeto al que se refiere. De acuerdo con la clasificación de Berti, los casos particulares en los que aparece mencionado este tipo de mito o discurso, son los mismos que Brisson contabiliza: la mención del "εἰκῶς μῦθος" en tres ocasiones y la de "εἰκῶς λόγος" en dieciséis oportunidades.<sup>41</sup>

Ahora bien, en 29b, Timeo afirma lo siguiente:

"Pero si así son las cosas, además es del todo necesario que este mundo sea imagen de algo. Sin duda, lo más importante de todo es comenzar por el principio según la naturaleza del asunto. De este modo, entonces, acerca de la

---

<sup>41</sup> Para un estudio más detallado sobre cada aparición, Cf. BERTI (2005).

imagen y su modelo hay que establecer esta distinción, que los discursos guardan una afinidad con aquello de lo que son intérpretes. Los discursos acerca de lo que es firme, estable y manifiesto a la inteligencia deben ser firmes e inefables -y cuanto conviene que posean los discursos irrefutables e invencibles, nada de ello debe faltarles-. Pero los discursos que se refieren a lo que es una copia de aquello, como es una imagen, han de ser semejantes proporcionalmente a los primeros. Lo que el ser es a la generación, la verdad es a la creencia".<sup>42</sup>

Por lo que leemos en este pasaje, este tipo de logos o mito, debido a que tiene por objeto el mundo sensible, es decir todo aquello que ha sido generado como "copia de algo" (εἰκόνα τινός), es 'semejante', pero también en el sentido que son semejantes 'proporcionalmente' a los discursos estrictamente verdaderos. En este sentido resulta que son aceptables, probables y verosímiles. La limitación del discurso o mito verosímil está dada por su propio objeto, que nunca es idéntico a sí mismo, sino que cambia y se genera constantemente.

Pero, aquí nos enfrentamos a lo que posiblemente fue el tema más debatido, incluso entre los discípulos directos de Platón, a saber: ¿en qué sentido se habla en el *Timeo* del *origen* y de la *producción* del universo? Es sabido que para los griegos no existió una creación *ex nihilo*. Por tanto, cuando Platón en el *Timeo* habla de la producción del universo en realidad se refiere, tal como *Timeo* lo dice explícitamente, a la conducción que hace el Demiurgo del desorden (ἐκ τῆς ἀκταξίας) al orden (εἰς τάξιν). En este sentido, el origen del universo consiste precisamente en el origen del orden

---

<sup>42</sup> Trad. corregida de JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO, Abada, 2010: [Τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὐτῶν πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινός εἶναι μέγιστον δὴ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχήν· ὧδε οὖν περὶ τε εἰκόνας καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧν πᾶσι εἰσὶν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ ξυγγενεῖς ὄντας. τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ τοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους, καθ' ὅσον οἷόν τε ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικῆτοις, τούτου δὲ μὴδὲν ἑλλείπειν· τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνας εἰκότας ἀνά λόγον τε ἐκείνων ὄντας· ὅ τί περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.]

actual de las cosas, que es precisamente, como bien precisa Berti, lo que significa “cosmos”.

Ahora bien, la cuestión acerca de si el universo fue generado, y la respuesta afirmativa de *Timeo*, según vimos, al inicio de su discurso, tal como ya lo habíamos anticipado, fue controversial entre los miembros de la Academia. De hecho, el problema acerca de la generación del universo fue encarado también por Aristóteles en el *De caelo*:

“El auxilio (βοήθεια) que se esfuerzan por traer a sí mismos algunos de los que afirman que [el mundo] es, sí, incorruptible, pero generado (γενόμενον), no es válido; en efecto, ellos dicen que hablan de la génesis [del mundo] del mismo modo que aquellos que delinean las figuras geométricas, es decir no como si eso haya sido generado en algún momento (οὐχ ὡς γενόμενον ποτέ), sino por razones pedagógicas (ἀλλὰ διδασκαλίας χάριν), es decir para hacer comprender mejor [la estructura del mundo], como acontece con aquellos que ven que la figura geométrica se genera”.<sup>43</sup>

El tema de la generación del universo en el *Timeo* parece responder más a cuestiones pedagógicas que científicas. Enrico Berti ha indicado que, “según Simplicio, la alusión de Aristóteles estaría dirigida a Jenócrates, mientras que según un esolio al *De caelo* no sólo Jenócrates, sino también Espeusipo, se habrían esforzado por “auxiliar” a Platón, explicando que éste habría hablado de la génesis del mundo solo “por razones pedagógicas”, pero que en realidad habría sostenido que éste es inengendrado”.<sup>44</sup>

Parece que nos enfrentamos a un choque de enfoques: el de Aristóteles que toma de modo literal lo dicho por Platón en el *Timeo* y el de Jenócrates y Espeusipo, quienes habrían pretendido defender al maestro de las acusaciones de Aristóteles, señalando el sentido pedagógico del *Timeo*. Estos dos enfoques se trasladan hasta los intérpretes modernos: entre los que defienden la interpretación de

<sup>43</sup> Arist. *De caelo* I 10, 279 b 32-280 a2. BERTI (2005:553).

<sup>44</sup> Simpl. *In Arist. De caelo*, 303, 34 ss. HEIBERG (=Jenócrates, fr. 154 ISNARDI PARENTE); *Schol. In Arist. De caelo*, 489 a 9 ss. BRANDIS (=Jenócrates, fr. 156; Espeusipo, fr. 95 ISNARDI PARENTE).

Jenócrates se encuentran Zeller, Taylor, Cornford, Cherniss, Taràn y Brisson, y entre los que apoyan la interpretación de Aristóteles a: Vlastos, Hackforth, Herter, Insardi Parente y Reale.<sup>45</sup>

De todos modos, es cierto que el objeto del mito o logos verosímil refiere no solo a un momento determinado de génesis, sino que, trata acerca de lo que se “genera siempre (γίγνόμενον ἀεί) y nunca es”, a diferencia de “lo que nunca se genera y siempre es”. Este modelo de distinción entre el mundo del devenir y el de las formas está presente ya en el *Fedón* y en la *República*, y será abordado de lleno en el *Timeo*. De hecho, según Berti, este tipo de determinación, muestra que en el *Timeo*, más allá del “mito verosímil”, al que se recurre para explicar el origen de determinados seres de índole natural o el de un universo sujeto a devenir, es posible hallar un marco más amplio, que es siempre propio de un discurso firme y verdadero.

La falta de una total coherencia y exactitud de este tipo de discurso o mito se justifica entonces en el objeto mismo y en los límites de la naturaleza humana. Sin embargo, no por ello se trata de un mito o discurso absolutamente falso. Si este fuese el caso, tanto la filosofía de la naturaleza, como los estudios físicos carecerían de todo valor gnoseológico o epistémico.

Por tanto, el racionalismo, que ha influenciado a Taylor, subestima la capacidad racional del mito, en cambio la respuesta de Cornford, al enfrentarse a esta reducción puesta por Taylor, da lugar a una validez especulativa y filosófica de un discurso que, si bien no trata acerca de lo que es en sí, idéntico e inmutable, responde del mejor modo posible y en el grado más exacto al que pueda acceder el conocimiento humano acerca sobre la naturaleza, conocimiento que nunca alcanza su plena exactitud. No obstante, seguimos la línea de Berti: el diálogo *Timeo* va más allá incluso de ese “mejor modo posible” de acceso a su objeto. Los principios y causas fundamentales del universo responden a la filosofía en el sentido más elevado y estricto del término. Platón logra permear las fronteras de los diversos discursos, e integra los diversos niveles que son juzgados según la exactitud.

---

<sup>45</sup> Cf. BERTI (2005:554).

Finalmente, si hemos de hablar de un paso del mito al logos, entendiendo una suerte de ascensión hacia lo que es en sí mismo, como resulta en el caso del ascenso de la caverna, ¿acaso no deberíamos reconocer también el paso del logos al mito, como el descenso del filósofo, una vez que ha contemplado las formas en sí mismas?

\* \* \*

Según el orden progresivo del mismo diálogo *Timeo*, nos dirigimos a descifrar el sentido y los distintos alcances que tiene su propuesta de una *antropología médico-cosmológica* para la visión del platonismo en los diversos diálogos. Para ello, hemos delimitado la cuestión en dos partes que constituyen a su vez la estructura de este trabajo, a saber: 1) “La constitución de la naturaleza humana” y 2) “La etiología y terapéutica de las enfermedades, el bien, la belleza y la excelencia del hombre”.

Nuestra hipótesis de investigación consiste en que el desarrollo del tratamiento antropológico del texto sugiere que la visión de Platón respecto a la constitución y naturaleza del hombre, como también a los cuidados que debe procurarse a sí mismo, revierten la catalogación de ‘dualismo’ a la que ha sido sometida en términos de exclusión, por la de una subordinación que valoriza la noción de ‘*symmetría*’ entre dos órdenes distintos, pero necesariamente constitutivos de la naturaleza del hombre. De hecho, el término ‘*symmetría*’, que será utilizado por *Timeo* para indicar la relación más óptima del cuerpo y el alma humanos, atraviesa *transversalmente* la antropología, la medicina y la cosmología del *Timeo*, en cuanto refiere no sólo al modo en que el demiurgo produce este universo, sino también el modo en que es producido el hombre, y cómo mediante ella se alcanza y conserva su mejor condición, la salud, la belleza y la virtud del hombre íntegro.

Por tanto, abordamos la propuesta platónica incierta en el texto acerca de una medicina preventiva y también curativa, que va desde

el estudio de los movimientos corporales <sup>46</sup> y del régimen alimenticio,<sup>47</sup> hasta la consideración de los principios fundamentales de la medicina de su época.<sup>48</sup> De los cuidados del cuerpo nos dirigimos a tratar los del alma, y finalmente, los del hombre íntegro, en relación con el Cosmos. Pretendemos, en definitiva, señalar los puntos de conexión que en el relato verosímil de Timeo se dan entre antropología, medicina y cosmología, todo un desarrollo que resulta de una visión del hombre como un *microcosmos*.

\* \* \*

Para el texto griego, seguimos la edición de BURNET [1902].\*

La traducción que principalmente hemos trabajado y citado, con correcciones, es la de ZAMORA CALVO (2010).\* A su vez, hemos cotejado las demás traducciones que se citan en la Bibliografía.

---

<sup>46</sup> *Timeo* 88c7-89d1.

<sup>47</sup> *Timeo* 81e6-82e2.

<sup>48</sup> Cf. CORNFORD, F. M. (2001: 332-334).

\*Ver en Bibliografía.

PRIMERA PARTE  
LA CONSTITUCIÓN DE LA NATURALEZA  
HUMANA

Desde hace algún tiempo los términos ‘microcosmos’ y ‘macrocosmos’ son utilizados por los estudiosos del *Timeo* de Platón para referirse al hombre y al universo (τὸ πᾶν) respectivamente,<sup>49</sup> ambos considerados vivientes, compuestos de alma y cuerpo, naturalezas semejantes, pero en escalas diferentes.

Según esta interpretación, mucho antes que Max Scheler propusiera a la cultura occidental moderna el título que reinauguraría la antropología filosófica a principios del s. XX, *El puesto del hombre en el cosmos*,<sup>50</sup> Platón ya en el *Timeo* habría emprendido un recorrido por las diversas facciones que definen al hombre a partir del universo. De hecho, el abordaje de la constitución (γένεσις) y la naturaleza (φύσις) del hombre, planteado desde la óptica de la interacción de ‘microcosmos’ y ‘macrocosmos’, está asegurado por un tratamiento sobre la *semejanza* y la *participación* de los principios del universo, que constituyen también al hombre, pero siempre en un nivel inferior o en menor escala.<sup>51</sup>

De acuerdo con este modo de interpretación una enseñanza definitoria del *Timeo* consiste en que: así como el universo es un compuesto de Alma y Cuerpo, del mismo modo pero en un nivel inferior la naturaleza humana resulta de la unión del alma y el cuerpo, pero solo en este caso el alma es *casi toda* mortal, sujeta a cambio y corrupción, a excepción de lo que en ella se dice divino.

Un desarrollo decisivo en esta antropología consiste en examinar cómo llega a constituirse la naturaleza humana, según el

---

<sup>49</sup> Cf. A. OLEURD, *L’idée de macrocosmos et de microcosmos dans le ‘Timée’ de Platon*, (1951). Según LUC BRISSON (Cf. 2015:415), éste es ‘le point essentiel de la représentation de l’homme dans le *Timée* de Platon’. CORNFORD, F. M. (1937:6): “The parallel of macrocosm and microcosm runs through the whole discourse”.

<sup>50</sup> “*El puesto del hombre en el Cosmos*” (1928) de MAX SCHELER ha sido considerada, por muchos, la piedra fundacional de la antropología filosófica contemporánea. De acuerdo con esta línea, pero intentando dar un giro especulativo, VÍCTOR MASSUH presentó en el Diario *La Nación* de Buenos Aires (05-12-2001) su artículo “*El puesto del Cosmos en el hombre*”, cuyo título llama la atención por ser una suerte de retruécano de aquel original de 1928.

<sup>51</sup> No solo el cuerpo, sino incluso también el alma humana, en tanto que parte de ella es inmortal y semejante a lo divino, se halla en un menor grado de pureza respecto al Alma del Mundo y al alma de los dioses celestiales, tal como veremos a continuación. Cf. *Timeo* 41d.

relato o mito verosímil (εἰκῶς λόγος/μῦθος) que profiere Timeo, al reemplazar a Sócrates en su rol protagónico en los diálogos. Se entiende por causas de la ‘constitución’ (γένεσις)<sup>52</sup> del hombre a aquello que interviene o es partícipe en el origen y definición de su propia naturaleza. En este sentido, partimos de un tratamiento acerca de la ‘génesis’ o ‘nacimiento’ del alma y el cuerpo humanos, sus ‘principios’ y ‘funciones’, específicas y comunes, haciendo explícito el orden narrativo y especulativo del texto, que va desde el origen del primer principio del hombre, es decir el intelecto (νοῦς),<sup>53</sup> hasta desembocar en la explicación fisiológica del cuerpo y del dinamismo del hombre en tanto ser psicosomático.

El objetivo del relato de Timeo consiste en definir los principios que constituyen el universo, según el modo más probable o ‘semejante’ en el que se pueda explicar el orden progresivo de dicha constitución. En este sentido, el orden discursivo responde a una sucesión de hechos que llegan a conformar una supuesta línea temporal, en la que aquello que acontece responde, por lo general, a aquello que le antecede. Pero, notamos que, junto con este orden genético y progresivo, con frecuencia se impone a la exposición un orden de preeminencia, que no necesariamente responde a la temporalidad, sino que consiste en tratar primero aquello cuya naturaleza es superior respecto de aquello que le es inferior.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> El vocablo γένεσις desborda una sola traducción. Puede significar ‘el origen’, ‘el inicio’, ‘el nacimiento’, ‘el devenir’, ‘la generación’, ‘la producción’, y, sin embargo, en todos estos sentidos bien podría ser utilizado en el contexto del presente diálogo.

<sup>53</sup> Se ha pretendido enseñar que el término νοῦς es ajeno a la obra de Platón para indicar la parte pensante o divina del alma. Como indica, DE VOGEL (1990:267): “esto es completamente erróneo”. En *República*, al final del pasaje de la línea dividida (511d), se indica que el pensamiento noético es νοῦς o νόησις, y “en el *Fedón* se alude a ello con los términos de “el alma en sí” o “el alma sólo por sí misma”.

<sup>54</sup> El caso paradigmático en el que se reconoce que el orden progresivo del discurso responde no solo a un sentido temporal, sino a una jerarquía ontológica que va desde lo superior a lo inferior, es el del Alma y el Cuerpo del Mundo. Cf. *Tim.* 29d. Tanto TAYLOR (1928:25), como CORNFORD (2001:58-59) “insisten en sus comentarios en que ποτέραν καὶ πρῶτον ποτέραν no significa que el alma sea anterior al cuerpo en el tiempo, sino que es ontológicamente anterior a éste, en cuanto principio del movimiento, y también en el orden de dependencia, puesto que el cuerpo no puede moverse si no hay un impulso iniciado por el alma... Aún así, las expresiones son claramente temporales y no hay por qué pensar que se trata solo de una metáfora para expresar la prioridad ontológica, que en Platón, por otro lado, va unida a la temporal... que justifica y explica la metempsychosis.”, CANO CUENCA (2017:65).

Estos dos modos en los que se desarrolla el discurso se dan precisamente en el caso del tratamiento de la naturaleza humana, y conviene que los tengamos en cuenta para comprender el sentido en que se van presentando los distintos principios que constituyen el hombre. Mediante el mito, Platón nos conduce a tratar, en unión con la causa del origen del universo, el origen (γένεσις) de lo que es divino en nosotros, como principio de un alma ligada a un cuerpo, unida a él de un modo proporcional y simétrico. Por tanto, esta primera parte se divide en los siguientes capítulos: 1º) *El alma humana*; 2º) *El cuerpo humano*; 3º) *La unión del alma y el cuerpo*.

## 1. Capítulo Primero: El alma humana

### 1.1 *El origen del alma humana*

Timeo inaugura su antropología con el relato de la “producción” (o “*demiurgia*” para calcar la palabra griega) del hombre, una vez que el mecanismo celestial estaba terminado, faltando aún tres especies de seres vivientes, de acuerdo con la naturaleza del modelo, es decir la Forma Viviente.<sup>55</sup> En efecto, estos seres faltantes, entre los que se encuentra el hombre, fueron generados una vez que el demiurgo hubo finalizado la producción de todos los dioses, tanto los astros (planetas y estrellas) que ‘giran de modo visible’, como los dioses tradicionales, ‘que se muestran en la medida en que quieren’.<sup>56</sup>

Este tratamiento acerca del hombre en el *Timeo* viene a continuación de la delineación general del Universo, hecha con el

---

<sup>55</sup> Cf. CORNFORD (2001:137). En 39e-40a se anuncian los géneros o especies de vivientes, tanto superiores como inferiores, que deben ser producidos a imagen de la naturaleza del modelo (πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν), es decir la Forma perfecta e inteligible de Viviente, y que llegan a ser efectivamente cuatro (εἰσὶν δὴ τέτταρες): 1) El género celestial de los dioses (οὐράνιον θεῶν γένος); 2) El alado y que transita el aire (πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον); 3) El género acuático (ἔνυδρον εἶδος); 4) El terrestre y que vive en tierra firme (πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον). Solo a los tres últimos, claramente, les compete el título de ‘vivientes inferiores’.

<sup>56</sup> *Tim.* 41a4-5: ὅσοι τε περιπολοῦσιν φανερώς καὶ ὅσοι φαίνονται καθ’ ὅσον ἂν ἐθέλωσιν. Es muy conocido el pasaje en que Platón hace decir a Timeo que el tiempo (χρόνος) nació simultáneamente (ἅμα) con el cielo (οὐρανός) (38b). Ahora bien, Timeo dice que para que el tiempo exista, debieron ser producidos los siete astros, llamados ‘errantes’ o ‘planetas’ (πλανητά), entre los que se hallan el sol y la luna. Estos son los primeros dioses celestiales (Cf. 37d-40a), cuyos movimientos ‘visibles’ son dos: el que llevan a cabo sobre sus propios ejes, y el que realizan en órbitas, es decir, ‘hacia adelante’. Además de estos, fueron fabricadas las estrellas no errantes, ‘dioses celestiales’ cuyos movimientos se producen de modo uniforme en el mismo punto y siempre permanecen (Cf. 40b). Finalmente, los ‘dioses que se muestran en la medida en que quieren’ son aquellos que pertenecen a las genealogías cantadas por la ‘tradición’. Platón menciona a Gea y Urano, a sus hijos Océano y Tetis, y a los que de éstos nacieron, es decir Forcis, Cronos, Rea, Zeus y Hera, no olvidándose que además de éstos, hay otros ‘hermanos’ y ‘descendientes’. Sobre la posición de Platón respecto a estos ‘dioses tradicionales’ y un posible ‘escepticismo’ de su parte, Cf. F. M. CORNFORD (2001: 138-139).

favor de los dioses.<sup>57</sup> Tengamos en cuenta que a lo largo de este relato nos enfrentamos al velo del mito, que en ocasiones parece querer cubrir todo el discurso, pero con la confianza de que es posible acceder a una auténtica visión filosófica acerca del hombre, la cual subyace al mito.

El pasaje al que hacemos referencia inicia con las palabras que “el demiurgo y padre” (δημιουργὸς πατήρ τε) dirige a sus hijos, dioses recién nacidos, quienes más adelante recibirán por ello el apelativo de “jóvenes” (42d: ‘τοῖς νέοις θεοῖς’), resaltando así la distancia que existe entre estas divinidades y su propio padre. Se trata de un célebre discurso (41a3-d3), que se inaugura con la debatida exclamación “dioses de dioses” (θεοὶ θεῶν),<sup>58</sup> y cuyo estilo directo consiste en una auténtica instrucción,<sup>59</sup> la cual se compone de sentencias precisas, que traen la orden expresa de que los dioses celestiales sean precisamente los encargados de producir los seres vivientes inferiores que aún faltan para que el Universo alcance su perfección.

La orden impuesta a los dioses por parte del demiurgo surge a partir de una necesidad y de un impedimento, dos señales claves de

---

<sup>57</sup>La invocación a los dioses es llevada a cabo por Timeo en dos oportunidades. La primera invocación (27c-d) se lleva cabo al inicio de todo el relato. Aquí el pedido consiste en que los dioses “hagan decir” a Timeo lo que principalmente sea satisfactorio para ellos mismos. La segunda invocación (48d), dirigida a un dios protector, surge ante la dificultad apremiante de proferir un discurso verosímil acerca de la naturaleza del fuego, agua, aire y tierra antes de la génesis del cielo. Esta invocación marca un giro en todo el discurso, pues se aborda a partir de aquí el género que ha de ser llamado “espacio” (52a: χώρα), el receptáculo de toda generación, como una nodriza (49a: οἶον τιθήνην), y que completa el cuadro de tres géneros que constituyen la base de la Cosmología platónica: ‘lo que deviene’, ‘aquello en lo que deviene’, y ‘aquello de cuya semejanza nace lo que deviene’ (50c-d). ‘Aquello en lo que deviene’, es decir ‘el receptáculo’, es comparado a una ‘madre’ (50d: μητρί), así como ‘aquello que se imita’, ‘la forma inteligible siempre idéntica, inengendada e indestructible’ (52a) es comparada a un ‘padre’ (50d: πατρί), y ‘la naturaleza intermedia entre los dos’ a un hijo (50d: ἐκγόνῳ), ‘perceptible por los sentidos, engendada, siempre en movimiento’, sujeta a nacimiento y corrupción (52a).

<sup>58</sup>Un extenso tratamiento acerca de esta expresión, sobre la cual no pretendemos detenernos aquí, se encuentra tanto en A. E. TAYLOR (1928:248-s.) como en F. M. CORNFORD (2001:140-s; Appendix, 367-ss).

<sup>59</sup>El modo descriptivo, y también explicativo, que utiliza el demiurgo al inicio de su discurso para dar razones de lo que él mismo se propone, se reviste luego de un tono imperativo, que trae la orden expresa de que los dioses aprendan (41b7: μάθετε) las razones que él mismo les da, y que lleven a cabo todo cuanto él les ordena.

la explicación cosmológica de Platón, que no hay que perder de vista a partir de ahora: pues el demiurgo no es omnipotente, ya que para producir el Cuerpo del mundo se ve en la necesidad de trabajar en un material caótico que, como veremos, es un cierto ‘receptáculo’ de las formas, carente en sí mismo de toda forma y orden, sujeto al azar, lo que Timeo llama ‘producto de la necesidad’. El esquema teleológico del *Timeo*, es representado por un lado con la labor del demiurgo de conducir hacia ‘lo mejor’ ‘la mayoría de las cosas’ a partir de este ‘material’, que es eterno y necesario, y por otro lado con la tarea de los dioses de imitar a su padre, conduciendo hacia ‘lo mejor’ a los seres naturales. De este modo el Universo alcanza completamente su perfección, y llega a ser realmente un todo.<sup>60</sup>

Por otra parte, existe el impedimento de que estos vivientes, seres que habrán de ser mortales, sean partícipes de la vida por la acción *directa* del demiurgo, pues si esto ocurriese, se igualarían a las obras de las que él mismo es artesano, volviéndose inmortales, semejantes a dioses. No obstante, los vivientes mortales e inferiores, seres generados, sujetos al cambio y a la corrupción, deben existir, y esto no será posible mediante la acción del demiurgo, sino que los dioses celestiales, según su rol de colaboradores, serán los encargados de llevar a cabo tal *demiurgia*, y ésta debe realizarse a imitación del poder que el propio demiurgo ha ejercido en la producción de los dioses inferiores.<sup>61</sup>

Esta primera parte del discurso del demiurgo nos coloca en uno de los problemas capitales a los que se enfrenta Platón en el *Timeo*. Se trata aquí de un caso particular, como es la distinción entre la producción de los seres eternos y la de los seres mortales. Ciertamente, el problema que se plantea respecto a la eternidad o corruptibilidad de lo que a su vez ha sido generado nos conduce al centro de la discusión sobre los objetivos principales del diálogo.

---

<sup>60</sup>*Tim.* 41b7: θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα· τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελής ἔσται· τὰ γὰρ ἅπαντ' ἐν αὐτῷ γένη ζώων οὐχ ἕξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλος ἰκανῶς εἶναι: “Tres géneros mortales quedan aún por ser generados. Mientras éstos no nazcan, el Universo será imperfecto, pues no tendrá en él todos los géneros de vivientes, como es necesario, si debe ser perfecto en el modo debido”.

<sup>61</sup>*Tim.* 41c4-5: τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζώων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν: “Dedíquense según vuestra naturaleza a la *demiurgia* de los vivientes, imitando mi poder en vuestra generación”.

Pues, ¿cómo es posible que el Universo entero, el cual es considerado eterno, o mejor dicho incorruptible, sea a su vez presentado aquí como generado (γεννόμενον)? El problema de la generación del Universo ha sido ya planteado por los propios discípulos de Platón, y las interpretaciones que ellos han vertido ya plantean el problema acerca del modo en que debe ser leído el diálogo, es decir de modo literal, según lo concibe Aristóteles, o bien de modo alegórico con fines pedagógicos, según lo interpretaron Jenócrates y Espeusipo. No obstante, teniendo presente este problema general, volvamos al caso particular que hemos planteado respecto a los dioses celestiales.

Platón sabe que al presentar la cuestión del origen de los vivientes que pertenecen al género mortal debe justificar con ello el hecho de que no resulten precisamente eternos, como sucede en el caso de los primeros vivientes, y por ello pone en boca de Timeo la justificación de que los dioses celestiales, más allá de haber sido generados, son efectivamente inmortales. Tal justificación es dada por el mismo demiurgo, el cual plantea precisamente la cuestión que venimos señalando: “todo lo que ha sido ligado puede ser desligado”.<sup>62</sup> Por tanto, el demiurgo reconoce que es de esperar que los dioses, habiendo sido generados, y siendo por tanto el resultado de una ‘ligación’,<sup>63</sup> en un determinado momento perezcan debido a una necesaria disolución, pues ellos no son ‘inmortales’, ni en absoluto ‘indisolubles’.<sup>64</sup>

Sin embargo, el demiurgo añade que “de ningún modo obtendrán el destino de la muerte”.<sup>65</sup> La razón de esto consiste en que ellos han obtenido la inmortalidad de un fundamento que es

---

<sup>62</sup>*Tim.* 41a8-b1: τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν.

<sup>63</sup>En 38e Timeo nos dice que los cuerpos de los dioses celestiales fueron sujetados por el Demiurgo por ciertos ‘lazos animados’ (δεσμοῖς τε ἐμψύχοις), y que así “llegaron a ser vivientes y aprendieron lo que les estaba prescrito”. Vale tener presente que, como señala F. LISI (2006:158), estos ‘lazos animados’ son tan sólo mencionados por Timeo y que en ningún momento son especificados.

<sup>64</sup>El Demiurgo recuerda a los dioses jóvenes que ellos mismos, naturalmente, debido a que son frutos de una ‘ligación’, y que además han nacido (γεγένησθε), no son del todo (τὸ πάμπαν) ‘inmortales’ (ἀθάνατοι) ni siquiera ‘indisolubles’ (ἄλυτοι). Sin embargo, llegan a ser tanto en uno, como en otro modo, por las razones que a continuación presentamos.

<sup>65</sup>*Tim.* 41b4: οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας.

superior, y que es su voluntad expresa (τῆς ἐμῆς βουλήσεως) hacia el Bien, la cual considera que “es propio de un malvado querer disolver lo que bellamente ha sido unido y se mantiene en buen estado”.<sup>66</sup> Por tanto, el demiurgo ha puesto su voluntad en la inmortalidad de los dioses, y no en su disolución, y su voluntad es “un lazo superior, y más poderoso que aquellos lazos, con los cuales éstos fueron ligados al nacer”.<sup>67</sup>

Se puede debatir si Platón ofrece aquí una auténtica argumentación, pero lo cierto es que la razón que justifica dicha eternidad, entendida como inmortalidad, en el caso de los dioses celestiales, se funda en el hecho que Platón concibe al demiurgo como bueno,<sup>68</sup> cuyas obras son siempre bellas y buenas, y por lo que éstas no pueden ser disueltas. En definitiva, la bondad del demiurgo y la belleza de sus obras explican tanto el hecho que estas mismas sean incorruptibles, como también el caso de que él mismo no pueda ser el encargado de la generación de los vivientes mortales.

Habiendo llegado a este punto, *Timeo* presenta en su relato la cuestión que más nos interesa tratar aquí, y que consiste en una interesante excepción dentro del marco de los llamados vivientes mortales, un caso único y atípico dentro de la cosmología platónica desarrollada en el *Timeo*: se trata del caso del hombre, que es anunciado aquí como el único viviente en el que habrán de conjugarse dos géneros, ‘lo mortal’ y ‘lo inmortal’. Por tanto, el puesto del hombre en el *cósmos* es presentado en el *Timeo* como único e irrepetible, en tanto la naturaleza humana presenta principios de órdenes radicalmente diversos: por un lado, ‘algo’ del hombre resulta común al resto de los vivientes mortales, y experimenta, tal como ellos, cambio y corrupción y, por otro lado, ‘algo’ del hombre consigue sobrepasar los límites de la condición mortal, llegando a ser inmortal, semejante a los dioses celestiales.

---

<sup>66</sup>*Tim.* 41b1-2: τό γε μὴν καλῶς ἀρμοσθεν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ.

<sup>67</sup>*Tim.* 41b4-6: (τῆς ἐμῆς βουλήσεως) μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ’ ἐγίγνεσθε συνεδεισθε.

<sup>68</sup>*Tim.* 29d-e: “Digamos entonces por qué causa el constructor ha construido el devenir y este Universo. Era bueno (ἀγαθὸς ἦν), y en quien es bueno nunca puede surgir ninguna envidia de nada”. Acerca de la bondad del Demiurgo, cf. J.M. ZAMORA CALVO (2010:36-40).

Es sabido que Platón en varios de sus diálogos intenta justificar la inmortalidad del alma humana,<sup>69</sup> como también que él insiste tanto en esto, que ha llegado a constituirse en un tema central dentro de su filosofía. En el caso del *Timeo*, tal como habría de esperarse, toda justificación se ajusta a la cosmología general del relato verosímil de Timeo, pero -como dijimos- se trata de un caso curioso, y hasta excepcional dentro de ella. En efecto, hemos visto que el demiurgo encarga a los dioses celestiales la generación de los vivientes inferiores y mortales. Por tanto, de acuerdo con esta orden, se espera que el hombre sea producido por los dioses y que, al igual que cualquier otro viviente mortal, su naturaleza llegue a corromperse. Sin embargo, y es aquí donde aparece lo excepcional de este caso dentro de esta cosmología, es decir antes que los dioses lleven a cabo la tarea asignada, el demiurgo hace una última promesa a sus hijos: “yo les daré cuanto de ellos conviene que sea del mismo nombre que los inmortales, en cuanto se dice divino”.<sup>70</sup>

Estas palabras del demiurgo introducen la cuestión paradigmática del hombre. Para Platón la naturaleza humana no está sujeta del todo a la condición mortal, sino que cuenta con ‘algo’ divino, que resulta ser semejante a la naturaleza de los dioses celestiales, pues como dice Timeo proviene directamente de las manos del demiurgo, del cual solo resultan obras que son incorruptibles y bellas. Entonces conviene notar aquí el sentido del rol de los dioses jóvenes como el de simples colaboradores, pues ellos no inician al hombre, sino que le dan término, ya que -como más adelante Timeo dirá- ellos lo producirán “tejiendo lo mortal a lo inmortal”<sup>71</sup> que han recibido de manos del demiurgo. En definitiva, los dioses deben encargarse de dar al hombre, como a los demás vivientes mortales, lo que es necesario para su transcurso en la

---

<sup>69</sup> Este es el tema central que se discute en el *Fedón*, aunque en este diálogo, previo al de la *República*, la explicación que se ofrece acerca del alma no responde aún a una visión tripartita, sino simple del alma. La defensa de la inmortalidad del alma también se da en *República* 608c-612a.

<sup>70</sup> *Tim.* 41c-d.: καθ’ ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμῶνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον [...] ἐγὼ παραδώσω.

<sup>71</sup> *Tim.* 41d1-2: ἀθανάτῳ θνητὸν προσουφαίνοντες.

tierra, haciéndolo nacer y crecer, al darle el alimento, para finalmente recibirlo de nuevo cuando muera.<sup>72</sup>

Por su parte el demiurgo iniciará y sembrará (σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος) con sus propias manos ‘el principio inmortal del viviente mortal’ (42e7: ἀθάνατον ἀρχὴν θνητοῦ ζώου). Dicho principio es fundamentalmente el intelecto (νοῦς), aquello que en el hombre es eterno e incorruptible, y lo que le permite conocer de modo inteligible aquello que en verdad es, siempre idéntico a sí mismo. En este principio radica la génesis del hombre, y sin él no es posible siquiera definir la naturaleza o incluso la función específica del hombre. No obstante, el hombre no es solamente intelecto, sino que en realidad es ese “tejido” en el que se entrelazan este ‘principio inmortal’ con el resto de ‘lo mortal’ que hay en él.

Con esta promesa de iniciar al hombre y el pedido a los dioses de llevarlo a su término concluye la primera parte del discurso del demiurgo a sus hijos, colaboradores celestiales. Hasta aquí se nos ha anunciado el ‘origen’ y el ‘principio’ del hombre, del mismo modo que se nos enfrenta por primera vez al gran dilema antropológico a propósito de cómo es posible que la naturaleza humana integre dos realidades distintas y opuestas, tales como ‘lo inmortal’ y ‘lo mortal’. Sobre esto mismo se asienta todo posterior debate. Pero volvamos al principio; pues hasta ahora, según el mito verosímil de Timeo, solo se trata de palabras, claramente no cualquier tipo de palabras, sino aquellas que llegan a conformar una promesa, y no cualquier promesa, sino la de aquél en el que no cabe malicia. No obstante, ahora es tiempo de dar lugar a la acción, de ver cómo se lleva a cabo el cumplimiento de tal promesa.

Por tanto, a continuación, Timeo describe el modo en que el demiurgo lleva a cumplimiento su promesa de iniciar y sembrar el principio inmortal del hombre con sus propias manos:

“Dijo esto [la parte del discurso del demiurgo a la que nos hemos referido], y vertió de nuevo en el cuenco, en que el que antes había mezclado el alma del mundo, los restos de las anteriores, mezclándolos de un modo un tanto semejante,

---

<sup>72</sup>Cf. *Tim.* 41d2-4.

pero ya no puros como éstos, sino en un segundo y tercer grado".<sup>73</sup>

La riqueza de esta descripción es admirable como también la complejidad con que se nos presenta. El principio inmortal del hombre, es decir su intelecto, es producido directamente de las manos del demiurgo a partir de una nueva mezcla que resulta de ciertos ingredientes que son anunciados como los 'restos de las anteriores' (τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα), pero en un grado inferior. Ahora bien, mucho hay para decir acerca de todo esto, pero la pregunta inicial es claramente la siguiente: ¿a qué 'restos' se refiere Timeo, y de qué 'anteriores' se dice que son estos 'restos'?

Partamos del hecho que al hablar de 'restos' (τὰ ὑπόλοιπα), el principio constitutivo del hombre se origina a partir de algo que es anterior a él. Además, es cierto que lo que hemos traducido como 'las anteriores', implica de antemano la justificación de esta inferencia. El caso es que τῶν πρόσθεν, más allá de la traducción 'de las anteriores', bien puede hacer pensar que se trata de una referencia respecto a una 'anterior mezcla',<sup>74</sup> que quizás podría ser aquella de la que nace el alma del mundo, debido a la presentación que aquí se hace del cuenco en el que se ha llevado a cabo la mezcla anterior, que es aparentemente la del alma del mundo.<sup>75</sup>

Sin embargo, el rechazo de tal inferencia viene asegurado - como veremos- por el marco general de la filosofía platónica, aunque de primera mano debemos decir que el uso del plural τῶν

<sup>73</sup> *Tim.41d*: ταῦτ' εἶπε, καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραυνὸς ἔμισγεν, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχειτο μίσγων τρόπον μὲν τινα τὸν αὐτόν, ἀκίρατα δὲ οὐκέτι κατὰ ταῦτ' ὡσαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα.

<sup>74</sup> Precisamente es esta la fórmula que nos ofrecen tanto F. LISI (2014:189), como J. M<sup>a</sup>. ZAMORA (2010:229), en sus respectivas traducciones del *Timeo*: "los restos de la mezcla anterior", aunque bien puede concedérseles el hecho de que no implique necesariamente los restos *de* la mezcla, sino los restos que no han sido utilizados *en* la anterior mezcla. Sin embargo, lo que no puede justificarse es el olvido del plural del artículo τῶν.

<sup>75</sup> A continuación presentamos nuestro rechazo a este tipo de interpretación, pues hay quienes no han considerado las pruebas que presentaremos. Tal es el caso de LUC BRISSON, quien sin más considera que el alma del hombre es "une âme qui est un résidu de l'âme du monde" (2015:415). La semejanza del alma humana con el alma del mundo está claramente expuesta en el *Timeo* [GLENN R. MORROW, (1950:148): "Man is endowed with an intelligent soul, akin to the soul of the cosmos".], pero no se justifica mediante la idea del 'residuo'.

no justificaría la referencia a un solo tipo de mezcla. En todo caso, también podemos decir que los *restos* que utiliza el demiurgo no pueden provenir de *esa* anterior mezcla debido a dos motivos: uno ‘textual’ y el otro ‘filosófico’. Tengamos en cuenta que, en primer lugar, en el pasaje en el que se trata la producción de la mezcla del alma del mundo, Timeo dice expresamente que dicha *mezcla* ya se había agotado del todo,<sup>76</sup> y en segundo lugar, algo que resulta más significativo aún, el hecho que nada de lo que constituye al hombre proviene directamente del alma del mundo, ya que esto condice, como bien señala Taylor, con la certeza de que Platón no es ni ‘panteísta’ ni ‘emanatista’.<sup>77</sup>

La falta de una indicación expresa por parte de Platón acerca de estas posibles ‘anteriores’, exige una reconstrucción filológica, por la que los intérpretes más destacados llegan a admitir una lectura, ya provista por Proclo,<sup>78</sup> la cual consiste en señalar que el principio inmortal del que se origina el hombre resulta de una *nueva* mezcla a partir de los “ingredientes originales usados para componer el alma del mundo, a saber los tipos intermedios de Ser, Identidad y Diferencia”.<sup>79</sup> Estos principios, a diferencia de la mezcla del alma del mundo, no se agotan del todo con anterioridad, por lo que bien pueden ser esos *restos*, aunque falte aún la justificación de este aspecto en el que se los toma. Por el momento, tal como señala Taylor, el principio del hombre no proviene del alma del mundo, sino de aquellos mismos ingredientes, aunque no usados en la mezcla a partir de la cual ésta es producida, sino incluso en un grado de pureza inferior.

Ahora bien, incluso habiendo asumido esta lectura, queda aún por ver cómo debemos entender el aspecto de *restos* de estos

---

<sup>76</sup>*Tim.*36b: “De este modo, consumió del todo la mezcla [de la que resulta el alma del mundo] de la que había cortado estas [porciones]” (καὶ δὴ καὶ τὸ μείχθέν, ἐξ οὗ ταῦτα κατέτεμεν, οὕτως ἤδη τᾶν κατανηλώκει).

<sup>77</sup>Cf. A. E. TAYLOR (1928:255).

<sup>78</sup>Proclo (iii, 254): ‘Soul is a substance intermediate between the substance that has real Being and Becoming, being a compound of the intermediate Kinds’. Citado por F. M. CORNFORD (2001:142)

<sup>79</sup>Cf. *Tim.* 35a-b; F. M. CORNFORD (2001:142): “Left of the original ingredients used to compound the World-Soul, namely the intermediate kinds of Existence, Sameness, and Difference”; A. E. TAYLOR (1928: 255): “What is meant is ‘remains’ of ἀμέριστον, μεριστόν, οὐσία”.

ingredientes originales, y de qué manera se justifica nuestra traducción de *'las anteriores'* en plural. Partamos de una sugerencia provista por Francisco Lisi (2006), que consiste en interpretar el sentido de toda esta inferencia en relación con el final del pasaje que hemos citado. Según él, si tomamos la indicación final de “en un segundo y tercer grado” (δεύτερα καὶ τρίτα), se puede llegar al siguiente resultado: “se trata de los seis elementos que también se habían utilizado para la construcción del alma del mundo, pero que son los restos de la construcción de las almas de los dioses”.<sup>80</sup> Ciertamente, volveríamos al mismo problema recién planteado, si no hacemos la salvedad de que se trata no de los restos de la mezcla en la producción de los dioses, sino de los elementos que tampoco en este caso han sido utilizados. Entonces, de acuerdo con esta salvedad, tampoco habría motivos para sostener un panteísmo en Platón.

Finalmente, si aceptamos que con el declive de pureza de cada nueva mezcla el demiurgo establece una jerarquía, y que la *nueva* mezcla de la que surge el principio inmortal del hombre, consiste en una inferior, pero a partir de los restos que no han sido utilizados en *'las dos anteriores'*, es decir las mezclas del alma del mundo y del alma de los dioses, entonces todo parece coincidir con nuestra interpretación de τῶν πρόσθεν como *'de las anteriores'*. En efecto, si asumimos el sentido copulativo de *'δεύτερα καὶ τρίτα'* y consideramos que el principio inmortal del hombre llega a ocupar el tercer grado en dicha jerarquía, todo indica que la mezcla del alma del mundo ocupa el primer lugar y que la de las almas de los dioses celestiales pertenece al segundo. Pero debemos precisar algo más.

Para que esta jerarquía sea una auténtica jerarquía, se deben cumplir dos requisitos: el primero consiste en que los miembros de ella sean efectivamente producidos a partir de los mismos elementos, y el segundo, algo que es fácil de suponer, pero que de acuerdo con la línea del relato aún no queda explícito, es que el principio del hombre llegue a constituir o, para decirlo mejor, se trate efectivamente del alma humana, de tal manera que se confirme una jerarquía de almas: la del mundo, la de los dioses y la de los hombres. Veamos pues todo esto en detalle.

---

<sup>80</sup>F. LISI (2006:159).

Respecto a lo primero, sabemos por una lado que el alma del mundo, por lo que dice Timeo en 35 a-b y 37 a, se compone de los tipos intermedios de Ser, de lo Mismo y de lo Otro, y que a partir de la sugerencia de Proclo, se trata de los mismos elementos que componen el principio inmortal del hombre. Pero, ¿qué sabemos acerca del alma de los dioses? Sucede que en ningún lugar se nos especifican los ingredientes con los que éstas fueron producidas, sino que Timeo tan sólo dice que se trata de ciertos ‘lazos animados’ (ἔμψυχοι δεσμοί),<sup>81</sup> a partir de los cuales llegan a ser vivientes y aprenden a girar según la ‘revolución de lo otro’ y la ‘revolución de lo mismo’,<sup>82</sup> lo que lleva a Lisi a suponer que se trata efectivamente de los mismos ‘ingredientes originales’ con los que se produjo el alma del mundo. En efecto, se trata de los mismos ingredientes que en el alma del mundo dan lugar a las revoluciones de lo mismo y de lo otro.

La falta de precisión de parte de Platón acerca de estos temas, nos lleva a reconocer que se trata en todo caso de una simple inferencia, aunque se trate quizás también de la más fuerte, más aún si tenemos en cuenta que es la única que permite explicar de un modo más satisfactorio la indicación de los tres grados de pureza,<sup>83</sup> y el aspecto de *restos* de aquellos elementos no utilizados en mezclas anteriores, lo que descarta cualquier ‘panteísmo’ o ‘emanatismo’ ajenos al *Timeo* y al platonismo. No obstante, todo esto conduce a reconocer que en el *Timeo* sí hay un fuerte vínculo entre los hombres, los dioses y el Universo, lo que justifica también nuestra visión de una ‘antropología cosmológica’ y el uso de las expresiones de ‘microcosmos’ y ‘macrocosmos’.

---

<sup>81</sup> *Tim* 38e: “Al sujetar sus cuerpos con lazos animados, llegaron a ser vivientes” (δεσμοῖς τε ἔμψυχοῖς σώματα δεθέντα ζωὰ ἐγγενήθη)

<sup>82</sup> Cf. *Tim.* 38e-39a.

<sup>83</sup> Siempre esta interpretación nos parece superior a la que brinda F. CORNFORD (2001:143), la cual resulta poco probable. En efecto, nos parece prematura su idea de introducir aquí la subordinación de la mujer respecto al varón. Es cierto que el señalamiento de una doble naturaleza humana, y la subordinación de la mujer al varón aparece tan sólo unas pocas líneas más adelante (Cf. *Tim.* 42a), sin embargo, si prestamos atención al punto actual y crucial del relato, se muestra lejos aún de aquel tipo de distinción. Hasta ahora, el abordaje platónico del hombre sigue siendo un intento por establecer el puesto del hombre en el *Cósmos*, en relación con la jerarquía que le precede, y no en función de la degradación a la que se enfrenta después.

Respecto a lo segundo, es decir sobre cómo se explica que el principio inmortal del hombre sea parte de una jerarquía de almas, esto es algo que llega a ser confirmado más adelante por el mismo relato. En efecto, a continuación Timeo nos dice que el demiurgo, habiendo constituido el principio del hombre en un todo conjunto (συστήσας δὲ τὸ πᾶν), “lo dividió en tantas almas como número de astros”.<sup>84</sup>

Esta división del principio inmortal marca el *inicio* de las almas humanas individuales, y revela que cada alma humana individual proviene del mismo principio constituido por la misma mezcla, y que como tal, sólo pasa a ser dividido. En otras palabras, las almas humanas están contenidas en dicho principio, al que no se le añade nada hasta lograr el resultado de la división. Ahora bien, conviene advertir también que se trata tan sólo del origen, y no del alma humana en su acabamiento, pues efectivamente no ha sido aún llevada a su término, en tanto que falta aún por concretarse aquello que ya fue anunciado y ordenado: que una vez que los dioses celestiales reciban el principio inmortal que constituye el alma humana, deberán entretejerle ‘lo mortal’, es decir aquello que en el alma está ligado al cuerpo y a su dinamismo fisiológico.

Inmediatamente después de indicar el *origen* de las almas humanas individuales mediante la división, Timeo dice que el demiurgo las implantó en los astros, y las montó en ellos, como en un carro (ὡς ἐς ὄχημα),<sup>85</sup> cumpliendo así no sólo su promesa de ‘iniciar’, sino también la de ‘sembrar’ tal principio. Puede que todo esto haga referencia a que el número de almas humanas es finito,<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup>Tim. 41d: διεἴλεν ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις.

<sup>85</sup>Tim. 41e.

<sup>86</sup>Si asumimos que se trata de los planetas tal como sugiere F. CORNFORD (2001: 143) a partir de lo que se indica en 42d, que “las sembró a unas en la tierra, a otras en la luna, y a las demás en todos los otros instrumentos del tiempo”. Más allá de la discusión que se puede establecer acerca de la siembra y el número de astros en la que ésta se lleva a cabo, nos parece significativo el hecho que Platón conciba un número finito de almas humanas, y que el discurso de Timeo así lo establece en cuanto que el origen de éstas es único y el mismo, es decir el demiurgo produce esta mezcla por única vez, y no debemos esperar una nueva producción de almas. Todas las almas humanas comparten el mismo origen, en cambio el destino de cada una dependerá de su propio comportamiento ético. Todo esto viene a ser confirmado, según veremos inmediatamente después, por las leyes del destino. La primera de estas leyes dicta lo

algo que en todo caso viene a ser confirmado a continuación, pero lo que más parece querer subrayar aquí Platón es precisamente el vínculo entre hombres y dioses, tema significativo en esta antropología cosmológica, y para lo cual habrá de recurrir nuevamente al símil del alma como un auriga.<sup>87</sup>

Solo el principio inmortal del hombre, aquello que hemos definido ya como alma humana, o al menos como 'lo inmortal' que hay en ella, es el auriga que monta su astro, y llega a conocer de parte del demiurgo, según se nos dice a continuación, la naturaleza del universo (τὴν τοῦ παντὸς φύσιν) y las leyes del destino (νόμους τοὺς εἰμαρμένους).<sup>88</sup> Claramente a partir de este momento empieza a definirse a este principio como aquél que posee la capacidad de conocimiento inteligible, y en razón de ello se explica que el hombre tenga acceso desde su origen al conocimiento de la naturaleza del universo y de las leyes de su propio destino. Solo más adelante se le atribuirán a este principio inmortal el νοῦς, la φρόνησις, y la διάνοια.<sup>89</sup>

De acuerdo con un orden progresivo, o mejor dicho histórico, según las leyes del destino, esto es a lo que queda sujeta toda alma humana: que la primera generación sea establecida una para todas (ὅτι γένεσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν); que al ser sembradas en sus respectivos instrumentos del tiempo, nazca el hombre; que al diferenciarse la naturaleza humana en sus dos géneros, el "varón" se caracterice por ser el más fuerte; que la implantación en los cuerpos conlleve por necesidad (ἐξ ἀνάγκης) la sensación, como resultado de 'afecciones violentas', y el deseo, mezclado con placer y dolor, junto con temor e ira y todas las

---

que venimos anunciando, es decir una primera y única generación para todas las almas humanas (Cf. 41 e).

<sup>87</sup> La imagen del alma como un auriga que monta a su estrella, como a un carro, nos remite al célebre pasaje del *Fedro*. 246a-ss, pero este uso de la imagen no es invención de Platón, recordemos por ejemplo el caso del proemio del Poema de Parménides, en el que el viajero es conducido en un carro tirado por yeguas hacia lugares etéreos. "Que se trate de un carro -señala NÉSTOR LUIS CORDERO (2004:40)- es normal: los dioses, los héroes (e incluso el Sol) viajan en carros cuando el trayecto es un viaje por tierra... o en el cielo" Cf. *Il.* VIII, 41, 438; XIII, 23.

<sup>88</sup> *Tim.* 41e. Leyes904c

<sup>89</sup> LUC BRISSON (2015:417, notas 1-3) indica los pasajes en que se dan estas atribuciones, es decir: *Tim.* 71b3, 90d4, 71d4, 75e4, 71c4, 88c2.

afecciones que los acompañan; y que, finalmente, el alma que viva bien, regrese a su inicial morada del astro, y la que no, cambie primero a una forma femenina, y si aún no cesa en su maldad, lo haga por otra naturaleza animal, siempre semejante a su condición.<sup>90</sup>

Estas leyes son el anticipo y la síntesis del destino del alma humana, pues abarcan su recorrido desde su origen hasta lo que podemos considerar su propio estadio escatológico. La primera ley hace explícita la indicación platónica de que todas las almas humanas nacen en el mismo y preciso instante,<sup>91</sup> es decir que se trata, por un lado, de un número finito de almas y, por otro, que no habría razones para esperar una nueva producción de almas por parte del demiurgo. La razón de esto, añade Timeo, consiste en que ninguna sea perjudicada por él. No habría entonces una jerarquía de almas humanas según su origen, sino que en todo caso los males que le ocurren al hombre, y la causa de su degradación en otras especies, son el resultado de su propio comportamiento. Los males que aquejan la naturaleza humana no provienen ni se justifican nunca en el demiurgo, puesto que la divinidad nunca es causa del mal para Platón, sino que, a fin de cuentas, el hombre es responsable de sus actos, y el destino final al que estará sometida su alma dependerá de cuál haya sido su comportamiento moral, lo que condice con la libertad del hombre.

Por el contrario, el principio inmortal del alma humana no es libre de lo que debe enfrentar una vez que es implantado en su respectivo astro. Esto ha sido anticipado por las 'leyes del destino'. Habiendo llegado a este punto, se abre para Timeo un nuevo escenario debido a un giro que se produce en su relato, y que terminará con la necesidad de suplantarlo por otro nuevo. En efecto, con la implantación de las almas humanas inmortales, es decir con la entrega de estos principios a los dioses celestiales, que deberán encargarse de llevar a término la naturaleza humana, empezamos a vislumbrar la presencia de otros principios y causas que no pertenecerán ya al orden o estatuto del presente relato.

---

<sup>90</sup>Cf. *Tim.* 41e-42d.

<sup>91</sup>A. E. TAYLOR (1928:258) señala que, en efecto, se trata de "the first 'birth of all the souls'", e interpreta que "In the story of *Timaeus* the first living creatures are all human and without sex-differences, the differentiation of the sexes and the infra-human species coming about later by a kind of 'evolution by degeneration'".

Si bien por el momento solo aparece mencionado por el demiurgo ‘al pasar’, resulta imprescindible captar que todo lo que le ocurre al alma, a partir de que ésta recibe un cuerpo, parte de un principio ajeno a la inteligencia divina: he aquí la inauguración de lo que ocurre a partir de otra causa, la necesidad (ἐξ ἀνάγκης).

El estado caótico que le sobreviene al alma inmortal humana cuando es implantada en el cuerpo, es decir en primer lugar la percepción y luego el deseo, se dan *necesariamente* (ἀναγκαῖον) por la añadidura o desprendimiento de algo en sus cuerpos.<sup>92</sup> Sin embargo, precisamente aquí se revela la función o tarea específica del alma inmortal humana, aquello en lo que ella misma resolverá su propio destino. Si lo inmortal y divino en el hombre domina las afecciones que se producen a partir del cuerpo, entonces el hombre alcanza a vivir con justicia, pero si resulta dominado por ellas, en injusticia.<sup>93</sup> Solo quien logre vivir bien, es decir en justicia, teniendo por guía al principio inmortal, regresará a la morada del astro correspondiente,<sup>94</sup> pero quien fracase en ello, habrá de tornarse en una naturaleza siempre inferior,<sup>95</sup> la cual refleje el tipo de vicio al que el alma ha estado sometida.

El demiurgo no puede llegar a ser considerado culpable del mal que cometa el hombre mientras éste viva. Así pues, Timeo refiere que, una vez que el demiurgo ha iniciado, dividido y sembrado los principios inmortales de las almas humanas en sus respectivos

---

<sup>92</sup> *Tim.* 42a.

<sup>93</sup> *Tim.* 42b.

<sup>94</sup> Esto ya había sido anunciado en el primer discurso del demiurgo a los dioses celestiales. En esa ocasión el demiurgo había presentado al principio inmortal del viviente mortal como “lo divino”, y que gobierna en aquellos que quieren seguir siempre la justicia y el mandato de los dioses, seres inmortales. Esto ya daba lugar a que Platón presente las razones de una debida obediencia de parte de los hombres a la divinidad. El asunto en el *Timeo* es abordado desde la jerarquía cosmológica que rige en el universo, según la cual los dioses son los artesanos de los hombres, y por tanto, acorde a la Justicia, son merecedores de su obediencia. Timeo dice que ‘sólo cuando lo inmortal en el hombre gobierna, dicha orden se cumple’. Este vínculo entre hombres y dioses queda reforzado con la orden del demiurgo de que los dioses velen por los seres vivientes, y que no sólo los engendren, sino también que los hagan crecer, les provean alimento, y que además los reciban entre ellos, de nuevo, cuando perezcan.

<sup>95</sup> Para quien fracase en esta misión de gobierno está destinada la reencarnación en la naturaleza femenina. Le siguen a ésta las transformaciones animales que corresponden al tipo de vicio que haya dominado en el alma.

astros, dándoles a conocer las leyes de la naturaleza y de su propio destino, regresó y permaneció en su estado habitual.<sup>96</sup> Solo entonces sus hijos emprendieron la orden que les había impuesto y la obedecieron, y produjeron los cuerpos mortales y cuanto restaba aún por añadir al alma humana (42d-e: ὅσον ἔτι ἦν ψυχῆς ἀνθρωπίνης δέον προσγενέσθαι).

### 1.2 *Los géneros del alma humana*

Una vez que los dioses celestiales reciben el principio inmortal del hombre (νοῦς), origen del alma humana, de manos del demiurgo, llevan a cabo de modo inmediato la tarea que les fue asignada. Se trata entonces de la producción de lo que faltaba aún al alma humana, junto con la del cuerpo. Pero antes de detenernos en la producción de éste,<sup>97</sup> o en la unión entre el alma y el cuerpo,<sup>98</sup> veamos en qué llegó a consistir esto que ha sido presentado como el “resto” del alma humana. Para ello, partamos de las palabras con que Timeo presenta la ‘especie’ o el ‘género’ llamado ‘mortal’ del alma (εἶδος ψυχῆς τὸ θνητόν):

“Ellos [es decir los dioses celestiales] imitándolo [a su propio padre], cuando recibieron el principio inmortal del alma, le tornearon un cuerpo mortal alrededor y le dieron como vehículo la totalidad del cuerpo, y además añadieron en éste la especie mortal del alma, que tiene en sí pasiones terribles y necesarias: en primer lugar el placer, la incitación mayor al mal, después los dolores, fugas de los bienes, y además la osadía y el temor, consejeros insensatos, el arrebatado, difícil de apaciguar, y la esperanza, fácil de extraviar. Ellos las mezclaron [a estas pasiones] con la

---

<sup>96</sup> El demiurgo platónico se diferencia del Dios de las religiones monoteístas principalmente en dos aspectos: ni es omnipotente, pues trabaja a partir de causas auxiliares y un material preexistente, ni se trata de un dios personal que se interiorece o preocupe por el individuo ya constituido.

<sup>97</sup> Ver *infra*, capítulo 2.

<sup>98</sup> Ver *infra*, capítulo 3.

sensación irracional y el deseo que todo lo intenta, y constituyeron por necesidad el género mortal”.<sup>99</sup>

He aquí la primera presentación del género mortal del alma humana, producto junto con el cuerpo de la acción de los dioses celestiales. A partir de lo que hemos citado podemos reconocer que se trata de un género ligado a las pasiones que, junto con las sensaciones irracionales, llega a constituir el deseo. Se trata de lo que será identificado como el θυμός, cuya residencia – según las razones que veremos más adelante – es la del corazón del hombre. Ahora bien, un poco más adelante Timeo dice que además de este género mortal, los dioses forjaron en el hombre otro género, también mortal, que constituye el apetito del alma (70d: ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς) respecto a las comidas y bebidas, y de todo lo que es necesario para la naturaleza del cuerpo, al cual los dioses ubicaron entre el diafragma y el límite del ombligo.

Con todo ello, no habría en el alma humana un único género mortal, sino dos, a los que suele considerarse como ‘sub-géneros’ de lo mortal: por un lado, el θυμός, el género mortal que se vincula con la espera y el coraje, y por otro lado, la ἐπιθυμία, orientada a la nutrición y a la reproducción.<sup>100</sup>

Una vez que se han presentado todos los componentes que constituyen el alma humana debemos preguntarnos sobre el sentido de la distinción y de la unión entre ‘lo que es mortal’ y ‘lo que es inmortal’. ¿Acaso se trata de almas radicalmente distintas entre sí, ligadas momentáneamente durante la vida del individuo o, en realidad, se trata de una sola alma individual que se compone de ‘partes’ o ‘instancias’, una mortal y otra inmortal, cada una con su función específica? Lo cierto es que ambas posibilidades han sido rescatadas por los intérpretes del *Timeo*, quienes han visto en este diálogo tanto el señalamiento de una única alma tripartita, como la alusión a tres almas de naturalezas distintas.

---

<sup>99</sup> *Tim.* 59c-d.

<sup>100</sup> Cf. L. BRISSON (2015:416-419). El post-platonismo ha dado a cada una de las dos subpartes de la parte mortal del alma humana un correspondiente epíteto: a la primera, la llaman “irascible”, y a la segunda, “concupiscible”.

Los principales intérpretes y comentaristas señalan que Platón presenta en el *Timeo*, una vez más, una ‘triptición’ del alma humana:<sup>101</sup> la parte inmortal (ἀθάνατον), producida directamente por las manos del demiurgo, cuya actividad consiste en el conocimiento inteligible, a la que principalmente se le atribuye el νοῦς; y otra parte mortal (θνητόν), íntimamente ligada al funcionamiento del cuerpo, producida por los dioses celestiales, que se encarga del conocimiento sensible, y que –como hemos visto– se divide a su vez en dos: el θυμός y la ἐπιθυμία. Ahora bien, ¿con base en qué la mayoría de los intérpretes coincide en señalar la existencia de ‘partes’ de una sola y única alma?<sup>102</sup>

Debido a que la naturaleza de ‘lo mortal’ difiere radicalmente del origen y naturaleza de ‘lo inmortal’, podría decirse que hay en el hombre, al menos, dos almas radicalmente distintas, o incluso tres, si tomamos en cuenta y separamos los ‘sub-géneros’ de lo mortal. Incluso hemos hallado un pasaje en el que Platón utiliza la expresión plural de géneros de ‘almas’ (τὰ τῶν ψυχῶν γένη).<sup>103</sup> Sin embargo, como hemos indicado, esta interpretación suele ser descartada por la interpretación tradicional, que reconoce la diferencia entre ‘lo mortal’ y ‘lo inmortal’, pero que en definitiva los concibe como las *partes de un todo*, es decir las partes de una misma y única alma, propia de un individuo. No obstante, es cierto que no podemos hablar de ‘partes’ (τὰ μέρη) del alma, del mismo modo en que decimos ‘las partes’ del cuerpo. Ciertamente, el alma no posee las dimensiones del cuerpo, que son medibles en su extensión, por lo que debemos aclarar en qué sentido decimos las ‘partes’ del alma.

El dato que nos parece definitivo en toda esta cuestión se encuentra en el pasaje que hemos citado acerca de la producción del ‘género mortal’ del hombre. Esta precisión, que hasta el momento

---

<sup>101</sup>Cf. F. M. CORNFORD (2001:146); J. V. ROBINSON (1989); T. K. JOHANSEN (2004); L. BRISSON (2015:416).

<sup>102</sup> En oposición a la idea de una “triptición” del alma, FRANCISCO LISI en su artículo *El alma humana en el Timeo* (2006), argumenta que en el hombre conjugan tres almas radicalmente distintas: “La visión tradicional de un alma tripartita es, por lo menos en lo que hace al *Timeo*, claramente errónea. Platón sostiene en este diálogo más bien la posición opuesta: tres tipos de alma independientes se encuentran relacionadas durante la vida del individuo y constituyen el principio de vida” (p. 156-157). Sobre la viabilidad de esta tesis trataremos más adelante.

<sup>103</sup> Cf. *Tim.* 73c.

no había aparecido en su relato, es decir que ‘lo inmortal’ y ‘lo mortal’ del alma humana son ‘géneros’ (τὰ γένη/τὰ εἶδη) del alma, marca sin duda el modo en que debemos considerar su constitución.<sup>104</sup> Este punto de determinación, a partir del cual nos referimos a los ‘géneros’ del alma como a sus ‘partes’, nos abre nuevas perspectivas. Para empezar, si tomamos en consideración lo que Platón sostiene en el *Político* acerca del ‘género’, puede que lleguemos a saber si, efectivamente, él entiende que en el alma hay, como dijimos, tres ‘partes’, o más bien se trata de tres almas radicalmente distintas, reunidas momentáneamente durante la vida del individuo.

Al inicio del *Político*,<sup>105</sup> mientras se discute el modo de proceder ‘dicotómico’, el Extranjero, pese a que reniega de la dispersión respecto al asunto principal que se discute, plantea al Joven Sócrates la relación, que aquí nos interesa, entre el ‘género’ (γένος/εἶδος) y la ‘parte’ (μέρος). El hecho de que el Extranjero utilice por momentos el término ‘εἶδος’ en lugar de ‘γένος’ no dificulta la comparación, puesto que, para Platón, los términos ‘εἶδος’ y ‘γένος’ son sinónimos, tal como queda en evidencia no sólo en estas líneas del *Político*, sino también en los pasajes que aquí tratamos del *Timeo*.

Ahora bien, el Extranjero señala entonces que “cuando se da un ‘género’ de algo, él es por *necesidad* también ‘parte’ de aquello de lo que se dice que es ‘género’; pero, en cambio, no hay necesidad alguna de que la ‘parte’ sea un género”.<sup>106</sup> En otras palabras, todo ‘género’ es siempre ‘parte’, pero no toda ‘parte’ es necesariamente un ‘género’. Por tanto, si tomamos esta referencia, puede que los ‘géneros’ del alma humana, en tanto que son ‘géneros’, perfectamente puedan significar las ‘partes’ de una misma alma individual, lo que validaría la interpretación tradicional de una ‘partición’, o más bien de una ‘tripartición’ del alma humana.

Por otro lado, debemos reconocer que la interpretación tradicional tiene un marco de referencia ineludible dentro de la psicología de Platón, el cual nos permite abordar las líneas del

---

<sup>104</sup> LUC BRISSON traduce el término por “espèce”, y señala que el alma del hombre “se divise en deux espèces, la seconde comprenant elle-même deux sous-espèces”.

<sup>105</sup> *Pol.* 263 a-ss.

<sup>106</sup> *Pol.* 263b.

*Timeo* de acuerdo con la doctrina del ‘alma tripartita’: se trata de la doctrina expuesta con anterioridad por Platón en la *República* 434d-ss., y que “constituye una de las grandes innovaciones platónicas”, cuya importancia “no puede ser minimizada”.<sup>107</sup> Esta doctrina es presentada allí una vez que se han examinado las *funciones* de la *Polis*, y que Glaucón y Sócrates han dado con la célebre definición de ‘justicia’, que consiste en “tener cada uno lo propio como en hacer lo suyo”.<sup>108</sup>

La cuestión de las ‘partes’ del alma humana se presenta entonces a partir del recurso pedagógico del “paradigma de las letras pequeñas y grandes”.<sup>109</sup> Se trata de un método que consiste en aplicar a ‘cada individuo’ la misma noción de justicia que ha sido evidenciada respecto a la *Polis*, basándose en que ‘algo mayor’, tal como la *Polis*, es semejante (ὅμοιον) a ‘algo menor’, tal como el individuo. Ahora bien, la validación del uso de este método en un caso como el que se nos presenta implica la verificación de que en el individuo se dan precisamente los mismos géneros que se han distinguido en la *Polis*. En efecto, la definición de Justicia que hemos enunciado se aplica a la *Polis* a partir de la distinción de los tres ‘géneros’ que en ella misma se presentan. Una *Polis* llega a ser justa cuando los tres géneros de naturalezas (τριτὰ γένη φύσεων) que hay en ella hacen cada cual lo suyo. Estos son: la moderación (σώφρων), la valentía (ἀνδρεία), y la sabiduría (σοφία).

La validación del uso del ‘paradigma de letras pequeñas y grandes’ entre *Polis* e individuo depende en definitiva del reconocimiento de la presencia, tanto en uno como en otro caso, de los mismos géneros que los componen. He aquí la razón por la que Platón trata en la *República* la cuestión acerca de si el alma humana ‘contiene o no aquellos tres géneros’, cuestión que es presentada curiosamente por Sócrates como ‘insignificante’ o ‘vil’ (φαυλόν).<sup>110</sup> Pero, ¿en verdad resulta ‘insignificante’ para Platón la cuestión de los géneros del alma humana? ¿Debemos tomar este señalamiento de Sócrates al pie de la letra o reconocer en él la ironía a la que suele recurrir cuando más desea llamar nuestra atención?

---

<sup>107</sup>LAKS, A. (2007: 25).

<sup>108</sup>*Rep.* 434a

<sup>109</sup>LAKS, A., (2007:32).

<sup>110</sup> *Rep.* 435c.

Ciertamente el término φαυλόν (φαυλίζω: despreciar, tener por vil) posee una carga semántica negativa, y puede que su presencia en el texto sirva de ‘señal’, una suerte de ‘invitación’, a una renuncia respecto a la presente investigación. Sin embargo, pese a la fuerza de dicho término, no estamos convencidos de que éste sea el verdadero significado que le atribuyese Platón en este contexto, sino que se trata de un término mediante el cual se nos quiere advertir de la complejidad del asunto, el cual merece un tratamiento riguroso, pese a que nunca logremos captarlo con exactitud, idea que está presente también en el *Timeo*.

Por otra parte, y aunque esté dada en términos hipotéticos, nos parece que la respuesta que Glaucón da aquí a Sócrates sobre la determinación de φαυλόν resulta decisiva: la cuestión acerca de los géneros del alma humana es para nosotros tan difícil como bella (ὅτι χαλεπὰ τὰ καλά). Nos enfrentamos a uno de los asuntos más bellos y, por tanto, más valiosos de la psicología, aunque sumamente amplio y complejo (μακροτέρα καὶ πλείων), y sobre el que se nos advierte (advertencia categórica) no podemos lograr una captación de modo exacto (ἀκριβῶς). Consideramos, por tanto, que el término φαυλόν se presenta íntimamente ligado al término ἀκριβῶς, y que, en efecto, nos enfrentamos aquí al mismo problema que, en líneas generales, se da en el *Timeo*: el valor y estatuto de ciertas disciplinas y discursos que carecen de exactitud. Sin embargo, pese a las dificultades del asunto y a nuestras propias limitaciones para abordarlos, el mensaje definitorio de Sócrates a Glaucón resulta altamente significativo, y lo es también de modo particular para la presente investigación: “no te desanimas”, dice Sócrates, “y prosigue en el examen”.<sup>111</sup>

El reconocimiento de que en el alma humana existen los tres géneros identificados en la *Polis* es alcanzado mediante el paradigma que hemos señalado, pero en una inversión de los términos que se relacionan, inversión que responde a la consideración de los planos gnoseológico y ontológico. Pues, de acuerdo con la vía gnoseológica, que parte de los efectos hacia la determinación de sus respectivas causas, Platón pretende llegar a definir los géneros del alma a partir de los tres géneros que ya han

---

<sup>111</sup> *Rep.* 435d.

sido reconocidos como partes integrantes de la *Polis*. Pero, al tomar en cuenta la constitución ontológica de la *Polis*, él reconoce que los géneros que la constituyen provienen del alma misma: “pues éstos no llegan a la *Polis* procedentes de ningún otro lado”,<sup>112</sup> sino que se originan a partir del alma humana, y esta es la razón por la que cada *Polis* llega a definirse.

En efecto, las características que más sobresalen en un grupo de individuos son las que más se manifiestan en las *Polis* que éstos conforman, tal es el caso de la fogosidad de las *Polis* de Tracia y Escita y de las regiones norteñas en general, el deseo de aprender que se le atribuye a Atenas, o la afición al comercio de los fenicios y de Egipto. Lo que hace sobresalir a una *Polis*, dice Sócrates: “sería ridículo pensar [...] no se generara en las *Polis* a partir de los individuos que hay en ellas”.<sup>113</sup>

Ahora bien, una vez que se ha establecido que la causa de la que provienen los géneros de la *Polis* es precisamente el alma humana, y que, por tanto, empieza a tomar más fuerza la concepción de que hay, efectivamente, tres géneros en el alma, Sócrates aborda de lleno un problema de carácter decisivo: cuando obramos algo, ¿lo hacemos por medio de uno de los tres géneros?, y en otro caso ¿obramos por medio de otro género? Es decir, ¿por medio de uno de los géneros que conforman el alma aprendemos, por medio de otro somos fogosos, y por medio de un tercero deseamos los placeres relativos a la alimentación, a la procreación y otros similares? ¿O es por medio del alma íntegra que procedemos en cada caso?<sup>114</sup> Se trata en definitiva de verificar si es que en verdad hay tres géneros distintos en el alma, o bien si ésta consiste en un solo y único género que obra íntegramente acciones diversas.

La respuesta de Sócrates ante este dilema es contundente: “Nada nos persuadirá de que haya algo que pueda sufrir, ni ser, ni obrar dos cosas contrarias al mismo tiempo, en la misma parte de sí mismo y en relación con el mismo objeto”.<sup>115</sup> Así como cada ciencia tiene su objeto propio, y es por tanto ciencia sólo de eso mismo que

---

<sup>112</sup> *Rep.* 435e-436a.

<sup>113</sup> *Rep.* 436a.

<sup>114</sup> *Rep.* 436a-b.

<sup>115</sup> *Rep.* 436b.

se encarga, así también cada género del alma responde a un objeto propio determinado.

Hay por tanto en el alma un género que razona (λογίζεται), por cuyo objeto propio se constituye en lo racional del alma (λογιστικόν τῆς ψυχῆς), como también hay algo en el alma que desea (ἐρᾷ) y la perturba mediante los apetitos (ἐπιθυμίας), lo que es irracional y concupiscible (ἄλογιστικόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν). Además, entre estos dos géneros del alma se ubica un tercero, que es lo irascible (τὸ θυμοειδές), con lo cual nos encolerizamos (θυμούμεθα), y que es por naturaleza auxiliar del género racional (ἐπι κύρον ὃν τῷ λογιστικῷ φύσει).<sup>116</sup>

Una vez más se confirma el cuadro de géneros que pertenecen al alma, el cual responde, mediante el paradigma asumido, y que hemos indicado, a las mismas clases y al mismo número de géneros que hay en la *Polis*. Entonces, sólo así la definición de Justicia que ha sido atribuida a la *Polis* es la misma que se reconoce en cada individuo: así como “la *Polis* es justa por el hecho de que las tres clases que existen en ella hacen cada una lo suyo”, del mismo modo “cada uno de nosotros será justo en tanto cada uno de los géneros que hay en él haga lo suyo, y en cuanto uno mismo haga lo suyo”.<sup>117</sup>

Por último, debemos recoger de este pasaje de la *República* una enseñanza que es acorde a la que se presenta en el *Timeo*, sobre la cual volveremos, y que no hay que perder de vista: “a lo racional le corresponde mandar, por ser sabio y tener a su cuidado el alma entera”.<sup>118</sup> Por tanto, a la distinción de los géneros del alma le sigue el reconocimiento de su propia jerarquía interna. En la base de esta jerarquía se halla el género concupiscible y en la cima el género racional, finalmente al género irascible “le corresponde ser servidor y aliado de aquél (lo racional)”.<sup>119</sup>

Para la interpretación tradicional, a la que adherimos, tanto el cuadro de distinción, como la jerarquía interna de géneros del alma, pasan de la *República* al *Timeo*, obra en la que Platón define la

---

<sup>116</sup> *Rep.* 437d-e.

<sup>117</sup> *Rep.* 441d-e.

<sup>118</sup> *Rep.* 441e.

<sup>119</sup> *Ibidem.*

génesis de cada género mediante el relato progresivo que responde a la jerarquía interna que vemos en la *República*. Esta es la razón por la que el personaje Timeo inicia el relato del génesis del alma humana con la descripción de la producción del género inmortal, para luego pasar a los dos géneros que le están subordinados.

Como hemos indicado, el estudio psicológico llevado a cabo por Platón en la *República* es tomado por la interpretación tradicional como un antecedente de la doctrina de un 'alma tripartita' y que se proyecta, incluso con más fuerza, en el *Timeo*. En efecto, tal como hemos indicado, también en este *diálogo* Platón habla de 'géneros' del alma, que coinciden además en número y descripción con los 'géneros' que se dan en la *República*. Sin embargo, hay ciertos aspectos en el *Timeo*, que parecen sugerir otra visión, y que podrían dar motivos para derribar este modo de interpretación.

De hecho, en el *Timeo* existe una clara oposición entre el género mortal y el género inmortal del alma humana, oposición en la que se observa el problema último acerca de su naturaleza. Pues, si bien hemos visto que en el alma humana conjugan tres géneros diversos, lo que ya está dado en la *República*, el dilema acerca de la unidad del alma se agudiza aún más en el *Timeo* ante la descripción de una fuerte oposición entre 'lo mortal' y 'lo inmortal', por su diferenciación ontológica, nutrida ahora por un relato que plantea orígenes y destinos radicalmente diversos.

Quizás esto deba conducirnos en última instancia a reconocer una posible aporía: por un lado, la fuerte distinción y oposición entre 'lo inmortal' y 'lo mortal' del alma humana y, por otro lado, un cuadro tripartito de géneros anímicos diversos, pero que se subordinan respectivamente en una única alma íntegra. Con todo esto, ¿acaso nos enfrentamos a una fuerte oposición de enfoques que se excluyen mutuamente, y que Platón no habría podido resolver, o en realidad se trata de dos enfoques diversos que conjugan perfectamente más allá de que veamos una aparente exclusión? En todo caso, valdría tener presente, tanto aquí, como allí, las advertencias dadas por Sócrates a Glaucón en la *República*, y reconocer que hasta ahora sólo hemos alcanzado un punto tal en el que la aporía se presenta como infranqueable.

Sin embargo, pese al problema de hacer convivir en una misma alma dos géneros radicalmente distintos, quedan aún dos datos, uno intrínseco y el otro extrínseco, que darían peso a la interpretación de un alma tripartita. El primero se encuentra en el texto mismo, y el segundo proviene de la crítica a la psicología platónica que hace Aristóteles en su estudio *Acerca del alma* (411 b). Tomemos en primer lugar el caso de lo que dice Timeo, en una suerte de corolario de esta parte de su discurso en 72 d:

“Así pues, respecto al alma, cuánto tiene de mortal, y cuánto de divino, de qué manera, junto con qué y por qué causas ha recibido estancias separadas, sólo podríamos sostener que así como se ha dicho es verdadero, si un dios nos lo confirmara. Sin embargo, ahora que hemos examinado más atentamente aún la cuestión, hemos de arriesgarnos a afirmar que lo que hemos expuesto es al menos verosímil, y lo confirmamos”.<sup>120</sup>

Por lo que leemos en el texto, nuevamente parece señalarse el aspecto participativo de los dos géneros o especies respecto de un alma individual. Si tomamos con toda su fuerza el uso del adverbio ὅσον, no queda más que decir que se trata efectivamente de ‘partes’ de un alma, tal como entiende la interpretación tradicional pese a las dificultades que conlleva aceptar esto, es decir que se trate de partes de órdenes distintos. La naturaleza y el origen de los dos géneros es distinta, y según entendemos, esto no impide que participen ambos de una sola alma, que en definitiva es la que constituye al hombre en su devenir corpóreo.

La aporía se presenta al intentar explicar dicha participación, y esto sirve siempre a la interpretación que rechaza la concepción de una ‘tripartición’ del alma, pues al considerar que ‘en el *Timeo* las tres especies no son de la misma naturaleza’ resuelve que ‘no son tres partes de una misma alma’.<sup>121</sup> Según nuestra visión, se trata del argumento más fuerte con el que cuenta dicha interpretación; pero consideramos que se trata de un intento de superación respecto a dicha aporía, sin alcanzar el objetivo.

---

<sup>120</sup> *Tim.* 72d.

<sup>121</sup> JOSÉ MA. ZAMORA CALVO (2010:95).

Por ello, algunos intérpretes pretenden mantener ambas posibles respuestas ante el problema de la división del alma en Platón, y no se deciden por el uso exclusivo de alguna fórmula. Tal es el caso de Berti (2009:152), que tras citar el pasaje 89e-90a del *Timeo*, en el que se afirma que “nos colocaron tres especies de alma en tres lugares distintos”, él continúa diciendo que: “aquí no hay rastro de conflicto entre *las almas*, o entre *las partes del alma*”.

Por tanto, hay que reconocer que los problemas que suscita la doctrina de la división del alma no están resueltos en Platón, y es precisamente Aristóteles un testimonio directo acerca de esto. Él fue consciente de las dificultades que conlleva aceptar la explicación psicológica de su maestro acerca de una tripartición del alma. El testimonio del Estagirita en *Acerca del alma* 411b es útil y necesario para confirmar dos aspectos que hemos señalando. El primero consiste en que, según Aristóteles, Platón concibió el alma como una realidad tripartita, y se trata entonces de un testimonio directo sobre la autenticidad de esta doctrina. No obstante, el segundo aspecto, que parte de la base de esta interpretación tripartita, consiste en señalar cuáles son los problemas a los que se enfrenta dicha doctrina.

En todo caso, la cuestión teleológica y la proclamación del necesario dominio del intelecto sobre las diversas afecciones que experimenta el hombre mediante los géneros mortales del alma, lleva a considerar una jerarquía intrínseca del alma y su interacción con el cuerpo. El dominio, o bien la supremacía, del género inmortal es enunciado ahora en términos de movimiento: para que el intelecto gobierne, ‘debe acompañar la revolución de lo mismo y lo semejante que hay en él’, de manera que domine sobre ‘la masa tumultuosa e irracional, añadida posteriormente a su naturaleza, y hecha de fuego, agua, aire y tierra’.

Este anuncio acerca de las ‘revoluciones del alma inmortal’ que fueron enlazadas a ‘un cuerpo sometido a un perpetuo flujo y reflujos’ nos conduce a un “aprendizaje cuidadoso de las armonías y de las revoluciones del universo”. En efecto, la armonía que constituye el alma humana es el resultado de los mismos principios que constituyen la armonía del alma del mundo. En este sentido, notamos que en el *Timeo* la noción de armonía se encuentra ligada al

tratamiento del alma, como también claramente al contexto propio de la música. Así, por ejemplo, distingue Timeo el alma y el cuerpo del mundo:

“Así se han generado, por una parte, el cuerpo visible del cielo y, por otra, el alma, que es invisible y participa (μετέχουσα) de la razón y de la armonía (ἀρμονίας), engendrada como la mejor de las criaturas por el mejor de los seres inteligibles y que siempre existen”.<sup>122</sup>

Sabemos que Platón critica con anterioridad la definición dada por Heráclito del alma como ‘armonía del cuerpo’. Claramente no es en este sentido como Timeo se refiere a la armonía del alma. Él más bien apunta a una constitución armónica de los elementos que constituyen el alma de un modo proporcionado (ἀνὰ λόγον). Tanto el alma inmortal humana, como el alma del mundo, no son la armonía de sus respectivos cuerpos, sino que ambas están constituidas por una mezcla armónica de las tres porciones, procedentes de la naturaleza de lo Mismo, de lo Otro y del Ser. El demiurgo emplea la fuerza para armonizar (συναρμόττων βίαι) la naturaleza de lo Otro con la de lo Mismo, y “las mezcló con el ser”.<sup>123</sup>

Las leyes del destino concluyen de esta manera proclamando que solo a través de este dominio, el intelecto puede regresar a ‘la forma de su primera y mejor condición’, es decir aquella en la que se encontraba antes de recibir un cuerpo. El dictamen teleológico del demiurgo al intelecto, que hemos visto le ha sido dado antes de ser implantado en su respectivo astro, acerca de su “propósito” y gobierno por sobre la condición corpórea, marca no sólo el fin de lo que las leyes del destino ordenan, sino que incluso a partir de ese momento el demiurgo calla, y permanece en su estado habitual, mientras que los dioses celestiales emprenden la labor que les fue encomendada. Entonces también el relato de Timeo se interrumpe, o mejor dicho se ve forzado a cambiar de perspectiva (48b), como veremos, a comenzar otra vez desde el principio, esta vez a partir de lo que concierne al cuerpo.

---

<sup>122</sup> *Tim.* 36e-37a.

<sup>123</sup> *Tim.* 35a.

## 2. Capítulo segundo: El cuerpo humano

### 2.1 *La hipótesis de los elementos como principios del cuerpo y las causas de necesidad e inteligencia.*

Como hemos visto en el capítulo anterior, el intelecto humano ha nacido directamente de las manos del demiurgo. Según el discurso de *Timeo*, lo inició el padre de los dioses celestiales, productor del alma y del cuerpo del mundo, aquél que tras dividirlo, lo sembró en cada astro suyo correspondiente. En su momento hemos visto cómo el demiurgo produjo este ‘principio inmortal’ que constituye al alma humana, al que inmediatamente le revela las ‘leyes del destino’, para finalmente dirigirse a su estado habitual.

De esta manera el demiurgo concluye su labor, no sin antes haber dado orden a los dioses celestiales que, tras recibir el principio inmortal, lleguen a constituir la naturaleza de cada hombre, añadiéndole el cuerpo y los géneros mortales del alma. Finalmente, hemos reconocido que con la producción de lo que es mortal en el hombre, y los demás vivientes inferiores, se cumple el plan divino y el universo llega a ser un todo. Tras haber discutido acerca del origen y la constitución del alma y los géneros que la componen, nos dirigimos ahora a la cuestión del origen del cuerpo humano.

El plan inteligente incluye a los seres más insignificantes de la naturaleza. Aun así veremos que su alcance en el mundo del devenir es limitado, y que de hecho en la cosmología platónica el universo nace de los designios del intelecto divino, pero no *solamente*.<sup>124</sup> De hecho, hay que señalar que por esa misma limitación, para Platón el mundo del devenir es tal como es, y no se identifica con el mundo

---

<sup>124</sup> Puede que este sea uno de los tópicos más relevantes y discutidos del *Timeo*. Veremos que los principales intérpretes debaten sobre los alcances de la inteligencia divina en el universo, si en verdad hay límites o no en sus trabajos, y si los hubiera, ¿en qué consisten? En todo caso, Platón aborda la cuestión en los siguientes pasajes, y lo que era un tratamiento específico sobre el cuerpo humano desemboca en el estudio de los principios y causas que conforman el universo.

de las formas;<sup>125</sup> sin embargo, tampoco hay que olvidar las palabras de Timeo que señalan que los dioses celestiales tienen la misión de ‘gobernar al viviente mortal en la medida de lo posible de la más bella y mejor manera’ (42e: κατὰ δύναμιν ὅτι κάλλιστα καὶ ἄριστα τὸ θνητὸν διακυβερονᾶν ζῶον).

La voluntad expresa del demiurgo de que el ‘viviente mortal’ sea algo bello y bueno, al menos ‘en la medida de lo posible’ (κατὰ δύναμιν), tiene sus implicancias. En efecto, el plan de belleza y mejor condición para el mundo del devenir, que es vivo y corpóreo, se lleva a cabo mediante las *symmetrías* (συμμετρίαι) que son introducidas por el demiurgo, según medida y posibilidad, en un ‘material’, del que hasta ahora Timeo no ha tratado lo suficiente ni directamente, y que abre todo un nuevo campo de perspectivas dentro de su discurso, algo que él mismo reconoce explícitamente. De esto resulta que la constitución del cuerpo humano es un tema de difícil acceso, más aun cuando el autor del discurso nos conduce hasta los principios que constituyen el cuerpo del mundo y además emplea para ello un vocabulario que proviene del mito.

El primer contacto con la cuestión del cuerpo humano viene con el señalamiento (42e-43a) de que éste nace a partir de la unión de porciones (μόρια) de fuego y tierra, agua y aire que los dioses ‘tomaron prestadas del universo’. Podemos decir que en esta ocasión la relación entre las figuras de ‘microcosmos’ y ‘macrocosmos’ se da en términos de proveniencia directa: ‘el material’ con el que los dioses celestiales producen el cuerpo humano proviene directamente del cuerpo del mundo, que es producto de la acción del demiurgo, y que *tradicionalmente* se lo ha considerado compuesto de ‘cuatro elementos’.

Sin embargo, tal como viene a indicar Timeo, la comprensión de su auténtica constitución solo es posible en la medida en que nos remontemos hasta su origen. Lo cierto es que, tras definir los

---

<sup>125</sup> Más allá de la autocrítica que lleva a cabo Platón en el *Parménides* y el *Sofista* a su doctrina de las formas, es frecuente la indicación de que en el *Timeo* ésta reaparece, y con fuerza. Un análisis del caso se encuentra a continuación en relación a la cuestión del fuego, el agua, el aire y la tierra como ‘principios’ de las cosas. En adelante, la explicación se divide en dos tópicos principalmente: por un lado, la composición corpórea del hombre a partir de los llamados ‘cuatro elementos’, y por otro lado la constitución del universo a partir de la inteligencia y la necesidad.

principios y causas que constituyen el cuerpo del mundo, accedemos a una mejor explicación acerca de la constitución corpórea del hombre, que en definitiva es lo que aquí perseguimos. De hecho, éste es el orden en que discurre el discurso de Timeo, y en definitiva a él nos remitimos. Éstas son las palabras con las que Timeo presenta la cuestión del origen del cuerpo humano:

“Al recibir el principio inmortal del viviente mortal, [los dioses celestiales] imitaron a su demiurgo, tomaron prestado del universo porciones de fuego, tierra, agua y aire, que le deberían ser devueltas alguna vez; una vez tomadas, las pegaron en un mismo compuesto, pero no con los lazos indisolubles con que ellos mismos se unían, sino que las ajustaron con clavijas compactas e indivisibles por su pequeñez. Con todas ellas produjeron un cuerpo único para cada individuo, y enlazaron las revoluciones del alma inmortal a un cuerpo sometido a flujo y reflujo”.<sup>126</sup>

La presentación que aquí hace Timeo de las porciones de fuego, tierra, agua y aire es formulada, y asumida hasta cierto punto, a partir de las explicaciones ya bien conocidas de los antiguos, a los que nosotros los modernos solemos llamar imprecisamente ‘presocráticos’, y que fácilmente identificamos con la doctrina de las cuatro ‘raíces’ (ρίζώματα) de Empédocles,<sup>127</sup> la cual es examinada a continuación, al punto en que Platón la asume como una *hipótesis*, en el sentido en que no consiste en una doctrina acabada acerca de tales principios, sino más bien la tesis que subyace acerca de ciertos principios sobre la cual se instala el acceso a otros que son ‘previos’, valga decir ‘principales’.<sup>128</sup>

<sup>126</sup> *Tim.* 42e-43a: καὶ λαβόντες ἀθάνατον ἀρχὴν θνητοῦ ζώου, μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν, πῦρὸς καὶ γῆς ὕδατός τε καὶ ἀέρος ἀπὸ τοῦ κόσμου δανειζόμενοι μόρια ὡς ἀποδοθησόμενα πάλιν, εἰς ταῦτόν τὰ λαμβανόμενα συνεκόλλων, οὐ τοῖς ἀλύτοις οἷς αὐτοὶ συνείχοντο δεσμοῖς, ἀλλὰ διὰ σμικρότητα ἀοράτοις πυκνοῖς γόμοις συντήκοντες, ἐν ἑξ ἀπάντων ἀπεργαζόμενοι σῶμα ἕκαστον, τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους ἐνέδουν εἰς ἐπίρρουτον σῶμα καὶ ἀπόρρουτον.

<sup>127</sup> Cf. LAKS-MOST, D56-D65. Empédocles es el primero en presentar el esquema completo de los ‘cuatro elementos’, aunque él los denomina “raíces” (ρίζώματα).

<sup>128</sup> *Tim.* 48b-ss. En este pasaje el uso del término ὑπόθεσις refleja su etimología, con la acepción de ‘aquello que subyace objetivamente como apoyo o soporte’. Este mismo sentido de ὑπόθεσις es definido por Platón en *República* 510b: [...] considerando las

Ambos pasajes deben ser leídos en conexión, no obstante por el momento se acepta la *hipótesis* de que el cuerpo del universo y, puesto que de él proviene, también el del hombre, están compuestos de fuego, agua, aire y tierra. Pero ¿acaso es cierto que éstos son los auténticos principios (αἱ ἀρχαί) de todas las cosas?<sup>129</sup> Este es un punto decisivo sobre el que avanza la cosmología platónica, tal como veremos.

Sin embargo, hay que añadir que el acceso a la cuestión del cuerpo humano se da en realidad a partir de la observación del hombre ya constituido, cuya naturaleza consiste en esa compleja interacción entre el alma y el cuerpo, cuyo estudio antecede cualquier tratamiento específico de cada uno. Por tanto, para poder proseguir el discurso acerca del cuerpo, *Timeo* describe el momento exacto en el que éste es unido al alma por los dioses celestiales, y señala que esa unión, la cual resulta de dos órdenes distintos, es tumultuosa y defectuosa ya desde su origen, debido a que los movimientos del alma difieren de los movimientos de ‘flujo y reflujo que someten al cuerpo’. Esto explica que el hombre en su origen se vea sometido a movimientos ‘según el azar y sin razón’, lo que condice, según Taylor, con la ‘confusión mental del infante’.<sup>130</sup>

Esto da lugar a que *Timeo* continúe su discurso con una progresión por el dinamismo en el que participan alma y cuerpo, y del que trataremos de modo específico en el siguiente capítulo; sin embargo queda planteado aquí el estado de tensión que hay entre el alma y el cuerpo desde su origen. En efecto, *Timeo* señala que ‘el alma en un primer momento se vuelve insensata (ἄνοος), cuando es atada a un cuerpo mortal’, y luego él agrega que ‘en nosotros la revolución del alma (ψυχῆς περιόδον) ha nacido inarmónica

---

hipótesis no como principios, sino como hipótesis en el sentido real de la palabra, puntos de apoyo y resortes para llegar a lo que está exento de hipótesis, al principio de todo; y, tras haberlo alcanzado, ir ateniéndose rigurosamente a las consecuencias que derivan de ello para descender hasta la conclusión”.

<sup>129</sup> Esta pregunta es clave en el contexto cosmológico actual en el que se trata la constitución corpórea del universo y del hombre, y tiene una fundamental relevancia en la discusión entre filosofía y medicina, de la que Platón nos da testimonio, y además explora en la sección ‘médica’ del *Timeo*, y que abordamos con mayor detenimiento en la segunda parte de este trabajo.

<sup>130</sup> Cf. TAYLOR A. E., (1928:267-268).

(ἀνάγκηστος).<sup>131</sup> Los impedimentos que atraviesa el alma al ser unida al cuerpo ya habían sido anticipados más arriba con el señalamiento de que la mejor condición del viviente mortal se daría siempre dentro de ciertos límites; ahora Timeo se ve en condiciones de explicar en qué se funda dicha limitación, y cómo es posible que el alma la enfrente, rectifique sus movimientos, y así logre ser prudente.<sup>132</sup>

El cuerpo con su gran ola de flujos y reflujos, que aportan el alimento y las impresiones (παθήματα) de los objetos que chocan contra él y que ‘recaen’ (προσπίπτειν) en el alma, aquello que se denomina ‘sensaciones’ (αἰσθήσεις), mueven y sacuden las revoluciones del alma, al principio con mucha violencia, pero a medida que transcurre el tiempo, y ‘el flujo de crecimiento y alimentación disminuye’, el cuerpo se vuelve algo necesario y útil para que el alma sea prudente y el hombre llegue a ser ‘íntegro y completamente sano’ (ὀλόκληρος ὑγιής τε παντελῶς), tema del que tratamos más adelante.<sup>133</sup>

Por ahora sirve reconocer que el cuerpo llega a ser considerado un instrumento para el alma, y que cada parte suya es engendrada por los dioses según determinadas causas y propósitos (44a: αἰτίας καὶ προνοίας), es decir para cumplir fines específicos, que contribuyan a la perfección del alma humana. Esto permite que Timeo lleve a cabo una explicación, no acabada, de la teleología de las partes del cuerpo, que en definitiva responde al plan divino, es decir a una causa inteligente. Se trata de un conocimiento acerca de las razones por las que la cabeza preside el cuerpo; éste posee extremidades, una parte posterior y otra delantera, un rostro, ojos, etc.

La explicación teleológica de las partes del cuerpo nos trae al caso específico de la vista, es decir a un caso particular de ‘sensación’, un punto de contacto entre el alma cognoscente y el mundo externo de los cuerpos visibles.<sup>134</sup> Ahora bien, ocurre que cuando Timeo intenta explicar en qué consiste la visión se enfrenta a

---

<sup>131</sup> *Tim.* 44a; 47d.

<sup>132</sup> *Tim* 44b.

<sup>133</sup> *idem.*

<sup>134</sup> *Tim.* 45b-46c.

una cuestión de la que ya nos había percatado, pero sobre la cual no le competía aún detenerse. Llega el momento en que él reconoce que existen dos tipos de causas por las que podemos explicar la conformación de todo el universo y se vale para ello del ejemplo de la visión: por un lado, la causa que venimos observando, es decir el fin o el propósito por el que nos fue entregada, y al que responde toda explicación teleológica, y por otro lado, el de las llamadas ‘causas auxiliares o accesorias’, o bien las ‘concausas’ (συναίτια)<sup>135</sup> de las que ‘se sirve un dios’, en el sentido de ‘agente’.<sup>136</sup>

Pues bien, digamos que en el ejemplo de la visión se reconocen ambos tipos de causa, y que la explicación de Timeo acerca de la formación de las imágenes de acuerdo con las ‘causas accesorias’, consiste en explicar el mecanismo de los ojos en tanto órganos del sentido, que bien se resume por contacto y semejanza: el fuego interior que hay en los ojos produce cierta luz que se combina en la ‘mayor pureza’ con un fuego exterior, que es semejante a él.<sup>137</sup> Sin embargo, esto no explica la razón de por qué la visión existe, ni cuál es el propósito por el que nos fue dada. Es por ello que Timeo llama a este tipo de causas ‘accesorias o segundas’ (46c-46e), dado que:

“De ellas un dios se sirve como auxiliares para llevar a cabo la forma de lo mejor en la medida de lo posible. Pero la mayoría cree que no son causas accesorias, sino las causas de todas las cosas, porque enfrían y calientan, contraen y dilatan, y producen todos los efectos semejantes. Sin embargo, carecen por completo de razón e inteligencia. Pues, de las cosas que existen, el único al que le corresponde poseer inteligencia, hay que decirlo, es el alma -pues ésta es invisible, mientras que el fuego, el agua, la tierra y el aire se han generado todos como cuerpos visibles-”.<sup>138</sup>

<sup>135</sup>Cf. *Tim.* 46c7: τῶν συναιτίων. *Fedón* 95b-99d.

<sup>136</sup> Cf. Taylor, A. E. (1928:291).

<sup>137</sup> Cf. *Tim.* 45b

<sup>138</sup> 46c-d: (τῶν συναιτίων) οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσιν χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν· δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ συναίτια ἀλλὰ αἴτια εἶναι τῶν πάντων, ψύχοντα καὶ θερμαίνοντα πηγνύντα τε καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα. λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἐστίν. τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχὴν—τοῦτο δὲ ἀόρατον, πῦρ δὲ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἀήρ σώματα πάντα ὄρατὰ γέγονεν—.

Existen dos tipos de causa, y las ‘causas secundarias’ o ‘accesorias’, pero también ‘necesarias’, ‘privadas de pensamiento, producen cada vez al azar y sin orden’ (μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἐκάστοτε ἐξεργάζονται).<sup>139</sup> Timeo atribuye finalmente estas causas a la ‘Necesidad’ (ἡ ἀνάγκη), y llega a afirmar que ‘la generación de este universo se produjo de una mezcla que combinó necesidad e inteligencia’.<sup>140</sup> He aquí una de las afirmaciones claves de la cosmología platónica.

Debido a que la necesidad carece de todo orden e inteligencia es también llamada, como veremos a continuación, la ‘causa errante’ (48a: πλανωμένη αἰτία). Para Platón la mayoría de sus predecesores ha identificado solamente este tipo de causa, que de hecho según él se trata de una causa ‘secundaria’, y no ha reconocido la causa principal, que es el fin o propósito que se sirve de ella. Esta demanda ya había sido planteada por Platón en un célebre pasaje del *Fedón* (99c-ss.),<sup>141</sup> ahora él intenta en el *Timeo* una cosmología completa que abarque todo tipo de causa, y para ello, según vimos, parte del caso específico de la vista.

El fin como causa de la visión se reconoce por la función específica (46e: ἔργον) de ésta, y que solo el filósofo llega a comprender íntegramente, pues solo él logra ver que la filosofía es ‘el bien más grande’ que ha llegado y llegará al hombre mediante la visión, y que por tanto es ‘el mayor bien de los ojos’; en cambio, los demás bienes que se pudieran mencionar son menores, “de los cuales, el que no es filósofo, si estuviera ciego, gimiendo se lamentaría en vano”.<sup>142</sup> El acceso al género de la filosofía es dado al hombre por la visión de los astros, el sol, el cielo, el día y la noche, los meses y los períodos anuales, los equinoccios y los solsticios; por ella hemos alcanzado el número, la noción de tiempo y la investigación de la naturaleza del universo. Finalmente, la visión nos ha sido obsequiada por el dios para que “tras observar las revoluciones de la inteligencia en el cielo, hiciéramos uso de ella

---

<sup>139</sup> *Tim.* 46e.

<sup>140</sup> *Tim.* 48a.

<sup>141</sup> Sócrates cuenta a sus amigos el modo en el que conoció a Anaxágoras, y cómo se decepcionó de que si bien había llegado a identificar a la inteligencia como principio, no lograra explicar tal hallazgo.

<sup>142</sup> *Tim.* 47b.

para las revoluciones de nuestro pensamiento, y que sean afines a aquellas".<sup>143</sup>

Como vemos, el fin de la visión se encuentra conectado con todo el plan divino de la producción del cosmos, y haberlo hallado nos permite no sólo confirmar una vez más los lazos de unión entre los hombres y el cosmos, sino además conocer y aplicar los medios terapéuticos a los que tenemos acceso por la vista. Por tanto, aquel estado inicial de desequilibrio en el que se encuentra el hombre cuando nace, y que a medida que pasa el tiempo se restablece, sobre todo cuando interviene una educación correcta, puede ser remediado en este caso por la observación y la 'imitación de las revoluciones del dios', pues las revoluciones de nuestro pensamiento están 'convulsionadas' y 'errantes', en cambio las del dios 'son completamente estables' e 'imperturbables'. Por tanto, solo debemos acomodarnos a sus cálculos por medio de la imitación, y he aquí la razón principal por la que también nos fue otorgada la astronomía. Solo tenemos acceso a ella a través de la vista.

Así como observamos que en el universo gobierna un plan inteligente, que rige a la necesidad por medio de la persuasión, del mismo modo en el caso del hombre debe gobernar su intelecto a las demás especies de alma y al cuerpo, que son aquello que nace a partir de la mezcla de necesidad e inteligencia. De hecho, en el capítulo anterior hemos visto que esto fue anticipado por el demiurgo como parte de las leyes del destino al intelecto humano. El caso de la visión es un modelo que nos brinda el acceso a estos principios como causa de todo lo que hay en el universo, pero podríamos tomar cualquier otro. De hecho, resulta que Timeo agrega el caso de la voz y el oído. En efecto, él señala que éstos 'nos fueron ofrecidos por los dioses por las mismas razones y con la misma finalidad', proveernos del lenguaje y la música, ésta 'en vistas a la armonía' (ἁρμονία), para restaurar al hombre del estado inarmónico inicial de su alma.<sup>144</sup>

---

<sup>143</sup> *Tim.* 47b-c.

<sup>144</sup> *Tim.* 47d-e.

La distinción de las causas ‘inteligente’ y ‘necesaria’, y la visión platónica de un ‘material’<sup>145</sup> con el que trabaja el demiurgo para producir el universo, ese ‘material’ que se da por ‘necesidad’ y al que debe llevar por medio de la persuasión a su mejor condición, nos trae a un nuevo escenario, en el que Timeo se ve en la necesidad de inaugurar un nuevo discurso. Él reconoce que hasta aquí su discurso ha tratado acerca de las obras del intelecto (νοῦς), en cambio ahora llega el momento en que él debe iniciar nuevamente otro discurso, pues ‘es necesario añadir también lo que es producto de la necesidad’,<sup>146</sup> para luego ver el modo en el que el intelecto la persuade.

Las interpretaciones acerca de la ‘necesidad’ en la filosofía platónica, según veremos, son diversas y complejas y, con frecuencia, incompatibles entre sí, por lo que no pretendemos alcanzar aquí una interpretación definitiva sobre los alcances que tiene el señalamiento de la persuasión de la necesidad por parte del intelecto. Tampoco es nuestra intención dar un mapa acabado acerca de tal discusión, sin embargo no podemos evadir los resultados obtenidos por los principales intérpretes, de modo que a partir de esta nueva visión proyectada por Timeo en torno a la cuestión de la constitución corpórea del universo, lleguemos con más claridad a la del cuerpo humano.

La necesidad es presentada por Timeo como la ‘causa errante’ (πλανωμένη αἰτία) a la que el intelecto (νοῦς) gobierna por medio de una persuasión sensata (ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορονος) con el fin de llevar a cabo su plan de ‘conducir hacia lo mejor la mayoría (πλεῖστα) de las cosas que se generan’.<sup>147</sup> En el caso del hombre hemos visto que su intelecto debe cumplir el mandato de gobernar las demás especies o géneros del alma que están íntimamente ligadas al cuerpo; ahora podemos ver que en el plano del

---

<sup>145</sup> Nótese que utilizamos el término ‘material’ para referirnos a algo que aún no hemos definido. Se trata de un término de uso provisorio, que no está expresado como tal en el *Timeo*, y que de hecho debe ser sustituido por el nombre propio que sí le otorga Platón: es decir ‘χώρα’. Más adelante, vemos en detalle esta cuestión. Por ahora, tengamos presente que el uso de la expresión ‘material’ puede ser engañoso. De hecho, sería un error identificar o traducir por ‘materia’ a la ‘χώρα’ platónica.

<sup>146</sup> *Tim* 47e-48b.

<sup>147</sup> *Tim*. 48a.

macrocosmos sucede algo análogo, ya que el intelecto divino rige o gobierna la necesidad, y que de hecho la generación de este universo se produjo por medio de esa persuasión sensata.

Sobre este asunto Cornford ha señalado un excelente punto que permite iniciar la interpretación de estos pasajes, y es el siguiente: el término 'ἀρχή' ('inicio', 'principio', 'punto inicial') está muy presente en estas líneas y su uso se da con 'cierta fluctuación de sentido', ya que el término refiere a este nuevo '*punto inicial*' del discurso, a los *principios* de inteligencia y necesidad que constituyen este universo, y a 'la naturaleza del fuego y el aire, el agua y la tierra', es decir los llamados cuatro 'elementos', que 'han sido considerados por la ciencia jónica y por el pensamiento popular como los *principios originales* (ἀρχαί) de todas las cosas.'<sup>148</sup>

Estamos de acuerdo con esta lectura de Cornford. Ya hemos señalado que Timeo reconoce la transición a un *nuevo* discurso, que trata acerca de este nuevo *principio* definido como 'Causa Errante', y que ha sido introducido necesariamente a partir del estudio del fuego, el agua, el aire y la tierra, los auténticos 'principios' según los antiguos, algo que, como advertimos, Platón asume aquí como una *hipótesis*. En todo caso el señalamiento de tales conexiones en este pasaje es útil para la revisión completa del contexto y la búsqueda del sentido. Pero ¿qué más se puede decir respecto de la necesidad, de qué modo ella es persuadida por el intelecto divino, y en qué sentido todo este cuadro está relacionado con la consideración del fuego, el aire, el agua y la tierra como una *hipótesis*, más que como auténticos 'principios' de todas las cosas?

Empecemos por aclarar el sentido de todo lo dicho por Timeo hasta aquí acerca de la 'necesidad' como una 'causa secundaria' y 'auxiliar del dios', un tipo de 'causa errante', carente en sí de cualquier inteligencia y orden, sujeta en cada caso al azar. En primer lugar es claro que se trata de una causa secundaria y auxiliar, o bien una 'concausa', siempre en relación con la causa inteligente o divina a la que está subordinada o sometida por medio de una persuasión sensata, algo que quizás podría entenderse mejor con una terminología no ligada al mito, tal como lo sugiere Aristóteles. En

---

<sup>148</sup> Cf. CORNFORD (2001:161/162)

efecto, se sabe que el Estagirita dedica varias líneas de sus obras al tema de 'la necesidad' (ἡ ἀνάγκη),<sup>149</sup> y que utiliza con frecuencia los conceptos de 'por necesidad' (ἐξ ἀνάγκης) y 'lo necesario' (τὸ ἀναγκαῖον); el problema para nosotros es que lo hace otorgándoles múltiples significados; una polisemia que él mismo reconoce, pero cuyo acceso nos facilita a través de un resumen que él mismo nos ofrece en *Metafísica V*, una especie de enumeración de los sentidos en que 'se dice lo necesario' (ἀναγκαῖον λέγεται).

El primer significado coincide directamente con la idea platónica de subordinación, es decir que la necesidad es una 'concausa', puesto que para Aristóteles se trata de: 1) 'aquello sin lo cual no es posible vivir, como concausa' (ὡς συναίτιον). Si dejo de respirar o comer me muero, 'lo necesario' es entonces lo indispensable para un determinado fin natural. Esta idea de condición necesaria es extensiva a toda la teleología aristotélica. De hecho, a continuación Aristóteles agrega que 'lo necesario' es: 2) 'aquello sin lo cual no se alcanza un determinado fin, sea bueno o malo, como beber la medicina para curarse. Además es: 3) 'lo forzoso' (τὸ βίαιον), en tanto que es 'aflictivo' (λυπηρόν) o causa molestia (ἀνιαρόν), y 'la fuerza' (ἡ βία) que es cierta 'necesidad', pues por la fuerza 'me veo en la necesidad de hacer' (ἀναγκάζει ποιεῖν); además es 4) 'lo que no puede ser de otro modo', pues es 'necesario' que así sea; como también 5) 'la demostración', pues es 'necesario' que la conclusión sea ésta y no aquella si el silogismo lo ha demostrado absolutamente; y finalmente, 6) frente a lo contingente, la 'causa por la que las demás cosas son necesarias'.

Mucho se puede decir acerca de los múltiples significados de la necesidad y lo necesario que nos ofrece aquí Aristóteles, sin embargo consideremos ahora que, a partir de dicha enumeración, con la determinación de cada contexto, y al priorizar lo que más se aproxima a lo dicho por Timeo, en ambos casos existe la idea de subordinación, de 'auxilio' o 'concausa', y además la de condición necesaria, o ¿acaso no es esto mismo lo nos quiere decir Platón cuando señala que la inteligencia depende de la necesidad para

---

<sup>149</sup> Cf., en el *Index Aristotelicus*, el artículo ἀναγκαῖος. Hay traducción al español de éste artículo: SILVENTI, MA. CRISTINA: 'ἀνάγκη', en JORGE H. EVANS CIVIT (ed.), *Antología del Index Aristotelicus de H. Bonitz*, (2010:17-32).

llevar a cabo su propósito? Sin embargo, existe otro pasaje en el que Aristóteles desarrolla el sentido de necesidad en relación con la naturaleza: se trata de *Física* II, viii, 198. Este pasaje es señalado por Cornford como el indicado en la obra aristotélica para acceder, aunque sea por su contraste, al sentido original de ‘necesidad’ en el relato de *Timeo*.

El pasaje indicado se ubica después de que Aristóteles ha establecido las cuatro causas (vii, 198a): ‘la materia, la forma, lo que mueve y el para-qué’. Ahora él añade que ‘lo necesario’, en tanto ‘causa’, pertenece a las ‘realidades naturales’. De alguna manera Aristóteles considera que la necesidad se reduce a lo que sucede por naturaleza, pero él insiste en que hay que explicar cómo (πῶς), ‘pues todos refieren las cosas a esta causa diciendo que, puesto que lo caliente es así por naturaleza, y lo frío, y por supuesto cada uno de tales elementos, éstos son y se originan así *por necesidad* (ἐξ ἀνάγκης)’; sin embargo, nadie consigue explicar cómo.<sup>150</sup>

La crítica de Aristóteles coincide con aquella que Platón pronuncia en el *Fedón* y que acomete en el *Timeo*. Ambos dirigen la crítica a los ‘fisiólogos’, como prefiere llamarlos Aristóteles, entre los cuales están incluso aquellos que llegaron a identificar otra causa distinta a la necesidad, pero que “en cuanto la han tocado se despiden de ella –uno de la Amistad y la Discordia, otro de la inteligencia”. De inmediato Aristóteles apunta a Empédocles y Anaxágoras, pues refiere que ellos llegaron a ‘captar’ la inteligencia, pero al igual que los demás, en sus explicaciones sobre la Naturaleza redujeron todo a la causa natural de la necesidad.

Hay que decir que el caso paradigmático de este tipo de explicación para Aristóteles lo conforma el ‘mecanismo’ de Demócrito y Leucipo. De hecho, éstas son las palabras de Leucipo que lo confirman: ‘πάντα κατ’ ἀνάγκην’, y que según Aecio, Leucipo las habría escrito en *Sobre el intelecto* (περὶ νοῦ): ‘οὐδὲν χροῖμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ’

---

<sup>150</sup> *Física* II, 198b.

ἀνάγκης’. Lo dicho por Demócrito, Aristóteles lo recoge en GA 5.8 789b2-4: ‘πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην οἷς χρῆται ἡ φύσις’.<sup>151</sup>

Frente a esto, el objetivo de Aristóteles en la *Física* consiste en mostrar que, si bien la necesidad es una causa que está en la naturaleza, ella contrasta con una causa final, a la que él llama propiamente con el nombre de naturaleza (φύσις). Además el hilemorfismo le es útil para identificar a la necesidad con la materia (ὕλη), y a aquello a lo que él llama propiamente ‘naturaleza’ con la forma o definición (εἶδος). La necesidad entonces es materia en tanto que, ‘por hipótesis’<sup>152</sup>, ‘la materia’ es ‘lo necesario’ para un determinado fin (τέλος). Por el contrario, la Naturaleza es la forma o la definición, en tanto causa ‘para lo cual’. Este es el marco de identificación en el que, según Aristóteles, la necesidad se presenta como ‘condicional’ o ‘hipotética’, vale decir completamente subordinada. Más aun, él mismo llega a afirmar que:

“Es pues evidente que lo necesario en las cosas naturales es aquello que es calificado como la materia y los cambios de ésta. Ambas causas tienen que contar para el filósofo de la Naturaleza, pero sobre todo la causa ‘para algo’, pues ésta es responsable de la materia y no la materia del fin. Y el fin es ‘aquello para lo cual’ y su principio está en la definición y en la explicación”.<sup>153</sup>

Hay un detalle en estas líneas de la *Física* que no parece corresponder con el pensamiento de Platón, y que abre un nuevo espacio para la discusión. En efecto, Aristóteles señala que el fin, es decir la causa ‘para algo’, es responsable de la materia, y no a la inversa. Como dijimos, el *hilemorfismo* resulta decisivo en la consideración última que Aristóteles tiene de la materia: ella

---

<sup>151</sup> D73 (67B2) Aet. 1.25.4 (Stob.); D74 (A66) Arist. GA 5.8 789b2-4, LAKS, A.-MOST, G, (2016:992-993).

<sup>152</sup> Según GLENN MOROW, la prueba ha sido hecha para mostrar que lo que Platón quiere decir por necesidad aquí era ese especial sentido del término que Aristóteles llama ‘necesidad hipotética’. Por ejemplo, si una sierra es para cortar, debe ser hecha de metal. Si B debe ocurrir, debemos primero tener A. Acorde con esta interpretación, la necesidad que caracteriza este mundo antes de que la inteligencia llegue a tomar lugar es simplemente su necesidad como un medio para la realización de las intenciones del creador. Pero esto no puede ser todo lo que él quiere decir.

<sup>153</sup> Arist. *Fis.* ii, 200a30-35.

siempre está direccionada a la forma o definición, y nosotros la captamos también por 'hipótesis' en vistas a su propio fin.

Ahora bien, si comparamos este modo de ver de Aristóteles con el de Platón en el *Timeo* acerca de las causas que intervienen en la Naturaleza, diríamos que en la concepción aristotélica 'la inteligencia' siempre domina a la necesidad, pues en todo hecho natural lo necesario es para un fin determinado, tal como lo indica la expresión de necesidad hipotética.

Sin embargo, la cuestión está en saber si esto mismo responde a lo que Platón en el *Timeo* entiende por Necesidad, y si es que en verdad ella está siempre sometida o direccionada por la inteligencia a cumplir determinados propósitos. La analogía puede ser interesante, pero tampoco responde al marco del *Timeo*. En efecto, la identificación de la 'necesidad' con la 'materia' (ύλη) es introducida por Aristóteles con su gran invención del *hilemorfismo*. Por su parte, Platón en el *Timeo* habla de 'χώρα', pero no considera que ύλη y χώρα sean lo mismo, incluso debemos indicar que él solo menciona en este diálogo el término 'ύλη' con un sentido genérico para referirse a todas las causas que llagan a constituir 'el material' o 'la materia' sobre la cual se entreteje el discurso,<sup>154</sup> nunca con el sentido que le da Aristóteles.

Las discusiones que llevan a cabo en este terreno los principales investigadores modernos del *Timeo* muestran que el alcance y los límites de nuestra mentalidad no siempre condicen con el pensamiento o modo de ver de los antiguos, aunque el influjo de Aristóteles puede ser mayor de lo que Cornford considera. Los problemas en torno a la interpretación de la Necesidad en Platón, y a su apropiación por parte de Aristóteles, suscitan las más variadas sugerencias basadas en el trato personal con el mito que se desarrolla. Precisamente este es uno de los puntos capitales donde Platón, ante las dificultades que presenta el objeto de estudio, ve mayor necesidad en recurrir al mito.

Cornford, quien resume en su clásico comentario el trabajo de sus pares más destacados, rompe contra todos ellos señalando que el error de las apropiaciones de la doctrina de Platón de parte de

---

<sup>154</sup> *Tim.* 69a

Archer-Hind, Grote y Taylor consiste en que ellos identifican, bajo el influjo del judeo-cristianismo, la figura mítica del demiurgo del *Timeo* con la de un Dios Creador y omnipotente.<sup>155</sup> Sin embargo, y más allá de que esta crítica tenga o no su acierto, tengamos en cuenta que, por lo visto en el caso de Aristóteles, no es necesario recurrir al Dios de las religiones monoteístas, para sostener un total sometimiento de la necesidad a la inteligencia. La consideración aristotélica de tal sometimiento, como el de la materia respecto a la forma, puede ser también responsable de este tipo de lecturas. Lo mismo se puede decir del neoplatonismo y su determinación de que todo proviene por *hipóstasis* del Uno, la causa principal y primera.<sup>156</sup> Aun así, Cornford apunta a que la ausencia en la Grecia antigua de un Dios que crea *ex nihilo* se distorsionaría con la visión de estos intérpretes, 'reacios a admitir ningún factor en el mundo visible que no deba su existencia a Dios'.<sup>157</sup>

Más allá de esta exageración, debemos reconocerle a Cornford que acierta respecto al contexto y al mito del *Timeo*, y que recupera el sentido de Necesidad en Platón, como una 'causa errante', a la que él prefiere llamar la 'inexorable' para resaltar, por sobre la simple idea de 'mecanismo', la permanencia y acción de un dinamismo propio, cuyos poderes (*δυνάμεις*) no son completamente sometidos por la inteligencia. Esta es la conclusión a la que Cornford llega en cuanto al asunto:

"Ciertamente parece que el Artesano divino es en cierto grado una figura mítica; literalmente considerado, él tiene atributos inapropiados para la Razón que Platón creyó que es operativa en el mundo. El tema en cuestión es ahora reducido a esto: ¿Estamos considerando el material dado en el cual el Artesano divino trabaja como mítico, en la medida en que es representado como restrictivo de sus propósitos y previniéndolo de producir un mundo que es perfecto y no mercedamente 'tan bueno como posible'? ¿Hay algunas fuerzas ahora y siempre en el trabajo en la Naturaleza, que no

---

<sup>155</sup> CORNFORD, (2001:164-165).

<sup>156</sup> El caso de Plotino: explica el origen de la materia a partir de que el alma se 'escandaliza' al 'volverse' y enfrentarse al τὸ μὴ ὄν (no-ser). Plotino, *Contra los gnósticos*, trat. 33 (*Enn.* ii, 33).

<sup>157</sup> CORNFORD, (2001:165).

sean completamente sometidos a la persuasión de la Razón? Es difícil pensar que Platón pudo haber dedicado una tercera parte del discurso a 'lo que ocurre por Necesidad' en contraste con 'el trabajo de la Razón', si él hubiera entendido que nada ocurre por Necesidad salvo bajo el completo control de la Razón".<sup>158</sup>

Si aceptamos que la necesidad es la 'causa inexorable', y que no necesariamente todos sus poderes operan bajo el sometimiento de la inteligencia, nos enfrentamos directamente al problema de cómo acceder a algún tipo de conocimiento acerca de éstos, dado que están sujetos al azar y que carecen de todo orden. No obstante, hemos llegado al punto en que reconocemos que este universo no está regido del todo por la inteligencia, y esto no solo porque ella debe someter a la necesidad, sino porque de hecho no consigue hacerlo completamente. Ella, que es 'inexorable', hace intervenir en el universo parte de sus 'poderes'.

La indicación que confirma esto es la que le ha dado lugar en la discusión: en efecto, a la presentación que hace Timeo de la necesidad como la causa 'errante' o 'inexorable', le antecede la indicación fundamental de que "la inteligencia gobierna la necesidad, ya que la persuade de llevar hacia lo mejor 'la mayoría' (τὰ πλεῖστα) de las cosas que se generan".<sup>159</sup> El hecho que esta persuasión alcance solamente 'a la mayoría' y no 'a todas' las cosas tiene sus implicancias, y en este punto nos parecen muy acertadas las palabras de Zamora Calvo:

"El límite que la necesidad impone a la razón viene expresado con esta restricción: *la mayoría de las cosas*. La potencia de la inteligencia, que trata de dominar completamente la totalidad, queda restringida por los límites de la necesidad, especie de causa errante. La necesidad establece la resistencia al plan propuesto por la inteligencia. El demiurgo, precisamente por la necesidad, no puede reproducir completamente el modelo en el cosmos, debido a que la necesidad no se deja dominar totalmente por la inteligencia. La causa errante representa un factor limitador

---

<sup>158</sup> CORNFORD (2001:173).

<sup>159</sup> *Tim.* 48a.

tanto en la generación del macrocosmos como en la generación del microcosmos. Por la presencia de la necesidad, el cosmos no puede llegar a ser una imagen (εἰκόν) completa y perfecta del paradigma, y los hombres deben vivir una vida breve y finita (75a sq.)<sup>160</sup>.

El camino que hasta aquí ha trazado el discurso de Timeo bajo el pretexto de abordar la constitución corpórea del hombre nos ha traído al punto en el que se reconoce que para Platón el demiurgo no es omnipotente, ni la inteligencia gobierna todas las cosas en el universo, como tampoco sucede que el fuego, el agua, el aire y la tierra sean los auténticos principios de todas las cosas, sino que en realidad éstos resultan del trabajo del demiurgo ‘en’ y ‘a partir de’ un material, ‘por el que’ necesariamente la inteligencia tiene la función de persuadir a la necesidad de llevar hacia lo mejor ‘la mayoría’ (τὰ πλεῖστα) de todas las cosas.

Este panorama, que es el que lleva a Timeo a iniciar un nuevo discurso, trae consecuencias decisivas dentro del pensamiento cosmológico, pero también metafísico, de Platón (58e-ss), y que se ve resumido en un esquema que Timeo presenta a continuación.

La división de los géneros de ser, que aparece ya en los diálogos tempranos, es decir la de ‘la especie del modelo, que es inteligible y siempre idéntico’ y la del ‘segundo como imitación del modelo, poseedora de generación y visible’, que, como señalamos en la introducción de este trabajo, ha valido de argumento para quienes han catalogado de ‘dualista’ a la filosofía de Platón, y que hasta ahora, incluso en el *Timeo*, eran suficientes para explicar la diferencia entre el mundo inteligible y el mundo sensible, debe ser revisada, e incluso ampliada con la intervención de un tercer género, que es descripto aquí por Timeo como una ‘naturaleza oscura’, y con el que Platón completa el cuadro de su concepción cosmológica.

El demiurgo para producir este mundo visible y que deviene, imita las formas del mundo inteligible e idéntico, y las imprime, como una *copia*, en algo que hasta ahora hemos referido como un ‘material’, y que en realidad Timeo llama ‘χώρα’, la cual no debe ser confundida con la ‘materia’ según vimos, sino que aparece

---

<sup>160</sup> ZAMORA CALVO (2010:60).

precisamente aquí como el tercer género, al que Timeo define como el ‘receptáculo de toda generación, como una nodriza’ (49a:), y una ‘madre’ por la analogía en la que ‘aquello a lo que se imita’, es decir la forma, es el ‘padre’, y la cosa sensible es el ‘hijo’ que de ellos nace. La ‘χώρα’ es una especie de receptáculo o ‘nodriza’ en cuanto recibe las formas, de las que carece por completo, pues es algo ‘absolutamente amorfo’ (πλήν ἄμορφον), carente de todas las formas que ha de recibir.<sup>161</sup>

Esta suerte de material-espacial completamente amorfo presenta una doble dimensión que Brisson identifica en los siguientes términos: ‘aquello en lo que’ la cosa sensible se encuentra, y ‘aquello a partir de lo que’ la cosa está hecha.<sup>162</sup> En efecto, a este tercer género de ser, que es ‘eterno’, Timeo lo denomina por un lado con el nombre de ‘espacio’ (52a: χώρα), el cual ‘proporciona un lugar a todo cuanto nace’, y dado que recibe todas las formas, es ‘absolutamente amorfo’ (50d: πλήν ἄμορφον), y por otro lado lo presenta como un material que provee ciertos movimientos y fuerzas, que carecen de ‘proporción’ y ‘medida’, aquello que anteriormente identificamos como el producto de la ‘necesidad’. El material espacial ‘no es ni tierra, ni aire, ni fuego, ni agua’, sino ‘especie invisible y amorfa, que recibe todo’ (51a), y a partir de la cual el demiurgo produce los ‘cuatro elementos’ que llegan a conformar el universo.

Los llamados cuatro elementos son presentados como formas a las que el demiurgo contempla y busca imprimir en la χώρα, y “la porción de ella que está inflamada se manifiesta en cada caso como fuego, la que está licuada, como agua; y como tierra y aire en la medida en que puede recibir imitaciones de éstos”.<sup>163</sup> Pero, ¿de qué modo opera el demiurgo para lograr este propósito de ordenar y orientar a tales fines específicos cada porción de esa realidad amorfa y sin orden? La búsqueda de este modo de operar de parte del demiurgo nos conduce de lleno a la cuestión de la introducción del número, el límite, la *symmetría* y el orden de parte de la causa divina

---

<sup>161</sup> *Tim.* 50d.

<sup>162</sup> BRISSON, LUC (1998: 178-266).

<sup>163</sup> *Tim.* 51b.

en un espacio-material amorfo y sujeto hasta entonces al azar y la necesidad.

Tras el previo señalamiento de que los ‘elementos’ como principios de todas las cosas es una *hipótesis* a la que ‘nadie hasta ahora ha dado a conocer su origen’, Platón diseña entonces el discurso de Timeo para abordar aquí una explicación cosmológica que supere los modelos anteriores, basándose en la matemática. El paso hacia tal superación se anticipa en estos términos:

“Antes de la generación del universo, por cierto, todos estos elementos carecían de proporción y medida (*ἀλόγως καὶ ἀμέτρως*). Y cuando (el demiurgo) se puso a ordenar el universo, al principio, aunque fuego, agua, tierra y aire poseían ya algunas huellas de sus propiedades, sin embargo se hallaban en el estado en que probablemente se halle todo cuando dios está ausente de algo”.<sup>164</sup>

El estado caótico en el que se encuentra el material espacial antes de la constitución del universo, ese estado carente de todo orden y plan, completamente amorfo, pero en el que se dan los poderes o fuerzas de la necesidad, es a lo que se pretende acceder. Platón es consciente de las dificultades de este tipo de discurso, y por ello nos advierte por medio de Timeo que se trata en todo caso de una explicación ‘oscura y desacostumbrada’.

## 2.2 La constitución matemática de los cuerpos

Antes de la generación del universo, según Timeo, aquellos elementos que nosotros llamamos *fuego, agua, aire y tierra* carecían de proporción y medida (*ἀλόγως καὶ ἀμέτρως*),<sup>165</sup> y si bien ya poseían algunas huellas de sus propiedades, faltaba aún que por primera vez el demiurgo les diera una configuración ‘con formas y números’ (*εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς*).<sup>166</sup> Al introducir el dios la configuración

---

<sup>164</sup> *Tim.* 53a-b.

<sup>165</sup> *Tim.* 53a.

<sup>166</sup> *Tim.* 53b.

eidética y matemática en el mundo, logró también un grado de belleza y perfección en algo que no lo era hasta entonces.<sup>167</sup>

El material caótico carecía de formas y números. Ahora, el origen de los llamados cuatro elementos se explica a partir de dos vías: por un lado, se reconoce en el *Timeo* la existencia de las 'formas' de fuego, agua, aire y tierra, a las que el demiurgo mira atentamente para producir sus respectivas copias en el material caótico y, por otro lado, se explica esta producción mediante la introducción de los números y figuras geométricas que dan lugar a la constitución de esos elementos en el mundo del devenir. Aquí debemos detenernos y señalar dos consecuencias decisivas de todo esto para la interpretación del *Timeo* y del platonismo.

En efecto, al reconocer que en este diálogo Platón introduce una vez más su doctrina acerca de las formas, los intérpretes señalan que, si tenemos en cuenta que el *Timeo* es una obra tardía, "parece hacer como si las supuestas críticas del *Parménides* y del *Sofista* al esquema de las ideas sencillamente no dañaran la hipótesis de las ideas, al introducir dicho esquema para explicar la referencia de la producción del cosmos visible por el demiurgo".<sup>168</sup> Más allá de la crítica a la que Platón somete en los diálogos medios su propia doctrina acerca de las formas, sucede que en el *Timeo* él recurre nuevamente a ellas, y afirma sobre la base de la inteligencia y la opinión verdadera que "son formas que nosotros no podemos percibir por los sentidos, sino solo por la inteligencia".<sup>169</sup>

Por otro lado, el modo en que el demiurgo imprime dichas formas, como copias, en el receptáculo, conduce a la explicación matemática platónica sobre la constitución del mundo, que se enfatiza en el *Timeo* hasta el punto de establecer una geometría que origina los elementos, es decir que avanza respecto a lo que leemos en *Filebo* 23c-31a. De hecho, debemos advertir aquí que la explicación matemática del mundo en el *Timeo* incluye aquello que posteriormente, a partir del medioevo, se conocerá como el

---

<sup>167</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>168</sup> MIÉ, F., (2004:25).

<sup>169</sup> Cf. *Tim.* 51b-52a.

*quadrivium*: es decir, la aritmética, la geometría, la astronomía y la armónica (música).<sup>170</sup>

Ahora bien, la explicación que realiza Timeo acerca del origen matemático de los cuerpos (*estereometría*: 53c-55d),<sup>171</sup> por medio de lo que él denomina un ‘argumento insólito’ (ἀήθει λόγῳ),<sup>172</sup> puede ser resumida del siguiente modo: 1) fuego, tierra, agua y aire son cuerpos; 2) toda especie de cuerpo (σώματος εἶδος) posee profundidad (βάθος),<sup>173</sup> y la superficie (ἐπίπεδος) rodea la profundidad;<sup>174</sup> 3) la superficie rectilínea se compone de triángulos

<sup>170</sup> ZAMORA CALVO, J. M. (2010:79)

<sup>171</sup> Para una identificación acerca de las posibles fuentes de esta doctrina en Platón, ver BRISSON, L. (2015:358-359); HEATH, T. (1921:158-162). Ambos señalan la existencia de dos tradiciones respecto a la teoría de los cinco sólidos regulares. Una se la atribuye a Pitágoras y al pitagorismo; la otra a Teeteo, el célebre matemático de la academia al que refiere Platón en su diálogo homónimo. La primera, parece ser tomada de Teofrasto por Aecio (II, 6,5: *Frag. Vors*, I, 403.8-12 [D.334 Theophrasts Phys. Opin. wie A 16-22]), según el cual: “Pitágoras, viendo que hay cinco figuras sólidas, a las que también llama figuras matemáticas, afirma que la tierra viene del cubo, el fuego de la pirámide, el aire del octaedro, el agua del icosaedro, y la esfera del universo (τὴν τοῦ παντός σφαιρᾶν) del dodecaedro”. La segunda, que sostiene que ha sido Teeteo el primero en tratar sistemáticamente los cinco sólidos regulares, parte de los escolios sobre los *Elementos* de Euclides (*Escolio* I, Libro XIII): “De las cinco figuras calificadas como platónicas y que, sin embargo, no pertenecen a Platón, tres se debieron a los Pitagóricos, propiamente el cubo, la pirámide y el dodecaedro, mientras que el octaedro y el icosaedro se debieron a Teeteo”. También contamos con esta noticia de la *Suidas* (s.v. Θεαίτητος): “Θεαίτητος, Ἀθηναῖος, ἀστρολόγος, φιλόσοφος, μαθητὴς Σωκράτους, ἐδίδαξεν ἐν Ἡρακλείᾳ. πρῶτος δὲ τὰ πέντε καλούμενα στερεὰ ἔγραψε.” Una solución para esta disputa puede ser la que brinda HEATH (1921:159): “Pienso que puede ser concedido que Pitágoras o los primeros Pitagóricos difícilmente podrían ‘construir’ los cinco sólidos regulares en el sentido de una completa construcción teórica, tal como nosotros la encontramos en Eucl. XIII, y es posible que Teeteo fuese el primero en dar estas construcciones, si ἔγραψε en la noticia de *Suidas* significa que ‘él fue el primero en *construir*’ o ‘*escribir* los así llamados cinco sólidos’. Pero no hay razón para que los Pitagóricos no debieran haber ‘juntado’ las cinco figuras en la manera en que Platón las puso juntas en el *Timeo*, es decir, al reunir un cierto número de ángulos de triángulos equiláteros, cuadrados, o pentágonos, respectivamente juntos en un punto”.

<sup>172</sup> *Tim.* 53c.

<sup>173</sup> Euclides (*Elementos*, XI, i) utiliza el término βάθος “para designar la tercera dimensión” [BRISSON (2015:360)]: “στερεόν ἐστι τὸ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἔχον”: “Sólido es lo que posee largo, ancho y profundidad”. El sólido se diferencia de la superficie (ἐπίπεδος), en cuanto ésta carece de profundidad (βάθος), y solo cuenta con “dos dimensiones” (μῆκος καὶ πλάτος).

<sup>174</sup> ‘Superficie’ (ἐπίπεδος), y no ‘plano’, dado que algunos sólidos tienen superficies curvas [CORNFORD (2001:212, nota 1)].

(ἡ δὲ ὀρθὴ τῆς ἐπιπέδου βάσεως [sc. φύσις] ἐκ τριγώνων συνέστηκεν) ;<sup>175</sup> 4) todos los triángulos se derivan (tienen su principio: ἀρχηται) de dos triángulos; 5) los triángulos son el principio (ἀρχή) del fuego y los demás cuerpos; 6) de los triángulos, al isósceles le tocó en suerte una única naturaleza, en cambio al escaleno infinitas (τὸ μὲν ἰσοσκελὲς μίαν εἴληχεν φύσιν, τὸ δὲ πρόμηκες ἀπεράντους [φύσεις]); <sup>176</sup> 7) entre los múltiples triángulos, uno es el más bello, aquél de cuyo par (triángulos rectángulos escalenos) se constituye un tercero (ἐκ τρίτου),<sup>177</sup> el equilátero; 8) de los cuatro géneros de cuerpo, tres (fuego, aire y agua) proceden del triángulo equilátero, como resultado de la unión de triángulos escalenos,<sup>178</sup> y solo uno (tierra) del triángulo isósceles; 9) la explicación de la composición parte con la primera especie (πρῶτον εἶδος), la más pequeña en su composición, cuyo elemento es el triángulo que tiene la hipotenusa de una longitud del doble del lado menor; 10) al unir dos de éstos triángulos por la diagonal, y al repetir tres veces esto, si hacemos coincidir los lados menores en un mismo punto, se genera un único triángulo equilátero a partir de los seis. Este es la base para la composición del “tetraedro”, el “octaedro” y el “icosaedro”.<sup>179</sup>

---

<sup>175</sup> Como señala BRISSON (2015:360), toda esta frase es difícil de traducir y comprender. En primer lugar, “¿qué significa ἡ δὲ ὀρθὴ (sc. φύσις)?” Se trataría de “la calificación de una superficie en tanto que delimitada por líneas rectas”. Esto de la mano con lo que señala MUGLER (1958:314): “En Platón, el adjetivo ὀρθός es a veces sinónimo de εὐθύς y designa en este caso a la línea recta independientemente de su posición respecto a otras rectas o planos”. También τῆς ἐπιπέδου βάσεως es problemático. Pero puede ser resuelto a partir de la distinción que señala MUGLER (1958:95), respecto a los dos sentidos de βάσις en Platón: por un lado, el de ‘figura’ (*Tim.* 53c7) y, por otro lado, el de ‘cara’ de un poliedro regular (*Tim.* 55a6, b1, c2, e5-6). En este sentido, es óptima la interpretación de CORNFORD (2001:212, nota 2): “βάσις is the face of a solid”.

<sup>176</sup> *Tim.* 54a.

<sup>177</sup> TAYLOR (1928:370): “El triángulo equilátero es compuesto como una tercera figura (ἐκ τρίτου)”.

<sup>178</sup> Por ello Timeo dice en 54c que estos “tres proceden de uno solo, el que tiene los lados desiguales”.

<sup>179</sup> La distinción entre los triángulos que forman las figuras de la tierra y las de los demás cuerpos, será utilizada por Timeo (45c) para extraer una conclusión respecto a las mutaciones y cambios que experimentan ciertos elementos por parte de otros o en otros. Mientras que los otros elementos pueden transformarse uno en otro, solo “la tierra, a la que se le asignará el cubo, no puede transformarse en fuego ni aire ni agua. La transformación debe ser confinada a estos tres” [CORNFORD (2001:215)]

Una vez que Timeo ha explicado la formación de estas figuras geométricas, continúa con la identificación entre dichas figuras y los cuatro géneros de cuerpo. A la tierra le asigna la ‘figura cúbica’ (κυβικὸν εἶδος),<sup>180</sup> “ya que es la más difícil de mover y la más plástica de entre los cuerpos”, puesto que posee “las caras más estables”. Como vimos, solo ella proviene del triángulo isósceles. El fuego tiene como elemento y simiente la ‘figura sólida de la pirámide’ (τὸ τῆς πυραμίδος στερεὸν εἶδος),<sup>181</sup> es decir el “tetraedro regular”. El aire resulta de la unión de ocho triángulos equiláteros,<sup>182</sup> lo que llamamos “octaedro”. Finalmente, el agua se forma “del acoplamiento de ciento veinte elementos y doce ángulos sólidos, cada uno delimitado por cinco triángulos equiláteros planos y con veinte triángulos equiláteros como caras”,<sup>183</sup> lo que conocemos con el nombre de “icosaedro”.<sup>184</sup>

A continuación Timeo menciona, al pasar (55c), una quinta figura a la que “el dios utilizó para el universo”. Se trata del “dodecaedro”, el “quinto de los poliedros regulares inscribibles en la esfera, y el que más se aproxima a ella”.<sup>185</sup> El significado de esto ha sido explicado por los intérpretes a partir del pasaje del *Fedón* 110b, en el que Sócrates narra un mito a Simias respecto a que la tierra “en su aspecto visible, si uno la contempla desde lo alto, es como las pelotas de doce franjas (pentágonos) de cuero”.<sup>186</sup> El dodecaedro es el resultado de la unión de doce pentágonos, los que a su vez no pueden ser contruidos a partir de los triángulos elementales utilizados para producir los cuatro poliedros que constituyen los elementos.

Como indica Heath,<sup>187</sup> igualmente se harían intentos por dividir el pentágono en triángulos, y agrega que precisamente

---

<sup>180</sup> *Tim.* 55e.

<sup>181</sup> *Tim.* 56b.

<sup>182</sup> *Tim.* 55a.

<sup>183</sup> *Tim.* 55a-b.

<sup>184</sup> Cf. ZAMORA CALVO, J. M., (2010:403, notas 413, 415 y 416).

<sup>185</sup> Cf. *Ibidem*, p. 403, nota 419; Para una explicación del “dodecaedro” ver, CORNFORD (2001:218-219).

<sup>186</sup> Esto nos recuerda que en la antigüedad se jugaba a los balones o pelotas, tal como testimonia la Carta XIII 363 d (apócrifa): “Saluda en mi nombre a tus compañeros en el juego de la pelota”.

<sup>187</sup> Cf. HEATH, T. (ii, 1956: 98-99).

Plutarco, en *Quaest. Platonic.* V 1, divide el pentágono en 30 triángulos escalenos elementales, por lo que, en conjunto, el dodecaedro cuenta con 360 triángulos. Así mismo, Plutarco insiste en *De defectu oraculorum*, c. 33 que el triángulo elemental del dodecaedro debe ser distinto al del tetraedro, el octaedro y el icosaedro.

Seguidamente debemos considerar que Timeo agrega que, en realidad, no existe un único género por cada cuerpo, sino que, por el contrario, han sido generados muchos géneros de fuego, aire, agua y tierra.<sup>188</sup> No nos detendremos aquí en toda la descripción, sin embargo tomemos el primer ejemplo que él nos da, para hacernos una idea de ello. Se trata de los géneros de fuego: 1) el de la llama; 2) aquél que se desprende de la llama y nos proporciona luz, pero que no quema; y 3) el que, “tras apagarse la llama, queda de ella en los cuerpos inflamados”, vale decir las brasas, o incluso el hierro calentado.<sup>189</sup>

Por otra parte, consideremos que ciertos elementos al actuar sobre otros elementos, dan lugar en estos últimos a ciertas modificaciones. Por ejemplo, existen dos clases de agua, una líquida y otra fusible.<sup>190</sup> La segunda, “que se compone de partes grandes y uniformes es más estable que la primera, y es pesada y compacta a causa de la uniformidad. Sin embargo, bajo la acción del fuego que la penetra y disuelve, pierde su uniformidad”.<sup>191</sup> Cada modificación recibe su nombre: ‘fundirse’, “cuando disminuye su masa”; ‘flujo’, “cuando se expande sobre la tierra”; ‘enfriamiento’, cuando el fuego se aleja; ‘congelación’, a la condensación que sigue a la salida del fuego.<sup>192</sup>

Timeo ha mostrado el origen de las especies de cuerpo a partir de las figuras geométricas, sus combinaciones y transformaciones mutuas.<sup>193</sup> Todo esto constituye, tanto el cuerpo del universo

---

<sup>188</sup> Cf. *Tim.* 58c.

<sup>189</sup> ZAMORA CALVO (2010:407, nota 464).

<sup>190</sup> *Tim.* 58d.

<sup>191</sup> *Tim.* 58e.

<sup>192</sup> Cf. *Tim.* 59a.

<sup>193</sup> *Tim.*, 61c. Recordemos que estas transformaciones solo se dan entre los tres elementos que tienen como principio el mismo tipo de triángulo. La tierra, que

(macrocosmos), que posee una figura propia (el dodecaedro), como también el cuerpo humano que, por contar con los llamados cuatro elementos, está constituido, desde la base, por los triángulos elementales.<sup>194</sup>

Como dijimos anteriormente, después que el demiurgo introduce las *'symmetrias'* (συμμετρίαι) en el material caótico, y ordena todas las cosas, los dioses celestiales toman prestadas porciones de fuego, agua, aire y tierra, ya constituidos por sus superficies geométricas, y moldean con ellos un cuerpo mortal, sujeto a generación y corrupción, que unen al principio inmortal del alma, junto con sus géneros mortales. De este modo, queda plasmada la naturaleza del hombre como el resultado de la acción de los dioses celestiales a partir de lo que el demiurgo les ha entregado, y que ha sido producido por esa inteligencia divina al persuadir a la necesidad de llevar a cabo, lo mejor posible, la mayoría de las cosas.

Una vez que hemos reconocido los triángulos elementales como los auténticos principios que constituyen el cuerpo, podemos adentrarnos en una explicación teleológica de cada una de sus partes. Para ello partimos de una recapitulación del discurso que es hecha por el mismo Timeo (68e-69c). Más aún, Cornford señala que, a partir de ahora, asistimos a una tercera parte del discurso, en la que se exhibe “la cooperación de Razón y Necesidad en el trabajo de los dioses creados”.<sup>195</sup> Esto nos abre a una teleología del cuerpo como instrumento de los géneros del alma.

La recapitulación del discurso consta de dos tesis centrales: 1) la primera consiste en la distinción de los géneros de causas: la necesaria, y la divina (τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον), con la indicación de que siempre debemos buscar en todas las cosas la causa divina, “para adquirir una vida feliz en la medida en que nuestra naturaleza lo permita”; mientras que, la causa necesaria

---

proviene de un triángulo distinto, no se transforma a partir del fuego, ni del aire, ni del agua.

<sup>194</sup> Como señala BRISSON (2015:420), si hablamos de “las causas necesarias del cuerpo humano”, se trata de “las superficies triangulares de los cuatro elementos primordiales”.

<sup>195</sup> CORNFORD (2001:279).

debe buscarse en vista de aquella; 2) la segunda apunta a lo que acabamos de ver acerca de la introducción de formas y números en el material caótico. Aquí las palabras de Timeo son decisivas y relevantes para nuestra investigación y, por tanto, conviene citarlas:

“Cuando todas las cosas se encontraban en desorden (ἀτάκτως), el dios introdujo (ἐνεποίησεν) en cada una de ellas, en relación consigo mismo y con las demás, ‘*symmetrias*’ (συμμετρίας), todas estas tan ‘proporcionadas’ y ‘*symmétricas*’ (ἀνάλογα καὶ σύμμετρα) como era posible”.<sup>196</sup>

Este pasaje nos conduce a una disquisición filológica, pues debemos precisar dos términos que están presentes, y que se relacionan entre sí, pero que quizás ameritan una clara identificación y diferenciación de nuestra parte. En el pasaje que hemos citado, Timeo dice que las ‘*symmetrias*’ (συμμετρία) fueron hechas del modo más posible ‘proporcionadas y *symmétricas*’ (ἀνάλογα καὶ σύμμετρα). El encuentro en una misma línea de los dos términos ἀνάλογα y σύμμετρα exige una precisión y distinción, más aún cuando la mayoría de los traductores de la obra platónica, pero puntualmente los del *Timeo*, traducen los términos griegos ἀναλογία (ἀνὰ λόγον) y συμμετρία (ξυμμετρία / συνμέτρον) por ‘proporción’.<sup>197</sup> Sin embargo, los diccionarios de referencia señalan cierta diferencia.

Entonces, ¿acaso el término ‘proporción’ se adecua en el *Timeo* a la traducción de ἀναλογία y de συμμετρία, más cuando ambos términos aparecen en una misma línea, aparentemente, distinguidos? Si asumimos que el término ἀναλογία debe ser traducido propiamente como ‘proporción’ ¿no amerita que traduzcamos συμμετρία en sus términos propios, como ‘*symmetria*’

---

<sup>196</sup> *Tim.* 69b.

<sup>197</sup> Cf. Taylor (1928:621); CORNFORD (2010:280) traduce en ambos casos ‘proportion’, pero en el pasaje que hemos citado es consciente de que se enfrenta a la presencia de los dos términos juntos, y entonces resuelve traducir συμμετρία por ‘measure’, y a continuación junta ambos calificativos en una única expresión: ‘harmonius proportion’. Por su parte, LLOYD, D. (2010) en su artículo reciente acerca de la συμμετρία en el *Timeo*, opta por la traducción de ‘symmetry’, y que también nosotros empleamos. En el léxico de Platón, DES PLACES, É. (1970:41; 474) presenta a ambos términos como emparentados, y los traduce como ‘proportion’, y solo agrega, respecto a ἀναλογία, la traducción de ‘progression (géométrique)’.

o ‘conmensurabilidad’, algo que claramente nosotros hemos evitado al transliterar el término como ‘*symmetría*’?<sup>198</sup> En definitiva, se trata de ver si es que acaso Platón utiliza ambos términos, es decir ἀναλογία y συμμετρία como sinónimos y los emplea indistintamente en sus diálogos, o es consciente de alguna diferencia, de la que nosotros debamos hacernos cargo.

Tomemos en primer lugar las traducciones que presentan los diccionarios de referencia. El diccionario Lidell-Scott traduce ‘συμμετρία’ por ‘*symmetry*’, y agrega el sentido de ‘*due proportion*’, con la aclaración de ‘*one of the characteristics of beauty and goodness*’. En cambio, respecto a ἀναλογία, nos ofrece la traducción de ‘*mathematical proportion*’, o bien la de ‘*proportion (generally)*’. Por su parte, Mugler en su *Dictionnaire Historique de la Terminologie Géométrique des Grecs* reserva para ἀναλογία la traducción de ‘*proportio*’, ‘*proportion*’,<sup>199</sup> y traduce συμμετρία por 1° ‘*mensuratio*’, ‘*measure*’, ‘*ausmessung*’, ‘*measurement*’; 2° ‘*mensura*’, ‘*measure*’, ‘*relation métrique*’; 3° ‘*rationalitas*’, ‘*commensurabilité*’, ‘*eigenschaft der kommensurabeln grössen*’, ‘*commensurability*’.<sup>200</sup>

Las variantes de los términos están dadas. A primera vista podemos decir que el concepto de ἀναλογία es el de ‘proporción’ en un sentido general, la cual incluye también la idea de proporción progresiva, mientras que el de συμμετρία responde a un tipo de ἀναλογία específica, asociada más a la geometría, y siempre en relación a la belleza. En este sentido, podemos utilizar la fórmula “*toda συμμετρία es ἀναλογία, pero no toda ἀναλογία es συμμετρία*”. Pero veamos con mayor detenimiento el uso del término συμμετρία en Platón, puntualmente en el caso del *Timeo*.

El sustantivo συμμετρία y el adjetivo σύμμετρος, como bien ha indicado Mulger, “*pertenece en Platón a la terminología geométrica*”,<sup>201</sup> fuertemente vinculado con la noción de Belleza.

---

<sup>198</sup> Tal transliteración se debe, por un lado, al uso específico que hace Platón de dicho término y, por otro lado, para evitar el error de identificarlo con lo que nosotros los modernos entendemos por ‘*symmetría*’.

<sup>199</sup> MUGLER (1958:55)

<sup>200</sup> MUGLER (1958:388-389).

<sup>201</sup> MUGLER (1956:21).

Mugler, en su artículo *Σύμμετρος chez Platon* (1956), ha establecido los diversos usos del término por parte de Platón en sus distintos diálogos, añadiendo algunas precisiones a partir del señalamiento de que, según él, Platón habría llegado a conocer la reforma de la teoría de las proporciones de Eudoxo, según consta en el pasaje de *Parménides* 140b, como también las razones que habrían suscitado dicha reforma: se trata del hallazgo, por cierto controversial en los círculos pitagóricos, de los números irracionales, que según Fogd está asentado en los pasajes del *Teeteto* 147d-ss.<sup>202</sup> Dentro de este “dominio particular de la geometría de las magnitudes irracionales”, según Mugler, “el término (σύμμετρος) significa ‘conmensurable’, y se opone a οὐ σύμμετρος, ἀσύμμετρος ‘inconmensurable’”.<sup>203</sup>

Sin embargo, Mugler señala que el término σύμμετρος tiene otros sentidos en la obra de Platón. A continuación presentamos la tesis de Mugler, para luego indicar un pasaje que pertenece al *Timeo*, y que resulta decisivo respecto a la naturaleza humana y a su mejor condición, pero que ha sido olvidado por él dentro de su propia disquisición. En efecto, además del sentido señalado, es decir el de ‘conmensurable’, Mugler añade los siguientes sentidos de σύμμετρος:

1) En base a las teorías ópticas del *Menón* 76, el *Teeteto* 156d y el *Timeo* 67c, σύμμετρος posee un sentido más exacto que aquél de simple “conmensurable”. Para este tipo de determinación respecto a los pasajes señalados, Mugler subraya que “si nos detenemos en la explicación física del fenómeno de la vista que da Platón, el segundo significado matemático de σύμμετρος menos técnico que el primero es, por tanto, “teniendo el mismo orden de magnitud”.

---

<sup>202</sup> Tal testimonio ha sido interpretado así por MUGLER: Desde el punto de vista matemático, por empezar, Platón había vivido muy de cerca, en la época del *Parménides*, la reforma de la teoría de las proporciones, por la cual Eudoxo había hecho posible la extensión de la noción de ‘proporcionalidad’ a las magnitudes inconmensurables, a los ἀσύμμετρα (...). En ciertas especulaciones matemáticas del *Timeo*, en particular en la tentativa de fundar la ley de la proporción continua en la estructura del τετράστοιχον sobre las relaciones que unen los cuerpos elementales, nosotros vemos, además, a Platón chocarse contra la imposibilidad de conciliar la proporcionalidad y el carácter conmensurable de ciertas magnitudes geométricas”.

<sup>203</sup> *Ibidem*.

2) “El tercer sentido matemático de *σύμμετρος* puede ser distinguido en el pasaje 73B-C del *Timeo*. Platón explica allí la estructura de la médula, que no es compuesta como las otras sustancias del cuerpo natural y de la naturaleza inorgánica”, a lo cual él añade que: “Para constituir la médula, el demiurgo compone así los poliedros ya constituidos que son las moléculas de las sustancias materiales que sirven para edificar el organismo, figuras de tres dimensiones muy complicadas, reuniendo un cierto número de estos poliedros de manera que ellos tengan, de dos en dos, una cara en común”.

Por tanto, según Mugler: “el sentido geométrico de *σύμμετρος*, que implica esta interpretación, aquél que constituye un límite común, un *peras* común, es muy diferente de los otros dos sentidos del término que nosotros hemos relevado más arriba, si se coloca desde el punto de vista de la geometría clásica de la figura de tres dimensiones”.

Pero, antes de finalizar, Mugler advierte que: “si se recuerda que en la geometría del *Timeo* los cuerpos regulares son definidos por su superficie, que es lo que se conserva en la transformación de los cuerpos, es precisamente la totalidad de triángulos elementales que constituyen su superficie, que en otros términos Platón mide, o *mensura* los poliedros por sus caras y los componentes de éstas, este tercer sentido de *σύμμετρος* se acerca al primero, aquél de conmensurable, con esta diferencia, sin embargo: que en el primer caso, las magnitudes, *σύμμετροι*, son magnitudes que tienen una común medida, mientras que en nuestro último caso, los triángulos son una común medida entre dos poliedros”.

Por tanto, éstos son los sentidos de *σύμμετρος* que habrían de añadirse, según Mugler, a aquél de “conmensurable”, en la obra de Platón: es decir, el de “teniendo el mismo orden de magnitud” y el de “un *peras* o límite común”.

Ahora, nos llama la atención que Mugler no haya considerado las líneas de los pasajes 87c-ss. del *Timeo* en el que se nos dice explícitamente que: “De las *symmetrias* percibimos con claridad y calculamos las pequeñas, en cambio, las principales y más importantes nos resultan inconcebibles. En efecto, para la salud y la

enfermedad, para la virtud y el vicio, ninguna *symmetría* o *asymmetría* es mayor que la del alma con respecto al cuerpo”.

Sobre este pasaje nos detendremos más adelante,<sup>204</sup> no obstante lo hemos traído aquí para señalar la extrema complejidad a la que nos conduce una noción tal como la de *συμμετρία*, la cual sobrepasa en Platón no sólo la noción de conmensurabilidad, sino además el ámbito de la constitución geométrica de los cuerpos.

Pero antes de pasar a abordar de lleno esos pasajes, volvamos una vez más, a aquél ejemplo citado por Mugler, como decisivo en el *Timeo* para la comprensión de la ‘*symmetría*’ respecto a la constitución corpórea del hombre, pero que es a su vez considerado el ‘punto de contacto privilegiado’ entre el alma y el cuerpo: es decir, el caso puntual de la médula (ὁ μυελός).<sup>205</sup> En efecto, además de ser el origen de los huesos y la carne, la médula es el punto en el que se fijan los vínculos de la vida (οἱ γὰρ τοῦ βίου δεσμοί), y en el que se arraigan tanto el género inmortal, como los géneros mortales del alma, mientras el alma está atada al cuerpo.<sup>206</sup>

Ahora bien, *Timeo* señala que la médula se originó a partir de los primeros triángulos que dieron origen a los géneros de fuego, agua, aire y tierra. Estos triángulos fueron extraídos de sus respectivos géneros, y mezclados unos con otros en una proporción ‘*symmétrica*’ (σύμμετρα).<sup>207</sup> Se trata de un caso en el que la ‘*symmetría*’ es considerada como un elemento fundamental de la *demiurgia*, que en este caso, según indica *Timeo*, pretende lograr un resultado de máxima exactitud (ἀκριβείας μάλιστα).

Una vez que se produjo la médula, se implantaron y ataron en ella los géneros de almas (τὰ τῶν ψυχῶν γένη). Para ello, la médula fue dividida, y acogió en cada una de sus partes los distintos géneros de alma. El género inmortal fue recibido en una parte completamente esférica de la médula, que es la que recibe el nombre de cerebro, y está cubierta por la cabeza. Por su parte, el género

---

<sup>204</sup> Parte II, capítulo 2, sección 1.

<sup>205</sup> BRISSON (2015:429).

<sup>206</sup> *Tim.* 73b.

<sup>207</sup> *Tim.* 73c.

mortal del alma fue contenido por “figuras redondas y alargadas”, cuyo conjunto se le dio el nombre propio de ‘médula’.

Finalmente, se “construyó alrededor de la médula la totalidad de nuestro cuerpo, tras haber previamente solidificado, alrededor de toda ella, un recubrimiento óseo”.<sup>208</sup> De esta manera, los géneros del alma humana fueron albergados por la médula y atados al cuerpo. Como dijimos, la médula no sólo fue producida para albergar los géneros del alma, y proporcionar así los vínculos de la vida entre los géneros anímicos y la totalidad del cuerpo, sino que además ella es el principio (ἀρχή) de los huesos y de la carne.

Este estudio da inicio a una explicación teleológica de cada una de las partes del cuerpo. Siguiendo el orden progresivo del discurso de Timeo, nos detendremos a continuación en este desarrollo teleológico del cuerpo y sus partes, y luego retomaremos una visión que integre la constitución del individuo en su integridad y propio dinamismo. Llegado su momento, habremos de recuperar la noción de συμμετοία entre el alma y el cuerpo, para determinar sus alcances respecto a la salud, la belleza, el bien y la excelencia del hombre.

### *2.3 La teleología de las partes del cuerpo.*

Siguiendo el relato verosímil de Timeo, hemos visto que, tras considerar los elementos de fuego, agua, aire y cuerpo como *hipótesis* del cuerpo, Timeo ha llegado a afirmar que los verdaderos principios elementales del cuerpo son los triángulos elementales que constituyen sus propios géneros. En la primera sección de este capítulo hemos advertido que este hallazgo abre un nuevo discurso que integra la cooperación de la inteligencia y la necesidad como causas que operan en el mundo del devenir.

Precisamente, a partir del reconocimiento de estas causas, podemos ahora precisar la explicación teleológica que Timeo nos ofrece respecto a las partes del cuerpo. Sin embargo, tenemos que reconocer, una vez más, que esta explicación del cuerpo solo es

---

<sup>208</sup> *Tim.* 73d-e.

posible en relación con los géneros del alma, en cuanto el dinamismo fisiológico del cuerpo es observable en la naturaleza del hombre ya constituido, es decir en la vida humana, en el compuesto de alma y cuerpo.

Existen diversos pasajes diseminados en el *Timeo* en donde se aborda una teleología de las partes del cuerpo. Vamos a tomar en esta sección solo dos pasajes (44d-47e y 73e-76e) en los que se concentra una explicación detallada de las principales partes del cuerpo. El resto de los pasajes serán abordados en el próximo capítulo, pues consideramos que, en lugar de focalizarse principalmente en las partes del cuerpo, pretenden señalar los procesos biológicos en los que interactúan dichas partes con los géneros del alma, durante la vida del individuo; éstos son: la alimentación, la irrigación, la respiración y la sensación.

El primer pasaje (44d-47e) trata acerca de la estructura del cuerpo humano,<sup>209</sup> e inicia con la producción de la cabeza. Hemos visto en la sección anterior que la función principal de ella consiste en albergar el cerebro, que es el receptáculo medular que alberga el género inmortal del alma. Aquí Timeo se refiera a ella como un ‘cuerpo esférico’ (σφαιροειδὲς σῶμα) y la morada de “lo más divino (θειότατον) y dueño (δεσποτοῦν) de todo lo que hay en nosotros”.<sup>210</sup> Que la cabeza del ser humano sea esférica, al igual que el universo, muestra una vez más la correspondencia que hay en el *Timeo* entre el microcosmos y el macrocosmos.<sup>211</sup>

Pero, a la cabeza del hombre los dioses celestiales le añadieron a continuación todo el cuerpo, con el fin de que participara de todos los movimientos que hubiera, y no rodase sobre la tierra, sino que sobre ésta caminase el cuerpo en su conjunto. Según este propósito, los dioses le dieron un cuerpo como vehículo e instrumento, que fue alargado y al que le nacieron extremidades, “los cuatro miembros extensibles y plegables”, precisamente con el fin de que pudiera trasladarse.

---

<sup>209</sup> Cf. CORNFORD (2001:150)

<sup>210</sup> *Tim.* 44b.

<sup>211</sup> Esto mismo es señalado por TAYLOR, quien además utiliza aquí de modo expreso las fórmulas de ‘microcosmos’ y ‘macrocosmos’ (1928:275).

Como indica Cornford, esta descripción tiene resonancias de la producción del cuerpo del mundo (33a-34a), y sirve de hecho “para comparar y contrastar el cuerpo humano y sus movimientos con el cuerpo y los movimientos del universo”.<sup>212</sup> En efecto, si nos remitimos al pasaje en que Timeo explica la figura del universo, veremos que allí no sólo nos informa acerca de dicha figura, que por cierto es “esférica, equidistante en todas partes del centro a los extremos, circular, la más perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras”, sino que además rechaza la posibilidad de que llegase a necesitar ojos, oídos, u órganos para respirar, recibir o expulsar alimento, pues “nada salía de él ni nada entraba en él”, sino que era totalmente autosuficiente (αὐτάρκης).

En este sentido, el universo tampoco necesitó manos, ni pies “ni en general nada que le sirviera para desplazarse”. Es por ello que el universo solo cuenta con el movimiento circular, y está privado de los seis movimientos restantes.<sup>213</sup> Por su parte, el hombre cuenta con estos movimientos debido a que posee las extremidades de su cuerpo que le fueron concedidas para que pudiera trasladarse.

A continuación, Timeo agrega que los dioses celestiales “como estimaban que la parte delantera es más noble y más capaz de gobernar que la de atrás”, hicieron que caminásemos en esa dirección.<sup>214</sup> Es por ello que, para distinguir la parte delantera de la trasera, los dioses colocaron el rostro en la cavidad delantera de la cabeza, y le añadieron todos los instrumentos de que éste dispone. Los ojos, “portadores de luz”, fueron los primeros instrumentos, y con ellos obtuvimos la ‘percepción’ de la vista.<sup>215</sup>

Además de éstos, nos fueron concedidos la voz y el oído, que sirven como instrumentos del lenguaje, y nos posibilitan el acceso a la música, la cual, a su vez, nos ha sido dada en vistas a la armonía (ἁρμονία) del universo.<sup>216</sup> Otro instrumento del rostro es la boca,<sup>217</sup> que con los dientes, lengua y labios, provee “la entrada de lo

---

<sup>212</sup> (2001:151).

<sup>213</sup> Cf. *Tim.* 33b-34a.

<sup>214</sup> *Tim.* 45a.

<sup>215</sup> *Tim.* 45b-d.

<sup>216</sup> *Tim.* 47c-d.

<sup>217</sup> Cf. *Tim.* 75d-e.

necesario y como salida de lo mejor”. Lo necesario es el alimento del cuerpo, lo mejor son las palabras que fluyen hacia afuera.

Por otra parte, el segundo pasaje (73e-76e) que trata acerca de los propósitos por los que nos fueron entregadas las partes del cuerpo, refiere a aquellas que tienen como origen la médula, es decir los huesos, los tendones y la carne, como también lo que, a su vez, se deriva de ésta: la piel, los pelos y las uñas.

El primer propósito del hueso consiste en recubrir la médula, y fue producido con una tierra pura y lisa, que los dioses amasaron y mojaron con médula, pusieron en el fuego y otra vez en el agua y, del mismo modo que los herreros trabajan el metal, la volvieron a poner en el fuego y otra vez en el agua, hasta lograr que fuera “indisoluble para los dos elementos”. Con este material recubrieron el cerebro y sólo dejaron una salida estrecha.

Luego los dioses moldearon las vértebras alrededor de la médula del cuello y de la espalda. Pero al considerar que “la naturaleza ósea era más quebradiza y rígida de lo debido y que, al calentarse y volverse a enfriar se percutiría”, se produjo “la especie de los tendones y la carne”. Con la primera especie, que es de color dorado, constituida de hueso y carne sin fermento,<sup>218</sup> se unieron todos los miembros y, además, ella permite que el cuerpo sea ‘flexible’ y ‘extensible’;<sup>219</sup> con la segunda, hecha de agua, fuego, tierra, ácido y sal, se hizo una protección contra quemaduras y caídas, como también la regulación de la temperatura corporal. Aquí

---

<sup>218</sup> Para una analogía entre los tendones y el alma del mundo, como ‘terceras realidades’, ver BURGESS (2000:52-55).

<sup>219</sup> La importancia de los tendones para el cuerpo, y su doble finalidad (la de unir los miembros y la de proveer movilidad) es rescatada por BURGESS (2000:45-51). A su vez, él hace notar la ambigüedad del término *νεύρος*, el cual puede llegar a significar tendón, nervio, fibra, incluso vena. Esto sin tener en cuenta el uso no anatómico con el que a veces los antiguos, como Homero, lo utilizan: es decir, como cuerda, cuerda de arco o lira, fibra de planta. Resulta también interesante ver un pasaje del *Fedón* (86b), en el que Simias al hablar del alma como una armonía, refiere que “el alma es muy semejante a eso, como si nuestro cuerpo estuviera *tensado y mantenido en cohesión* por lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo y por algunos otros factores de tal clase”. La correspondencia entre este pasaje y la explicación del *Timeo* es asegurada si tenemos en cuenta que aquí Timeo asegura que la especie de los tendones fue asegurada, junto con la carne, para evitar que la naturaleza ósea se quiebre, al calentarse y volverse a enfriar.

debemos notar que, curiosamente, en ningún momento Platón menciona los músculos.

Por otra parte, para evitar que la cabeza, que por cierto cuenta con una capa de piel delgada,<sup>220</sup> pudiera recibir daños por excesos climáticos, se desprendió de la carne una corteza envolvente, lo que llamamos piel, y junto con ella ‘el género de los pelos’, que sirve como “una cubierta ligera alrededor del cerebro”, que proporciona sombra en verano y protección en invierno”.<sup>221</sup> Por ello, tanto el origen de la piel, como el de los pelos, son explicados según el propósito de proteger el cerebro y el género inmortal del alma.<sup>222</sup>

Esta explicación teleológica del cuerpo como ‘vehículo’ y ‘protector’ del alma nos ofrece una visión positiva de la realidad corpórea. A diferencia de lo que se lee en el *Fedón* y otros diálogos, aquí Platón muestra los beneficios que el cuerpo le aporta al alma, como su ‘protector’ y ‘vehículo’.<sup>223</sup> Este es un punto que no podemos perder de vista, y que los estudiosos de Platón no pueden pasar por alto.

Finalmente, “en el entretejido de tendones, piel y huesos que rodea los dedos”, se originaron las uñas, pues los dioses sabían que alguna vez nacerían de los hombres las mujeres y las demás bestias, y que “muchas criaturas necesitarían uñas para diversos usos”.<sup>224</sup> De esta manera los dioses celestiales unieron “las partes y miembros del viviente mortal”,<sup>225</sup> y la estructura del cuerpo humano fue completada.<sup>226</sup>

Éste es el cuadro inicial de la explicación teleológica de las partes del cuerpo. El resto de la explicación debe considerarse a la luz del compuesto de alma y cuerpo. Es por ello que nos dirigimos ahora a tratar la unión del alma con el cuerpo, y los diversos

---

<sup>220</sup> Cf. TAYLOR (1928:535). En 74e- 75b, Timeo explica que aquellas partes del cuerpo que albergan menos alma cuentan con una mayor cantidad de piel; en cambio, la cabeza, que es donde reside el intelecto, posee menos carne que el resto. Esta es la razón por la que la cabeza necesita de una protección extra, que son los cabellos.

<sup>221</sup> *Tim.* 75e-76d.

<sup>222</sup> Cf. CORNFORD (2001:299).

<sup>223</sup> Sobre este cambio de perspectiva, ver JOHANSEN (2004:137-ss.)

<sup>224</sup> *Tim.* 76d-76e.

<sup>225</sup> *Tim.* 76e.

<sup>226</sup> CORNFORD (2001:301).

procesos biológicos en que ambos participan, en los que además se observa la intervención de las causas de necesidad e inteligencia.

### 3. Capítulo tercero: La unión del alma y el cuerpo

#### 3.1 *El nacimiento del hombre.*

Hemos visto que el nacimiento del hombre es un hecho que se produjo bajo el designio del demiurgo con el fin de que existan todos los vivientes, incluidos los mortales, de modo que este universo llegue a ser un todo. También vimos que este hecho resulta tortuoso para el alma inmortal, cuyas revoluciones fueron enlazadas a un cuerpo mortal sometido a un perpetuo flujo y reflujo.<sup>227</sup>

Por tanto, el nacimiento del hombre está marcado por la lucha entre el alma y el cuerpo, por el combate entre las revoluciones del alma y los flujos del cuerpo en lograr cada uno un total dominio sobre el otro. Ello explica que el recién nacido padece de movimientos al azar y sin razón, deambulando en las seis direcciones: arriba, abajo, a la derecha, a la izquierda, hacia adelante y hacia atrás. Pues las revoluciones del alma inmortal sufren intensamente, y “tanto ahora como en los orígenes, el alma en un primer momento se vuelve insensata”.<sup>228</sup>

El caos inicial, al que está sometida la naturaleza humana, con el tiempo se rectifica, sobre todo si acompaña en ello una buena educación. Por tanto es necesario para ello transitar la propia vida y lograr el propósito de que el intelecto someta los demás géneros del alma y todos los movimientos del cuerpo. Esto ha sido revelado por el demiurgo al intelecto antes de que éste fuese encarnado: son las leyes del destino, que anunciaban lo que debía ocurrir por necesidad (*ἀναγκαῖον*).<sup>229</sup>

---

<sup>227</sup> Cf. *Tim.* 43a. JOHANSEN (2004:143) sugiere leer este pasaje según la alegoría del río que fluye: “La piedra hace anillos en el agua, que, sin embargo, son pronto perturbados por los movimientos del agua que corre. De la misma manera, los círculos del alma pierden su forma circular bajo el impacto de los movimientos que fluyen a través del cuerpo”.

<sup>228</sup> *Tim.* 44a.

<sup>229</sup> Cf. *Tim.* 42a.

Ahora bien, los movimientos de flujo y reflujo del cuerpo, aquéllos a los que el alma inmortal se encuentra ligada, provienen del alimento (τὴν τροφήν). Además, una convulsión mayor se produce en el alma inmortal a partir de “las impresiones (παθήματα) de los objetos que chocaban con cada uno de los cuerpos, [...] se transmitían a través del cuerpo y recaían sobre el alma”.<sup>230</sup> Lo que se origina a partir de estas afecciones violentas (ἐκ βιαίων παθήματα) es lo que se denomina ‘sensación’ (αἴσθησις).<sup>231</sup>

Por tanto, podemos decir que los dos procesos que definen la vida natural del hombre consisten en la alimentación y la sensación. Otros procesos naturales, como los de irrigación y respiración, dependen de éstos y sirven como auxiliares. En este capítulo nos detendremos en las explicaciones dadas por Platón en el *Timeo* acerca de estos procesos naturales a los que el alma inmortal está sujeta durante la vida del individuo.

No obstante, volvamos al momento inicial en que el principio inmortal del alma es ligado al cuerpo por los dioses celestiales. Dos pasajes, fuertemente conectados, nos relatan este suceso (42a-b y 69c-d).<sup>232</sup> A partir de 69c, observamos cómo el cuerpo se convierte en el ‘vehículo’ (ὄχημα) del intelecto,<sup>233</sup> al que además los dioses celestiales le edificaron (προσῶκοδόμουν) los géneros mortales del alma. En las líneas siguientes encontramos una descripción acerca del cuerpo como receptáculo que alberga los géneros mortales del alma y, además, como señala Cornford, “las razones por las que ellos están situados en ciertos órganos, separadamente de la parte divina (que se encuentra) en la cabeza”.<sup>234</sup>

Por tanto, es cierto que los movimientos de flujo y reflujo del cuerpo hacen que el género inmortal del alma en un inicio se vuelva insensata, pero también debemos reconocer que el cuerpo, al ser considerado un vehículo y un albergue de los géneros del alma, está representado aquí según los cuidados que él mismo les proporciona.

<sup>230</sup> *Tim.* 43b.

<sup>231</sup> Cf. *Tim.* 43c y 42a.

<sup>232</sup> Los comentaradores señalan esta conexión. Cf. ARCHER-HIND (1888:256), CORNFORD (2001:281, n. 3) y JOHANSEN (2004:146).

<sup>233</sup> Hemos visto en el capítulo anterior que el cuerpo es vehículo de la cabeza con el fin de que ésta pueda trasladarse, y evitar así que rueda sobre la tierra.

<sup>234</sup> (2001:281).

En el primer capítulo de este trabajo, hemos precisado cuáles son los géneros mortales del alma. Ahora, debemos retomar lo que ha sido dicho, puesto que contamos con una mayor precisión acerca de la necesidad, de manera tal que podamos aclarar ciertos aspectos que entonces no podían ser tratados con mayor precisión. Consideramos en primer lugar el género de alma que fue ubicado en el pecho y en “lo que llamamos tórax”.<sup>235</sup> Con anterioridad, nosotros identificamos a este género como el ‘irascible’ (θυμός, τό θυμοειδής).<sup>236</sup> Veamos nuevamente cuáles son sus características según Timeo:

“Tiene en sí pasiones terribles y necesarias (δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα): en primer lugar el placer, el mayor incitador al mal, después los dolores, que nos hacen fugitivos de los bienes, además la osadía y el temor, consejeros insensatos, también la cólera, difícil de apaciguar, y la esperanza, fácil de extraviar”.<sup>237</sup>

Se trata ciertamente de un género terrible, tal como indica Timeo. Pero, ¿en qué sentido debemos entender que todas estas pasiones fuesen también necesarias? He aquí la fuerza de la necesidad. En el capítulo anterior, hemos establecido que el demiurgo no es un dios omnipotente, y que la inteligencia debe persuadir de llevar a cabo la mayoría de las cosas. Se entiende además que los dioses celestiales operan según este principio. De hecho, vimos que estos dioses operan, imitando (μιμούμενοι) a su padre, que es bueno. Incluso más adelante Timeo nos dice que ellos sí “se acordaban del mandato de su padre”.<sup>238</sup> Por tanto, no es posible que supongamos siquiera una mínima dosis de maldad de parte de ellos. Entonces, podríamos preguntarnos acerca del motivo por el que los dioses llegaron a producir un género de alma tan nefasto. La clave está en que estas pasiones además de ser terribles, eran necesarias (ἀναγκαῖαν). Pero, ¿para qué?

Esta última pregunta quizás sea impertinente en este determinado contexto. Si nos preguntamos por la finalidad de cosas

---

<sup>235</sup> *Tim.* 69e.

<sup>236</sup> CORNFORD (2001:282) lo identifica como el “Spirited element”.

<sup>237</sup> *Tim.* 69d.

<sup>238</sup> *Tim.* 71d.

que son ‘necesarias’, estamos considerando el principio de ‘necesidad’ (ἀνάγκη) en términos *hipotéticos*. Sería lo mismo que leer el *Timeo* desde una concepción aristotélica de ‘necesidad’. Pero esto es precisamente lo que hemos descartado anteriormente, cuando vimos las causas que operan en el origen del cuerpo.

En efecto, allí marcamos que, a diferencia del sentido *hipotético* que le atribuye Aristóteles a la ‘necesidad’, en el *Timeo* leemos algo completamente distinto. Se trata aquí de una causa ‘inexorable’, con sus propias fuerzas y poderes, a la que la ‘inteligencia’ debe persuadir para conducir hacia lo mejor la mayoría de las cosas. Por tanto, respecto al caso de las pasiones del género mortal del alma, que han sido descritas como terribles y necesarias, se debe decir que son algo que los dioses celestiales no pueden evitar que se originen, sino que, en el mejor de los casos, será el intelecto humano el que las someta por medio de la persuasión. Por su parte, sabiendo que estas pasiones debían existir junto con el cuerpo, los dioses celestiales tomaron ciertos recaudos y edificaron el cuerpo humano de tal manera que el género inmortal sufriera lo menos posible a raíz de dichas pasiones. Por tal motivo, *Timeo* declara que:

“(Los dioses) hicieron residir lo mortal en otra residencia del cuerpo separada de aquella, y edificaron un istmo y un límite entre la cabeza y el pecho, el cuello, que colocaron entre los dos para que estuvieran separados. Establecieron entonces en el pecho y en lo que llamamos tórax el género mortal del alma. Además, puesto que existe por naturaleza, por un lado, lo mejor y, por otro lado, lo peor de ésta [alma], edificaron una nueva separación del tórax (...), y colocaron en medio de éstas el diafragma como tabique”.<sup>239</sup>

Con el fin de proteger, lo más que se pudiera, al género inmortal del alma, los dioses ubicaron los géneros mortales en ciertos receptáculos inferiores del cuerpo. Pero, como sabían que el género concupiscible (τὸ ἐπιθυμητικὸν), que es el apetito “por las comidas y bebidas, y de todo aquello que es necesario para la naturaleza del cuerpo”, sería el que menos querría “someterse voluntariamente a la orden y la razón que proceden del acrópolis”,

---

<sup>239</sup> *Tim.* 69d-e.

lo ubicaron en el nivel más inferior del tórax, “en el espacio comprendido entre el diafragma y el límite del ombligo, para lo cual fabricaron en todo ese lugar una especie de pesebre para la alimentación del cuerpo”;<sup>240</sup> es decir, en el estómago.

De esta manera previeron que, “como una criatura salvaje”, se encontrase lo más lejos posible del intelecto; mientras que, al género irascible, “obediente a la razón”, para que junto con ella sometiera al género de los apetitos, lo ubicaron en “un puesto de guardia”, es decir en el corazón,<sup>241</sup> “para que, cuando bullera la cólera del alma irascible, porque la razón le anuncia que desde fuera los afecta alguna acción injusta o bien alguna que proviene de los apetitos internos (...) al percibir las recomendaciones y amenazas, llegue a oír las y las siga en todo, y permita así que la parte mejor domine a todos los miembros”.<sup>242</sup>

Una vez más observamos el cuidado que tuvieron los dioses celestiales de proveer al intelecto la morada en que estuviera más protegido. Las pasiones y los apetitos del cuerpo son inevitables, pero la arquitectura del cuerpo provista por los dioses celestiales permite que el intelecto pueda dominar aquello que se origina ‘por necesidad’. Por tanto, Timeo concluye la descripción acerca del origen de la vida humana a partir de la ligación entre los géneros del alma y las partes del cuerpo, diciendo que:

“Así pues, en lo que concierne al alma, cuánto tiene de mortal y cuánto de divino, de qué manera, junto con qué y por qué causas ha recibido estancias separadas, sólo podríamos sostener que así como se ha dicho es verdadero, si un dios nos lo confirmara”.<sup>243</sup>

Siguiendo este mismo relato verosímil, que intenta aproximarse lo más que puede a lo verdadero, Timeo nos ofrece a

---

<sup>240</sup> *Tim.* 70e.

<sup>241</sup> Ciertamente el género irascible se encuentra en el pecho. Timeo precisa también acerca de su ubicación en el corazón. CORNFORD (2001:284-285), siguiendo a ONIANS, quien estudia la diferencia entre ψυχή y θυμός en Homero, concluye en que el θυμός ‘platónico’ se ubica principalmente en el corazón, pero también en los pulmones, siguiendo la tradición homérica que identifica al θυμός con el ‘aliento del vida’ o ‘aliento del alma’.

<sup>242</sup> *Tim.* 70b-c.

<sup>243</sup> *Tim.* 72d.

continuación una descripción acerca de los procesos biológicos que se producen durante la vida del individuo, desde su nacimiento hasta su muerte. Estos procesos involucran la participación del cuerpo y del alma, en un dinamismo propio y exclusivo de un ser que es compuesto (τὸ συναμφότερον).

### 3.2 *El dinamismo de alma y cuerpo humanos: alimentación, digestión, irrigación y respiración.*

Al ser el cuerpo humano un vehículo e instrumento del alma, fabricado por los dioses con el fin de servirle, los procesos que definen la vida humana, y que resultan de un dinamismo conjunto del alma y el cuerpo, será abordado en un estudio fisiológico regido por las causas de ‘necesidad’ e ‘inteligencia’. Según este modelo de explicación, los procesos descritos a continuación tienen un propósito específico, pero cada uno puede ser considerado en interacción con los demás procesos, ya que el conjunto es el que posibilita la conservación de la vida del individuo.

En este sentido, observamos que el cuadro explicativo de dichos procesos es complejo y arduo por su intento de hacer conciliar el estudio específico de las partes con el todo. Esto responde a una visión del individuo como un organismo. Además, dichos propósitos se ajustan a ciertos movimientos que ocurren de modo necesario (ἀναγκαιῶν) y que dependen del entorno físico.<sup>244</sup> Sobre este entramado de teleología con necesidad, Cornford señala que “varios hilos de la causalidad necesaria se combinan para producir el resultado de que el hombre debe vivir en una atmósfera que contiene fuego y aire. Esto es necesario, no deseable”.<sup>245</sup>

El primer proceso biológico que describe Timeo es el de la alimentación.<sup>246</sup> A partir de ella, se produce la digestión, que solo puede ser explicada junto con la respiración. No obstante, la explicación de la alimentación y de la digestión parte del

---

<sup>244</sup> Cf. CORNFORD (2001:301).

<sup>245</sup> *Ibidem.*

<sup>246</sup> *Tim.* 75d-e y 76e-77c.

reconocimiento de dos aspectos fundamentales: por un lado, las partes del cuerpo y del alma del hombre que están involucradas en dichos procesos y, por otro lado, la constitución de los objetos que sirven de alimento.

La descripción de las partes del cuerpo inicia con la boca, que es precisamente el primer instrumento que posibilita la alimentación. Hemos visto en la sección anterior que los dioses la produjeron, junto con sus elementos, es decir los dientes, la lengua y los labios, “para entrada y como salida de lo mejor”. El propósito de conseguir ‘la entrada’ responde al hecho que los dioses conocen lo que era y es ‘necesario’ (ἀναγκαῖον), es decir que, sabiendo que el cuerpo necesitaría ser alimentado,<sup>247</sup> le dieron al rostro una boca como instrumento para que ingrese el alimento que nutra y fortalezca el cuerpo. Además, ella permite que salga ‘hacia afuera’ “la corriente de palabras”, que “está a la orden de la inteligencia” y “es la más bella y mejor de todas las corrientes”.<sup>248</sup>

Desde el aspecto propiamente físico, la boca es el instrumento que sirve de ingreso del alimento al cuerpo. Luego, el alimento se dirige por los tubos digestivos hacia el estómago, lugar en el que habita el género de alma que hemos llamado ‘concupiscible’ (τὸ ἐπιθυμητικόν). Precisamente, sobre la base de esta identificación, Timeo explica la relación entre el hombre y su alimento como “afín” o “connatural” (συγγενῆ φύσιν)<sup>249</sup>. Como dijimos, la explicación acerca del proceso de alimentación considera tanto la naturaleza del hombre viviente, como la naturaleza de los objetos que le sirven de alimento. Ahora bien, esta explicación nos es dada sobre la base de un régimen alimenticio vegetariano.

Cuando Timeo habla de alimentos, se refiere explícitamente a los que son de origen vegetal, es decir aquellos que provienen de los árboles, las plantas y semillas, tanto las “cultivadas (παίδευθέντα) por la agricultura”, como las más antiguas, que son las ‘especies silvestres’ (τῶν ἀγίων γένη). Todo vegetal, en tanto “participa de la vida”, es llamado “viviente” (ζῶον), pero solo ‘participa’ (μετέχει)

---

<sup>247</sup> Debido a que el hombre pasa ‘necesariamente’ (ἐξ ἀνάγκης) su vida entre fuego y aire, y es “disuelto y vaciado (τηκόμενον κενούμενόν τ’) por ellos”. *Tim* 77a.

<sup>248</sup> *Tim*. 75e.

<sup>249</sup> *Tim*. 77a.

del tercer género de alma (τρίτου ψυχῆς εἶδους), es decir aquél que en el hombre se encuentra ubicado entre el diafragma y el ombligo.<sup>250</sup>

He aquí la ‘connaturalidad’ (συγγενῆ φύσιν) entre el alma vegetal y el género de alma ‘concupiscible’ del ser humano. Sin embargo, ¿cómo debemos entender esta connaturalidad? Timeo no dice mucho acerca de este asunto. Sin embargo, podemos descartar la idea de una identidad y marcar ciertas diferencias, puesto que el género concupiscible del alma humana, como señala Timeo, aunque “no *participa* en nada (μέτεστιν τὸ μηδέν) de la opinión ni del razonamiento ni de la inteligencia”, sí *participa* “de ‘sensaciones’ (αἰσθήσεως) de placer y dolor por medio de<sup>251</sup> los apetitos (μετὰ ἐπιθυμιῶν)”.<sup>252</sup> ¿A qué apunta esto? Los apetitos no producen por sí mismos la sensación, sino que, en todo caso, posibilitan su participación, cuando en realidad la sensación pertenece a un género de alma distinto. Por ello, aunque Timeo no lo diga, es difícil suponer que Platón pudiera atribuirle ‘sensación’ a los vegetales, debido a que carecen de los órganos de percepción y del género de alma en el que ella se encuentra arraigada.

Los vegetales ciertamente poseen ‘apetito’ de luz y agua, ¿pero acaso podría admitir también Platón que ellos ‘sienten’ placer y dolor? Cornford piensa que sí, y Taylor acepta una especie de ‘sensación’ que no es necesariamente aquella que refiere a la percepción. A diferencia de ellos, entendemos que, si el género concupiscible del alma humana llega a experimentar placer y dolor, se debe en realidad a que está en contacto con género que denominamos ‘irascible’ (θυμός, τὸ θυμοειδές), ya que no hallamos en ningún lugar que Timeo atribuya propiamente la ‘sensación’ al género de alma concupiscible. En todo caso, se trata de una

---

<sup>250</sup> *Tim.* 77b.

<sup>251</sup> ZAMORA CALVO (2010:331) traduce μετά: ‘acompañada de’. Esta traducción pone su acento en la sensación, y considera a los apetitos como simples ‘acompañantes’ de la sensación. De este modo se pierde de vista que ‘lo propio’ del género concupiscible son precisamente los apetitos, y que la ‘sensación’ es un hecho participado y no propio de tal género. Por tal motivo, preferimos la traducción ‘por medio de’ que pone el foco en los apetitos, por medio de los cuales se produce la *participación* de la ‘sensación’.

<sup>252</sup> *Tim.* 77b.

‘participación’, que responde a la unión de los géneros del alma, de acuerdo con su propia jerarquía.

En este sentido, parece que Timeo pretende decirnos que el género ‘concupiscible’, completamente alejado del género inmortal del alma, aunque puede estar sometido a éste, en ningún caso ‘participa’ de su razonamiento o inteligencia. En cambio, debido a que se encuentra más próximo al género ‘irascible’, aunque no posea ‘sensación’, participa (μετέχει) de ella. Por su parte, el vegetal carece completamente de este tipo de participación y, si bien es connatural al género concupiscible del alma humana, nada nos debe hacer suponer que existe entre ellos una completa identidad, siempre que reconozcamos la participación del género concupiscible en la jerarquía de los géneros del alma humana.

Una vez que los dioses han producido los alimentos que nutrirán al hombre, como también los medios por los cuales éste consigue introducirlos dentro de su cuerpo, y albergarlos en su estómago, se produce la digestión y a continuación la irrigación. Para ello, los dioses se encargaron de cavar “canales en nuestro mismo cuerpo, como los que hay en los jardines, para que fuera irrigado como por el curso de un arroyo”.<sup>253</sup> De esta manera Timeo inicia la descripción del proceso biológico de irrigación sanguínea.<sup>254</sup>

Tras considerar que los alimentos y bebidas, que son introducidos en la cavidad del estómago, son transformados por la acción del fuego en sangre, Timeo explica en qué consiste este proceso, cuyos objetivos son los siguientes: 1) fortalecer el cuerpo, principalmente la médula; 2) conectar, junto con la piel, la cabeza con el resto del cuerpo; y 3) hacer “evidente a todo el cuerpo la afección que producen las sensaciones”. Podemos decir entonces que la irrigación sanguínea no solo se encarga de nutrir y fortalecer al cuerpo, sino que, para Timeo, se encarga también de transmitir las sensaciones, lo que nosotros, por el contrario, le atribuimos a los nervios. Esta concepción de Platón fue atribuida por Aristóteles en su *Historia de los animales* a Diógenes de Apolonia.<sup>255</sup>

---

<sup>253</sup> *Tim.* 77c.

<sup>254</sup> *Tim.* 77c-78c.

<sup>255</sup> *Historia de los animales*, III 2, 511B-512a. Para un comentario, ver LAKS (1983:57-70).

Ahora bien, para lograr que se produzca la irrigación, los dioses constituyeron de esta manera el cuerpo: 1) entre la piel y la carne abrieron dos conductos, “las dos venas dorsales,<sup>256</sup> puesto que el cuerpo consta de dos partes, una derecha y otra izquierda”; 2) “las colocaron a lo largo de la columna vertebral, con la médula generadora (es decir, la médula espinal) dispuesta entre ellas”; 3) “dividieron las venas alrededor de la cabeza, las entrelazaron y las hicieron pasar en direcciones opuestas”; y 4) las inclinaron de manera que se vincularan con el resto del cuerpo. Estos conductos sirvieron como instrumento para la irrigación, que solo puede ser explicada, según Timeo, a partir de una distinción previa, la cual sostiene que:

“Los cuerpos que están compuestos de partes más pequeñas son impenetrables a los constituidos de partes más grandes, mientras que los que están compuestos de partes más grandes son permeables a los constituidos de partes más pequeñas”.<sup>257</sup>

A partir de esta distinción, Timeo presenta al fuego como el encargado de disolver el alimento, y el que “es entre todas las especies de cuerpos, el que tiene las partes más pequeñas” y, por tanto, el que “atraviesa el agua, la tierra y el aire y todo lo que está compuesto de estos elementos”. Ahora bien, como la cavidad que retiene los alimentos y bebidas, no puede retener el fuego ni el aire, “dado que están compuestos de partes más pequeñas”, estos dos elementos sirven para “la irrigación que va desde la cavidad (ἐκ τῆς κοιλίας) hacia las venas”.<sup>258</sup>

Por otra parte, se dificulta determinar con exactitud a qué cavidad hace referencia aquí Timeo. Para Zamora Calvo, “el término *koilia* designa probablemente a toda la cavidad del tronco, que es el lugar de la respiración y que comprende concretamente el tubo digestivo, donde el fuego transforma alimento y bebida en sangre”.<sup>259</sup> Por el contrario, estamos seguros de que, al introducir

---

<sup>256</sup> La arteria aorta y la vena cava, “según parece, ya que la distinción entre vena y arteria no se conocía aún”. ZAMORA CALVO (2010:417, nota 677).

<sup>257</sup> *Tim.* 78a. Ver también 58a-b.

<sup>258</sup> *Tim.* 78b.

<sup>259</sup> Cf. (2010:417, nota 684).

Timeo el elemento del aire como parte del proceso de irrigación, termina por fusionar la explicación de este proceso con el de la respiración. De hecho, él explica que el fuego constituye “todas las partes interiores de la cesta”, es decir propiamente el estómago que retiene los alimentos y bebidas, en cambio los tubos digestivos y la cavidad de los pulmones, que se encuentran involucrados en los procesos de digestión y respiración, están constituidos de aire.

Entonces, el proceso de respiración consiste en un género de movimiento alternativo de acción y pasión, llamados inspiración y espiración. Antes de explicarlo con detalle, Timeo establece el vínculo que sostiene con la digestión y la irrigación, el cual es detallado en estos términos:

“Cuando la respiración entra y sale, el fuego interior que está anudado a ella la sigue; este fuego, siempre oscilante a través de la cavidad, toma al pasar los alimentos y las bebidas que disuelve y divide en pequeñas porciones, llevándolas a través de los conductos por los que circula y, como desde una fuente en los canales, las vierte en las venas, y hace correr los fluidos de las venas a través del cuerpo como un acueducto”.<sup>260</sup>

El paso siguiente consiste en definir propiamente las causas que constituyen al proceso de respiración en cuanto tal. Vimos que el elemento primordial de este proceso es el aire. Ahora bien, aquí Timeo aprovecha para presentar su rechazo de la existencia del vacío, y explica que “el aire expirado no se propaga en el vacío, sino que empuja fuera de su sitio al aire vecino, y el aire empujado siempre expulsa, a su vez, el aire vecino”.<sup>261</sup>

Al rechazar el vacío y al proponer el movimiento continuo de choque entre elementos vecinos, Timeo recurre a la necesidad para explicar que de este modo ocurre que tanto el pecho, como el pulmón, “cuando exhalan el soplo, se llenan nuevamente del aire que rodea al cuerpo, el cual entra dentro a través de la carne porosa y es arrastrado”. En definitiva, se trata de un proceso que nunca se

---

<sup>260</sup> *Tim.* 78e-79a.

<sup>261</sup> *Tim.* 79b.

interrumpe, sino en la exhalación final de la muerte. Mientras tanto, se parece “al rodar de una rueda”.<sup>262</sup>

Tanto el proceso de irrigación como el de respiración muestran que todas las partículas que constituyen nuestro interior se mueven ‘obligadas’ (ἀναγκάζεται), es decir sujetas a la necesidad, a ‘imitar’ (μιμνεῖσθαι) el movimiento de traslación del universo (τὴν τοῦ παντὸς φορᾶν). En otras palabras, el movimiento de las partículas que constituyen el interior del microcosmos y que imitan a lo que acontece en el macrocosmos, consiste en el movimiento hacia aquello que le es ‘afín’ (πρὸς τὸ συγγενές).

De esta manera, Timeo explica que la alimentación, la irrigación y la respiración consisten en volver a llenar lo que se había vaciado en ese preciso momento. Sin embargo, esta última afirmación parece contradecir lo que dijimos anteriormente: que para Timeo el vacío no existe. No obstante, entendemos que no hay contradicción, en el sentido en que nunca llega a producirse en nuestro interior un completo ‘vacío’. Mientras se está produciendo el vaciamiento, de modo inmediato y concomitante, se está produciendo el llenado. Ahora bien, solo “cuando sale más de lo que entra, todo el viviente se consume”, en cambio “cuando sale menos, crece”.

El crecimiento de ser humano llega a su límite, “cuando la raíz de los triángulos se afloja, porque han mantenido muchos combates durante largo tiempo contra muchos adversarios”. Entonces, Timeo considera que, a partir de este momento, acontece aquello que llamamos ‘vejez’, que es cuando “el ser viviente se consume al ser dominado en este proceso”.<sup>263</sup> Este proceso de destrucción culmina en el momento de la muerte, que es “cuando los vínculos unidos a los triángulos de la médula ya no resisten más, al estar distendidos por la fatiga, sueltan a su vez los vínculos del alma, y esta, liberada de un modo natural, levanta el vuelo con placer”.<sup>264</sup>

De esta manera concluye la vida del ser humano. Pero Timeo distinguirá acerca de la muerte, a aquella que es dolorosa y violenta, porque “se produce por enfermedad o heridas”, de aquella que “es

---

<sup>262</sup> *Tim.* 79c.

<sup>263</sup> *Tim.* 81c-d.

<sup>264</sup> *Tim.* 81d.

la menos penosa de las muertes, y está acompañada de placer más que de dolor”, puesto que “viene después de la vejez”.<sup>265</sup> Esta distinción se asienta sobre el siguiente principio: “todo lo que sucede contra naturaleza es doloroso, pero lo que acontece naturalmente es agradable”.<sup>266</sup>

A partir de aquí Timeo iniciará la explicación de las enfermedades que sobrevienen al ser humano, tanto aquellas que afectan solamente al cuerpo o al alma, como aquellas que resultan de una errada relación entre ambos. Esta búsqueda y explicitación de las causas de la enfermedad (etiología), junto con la de los síntomas y sus terapias, se inserta dentro de un tratamiento médico que pretende hacer explícito no solo los males, sino y, por sobre todo, los bienes y cuidados que deben procurarse no sólo al alma, sino también al cuerpo, y al compuesto. Por tanto, damos lugar ahora a la antropología de corte médico que se inserta en el discurso verosímil de Timeo.

---

<sup>265</sup> *Tim.* 81e.

<sup>266</sup> *Tim.* 81e.: “πᾶν γὰρ τὸ μὲν παρὰ φύσιν ἀλγεινόν, τὸ δ' ἢ πέφυκεν γιγνόμενον ἡδύ”.

## SEGUNDA PARTE

“LA ETIOLOGÍA Y LA TERAPÉUTICA DE  
ENFERMEDADES, EL BIEN, LA BELLEZA Y  
LA EXCELENCIA DEL HOMBRE”.

En la primera parte de este trabajo hemos recorrido el discurso verosímil (εἰκῶς λόγος/εἰκῶς μῦθος) del personaje Timeo sobre la constitución (γένεσις) de la naturaleza (φύσις) del hombre. Hemos abordado las causas y principios que, según Platón, constituyen los géneros del alma y las partes del cuerpo, su explicación necesaria y teleológica respecto a cómo llega a constituirse la vida humana como un dinamismo en el que intervienen alma y cuerpo, en una visión del hombre en tanto viviente (ζῶον), un compuesto de ambos (συναμφότερον).

Según el orden del discurso, y con la idea de profundizar en el conocimiento de la naturaleza humana, al final del *Timeo* (81e-90d) Platón nos ofrece un desarrollo de corte médico. Los diversos factores y problemas a los que allí se enfrenta, reflejan un diálogo con los conocimientos médicos de la época.

Tal como sugiere Ayache,<sup>267</sup> podemos reconocer la conexión entre el desarrollo médico y el discurso general del diálogo, por el encuadre físico que constituye al *Timeo* en su conjunto. En este sentido, la medicina, que hace su aporte desde la perspectiva de un arte 'técnico' que se dedica a estudiar al hombre, constituye también uno de los saberes por los cuales tenemos otro acceso al conocimiento del mundo del devenir.

En esta segunda parte tomamos como punto de partida el contexto médico en el que Platón viene a desarrollar su propuesta. Presentamos un lacónico repaso histórico de la medicina en la Grecia antigua, para adentrarnos en algunas discusiones entre médicos y filósofos, que dieron lugar a un proceso de autodeterminación de parte de la medicina como un auténtico arte (τέχνη).

A continuación nos detenemos en señalar algunas referencias en los diálogos platónicos que sirven de testimonio del interés de Platón en la materia. Finalmente, abordamos la descripción platónica de la etiología de las enfermedades, que distingue entre las causas de las enfermedades del cuerpo (81e) y las del alma (86b), como también las patologías que conciernen a las relaciones entre alma y cuerpo (87c-ss.), para concretar con una propuesta

---

<sup>267</sup> Cf. AYACHE, L. (1997:56).

terapéutica de las enfermedades (88b-ss.), y una visión holística del régimen de vida más acorde con la salud, el bien y la belleza.

Este desarrollo pretende culminar con el señalamiento de una auténtica excelencia humana, que se expresa mediante el célebre principio de *kalokagathía*. Resulta que en el *Timeo* la etiología y la terapéutica de enfermedades, como la propuesta de un régimen de vida para que el hombre alcance el bien y la belleza, es decir su propia excelencia, se fundan en la noción de '*symmetría*' (συμμετρία), que pretendemos subrayar, y en una valoración positiva del cuerpo y sus cuidados, algo que los defensores del '*dualismo*' en Platón, muchas veces se muestran reacios en admitir.

## 4. Capítulo Cuarto: La etiología de las enfermedades

### 4.1 *El Timeo en el contexto de la medicina griega*

Cuando Platón escribe el *Timeo* entre los años 358-356 a.C., la medicina contaba con algo más de un siglo de haber llegado a constituirse en una auténtica ‘τέχνη’ (‘arte’, ‘disciplina técnica’, ‘ciencia’). Este alcance reciente, aún en vías de consolidación, es el resultado de un proceso de ‘autodeterminación’ que se remonta al siglo VI, alcanza su ápice en el siglo V, y tiene alcances decisivos para las grandes especulaciones filosóficas del siglo IV a. C.

Desde la antigüedad se atribuía el alcance de esta conciencia, junto con la valoración del propio quehacer de la medicina, al gran médico ‘asclepiada’, <sup>268</sup> Hipócrates de Cos. <sup>269</sup> ‘El padre de la medicina’ y fundador de la escuela médica de Cos fue revestido por innumerables relatos como un personaje *quasi* mítico, escritor de grandes tratados, al que se le atribuían más de cien escritos, de los que conservamos alrededor de sesenta. En su mayoría se trata de una literatura pseudo-epigráfica, y que conocemos con el nombre de *Corpus Hippocraticum*, un testimonio directo sobre los orígenes en Grecia de la medicina como un ‘arte’ y su contraste con lo profano, el mito y la filosofía.

No podemos avanzar si desde el inicio no queda planteada la cuestión por el sentido en que se dice que a partir del siglo V a. C. la medicina llega a ser una auténtica ‘τέχνη’. Preferentemente nosotros

---

<sup>268</sup> En Homero, Asclepio aparece como un médico (cf. *Il.* IV 194) discípulo de Quirón (Cf. *Il.* IV 219) y su deificación ya es atestiguada por Hesíodo quien lo convierte en hijo de Apolo. Los médicos no tardaron en considerarse a sí mismos sus descendientes, y en hacerse llamar ‘asclepiadas’, creyendo que él fuese el padre de la medicina. Sin embargo, un hecho es curioso: “El culto a Asclepio, atestiguado en Epidaurio hacia el 500 a. C., se introdujo en Atenas hacia el 420 a. C. y en Cos a mediados del s. IV. Es decir que en Cos no existía ni el templo ni el culto en tiempos de Hipócrates, cuando la escuela de medicina era ya famosa”, según señala CARLOS GARCÍA GUAL (2007:25).

<sup>269</sup> Platón en el *Protágoras* 311b da testimonio de ello. Aquí Sócrates dialoga con el joven Hipócrates, y deja constancia de la figura y renombre de “Hipócrates, el de Cos, de los Asclepiadas”, como médico ejemplar, quien conoce mejor que nadie su propio arte, y además logra transmitirlo.

traducimos este término por ‘arte’, y en ocasiones por ‘disciplina técnica’. Sin embargo, reconocemos que hay una dificultad: la semántica de la τέχνη antigua no es equivalente a la del arte contemporáneo. Por otra parte, evitamos la traducción de ‘τέχνη’ por ‘ciencia’, pues reservamos ésta para ‘ἐπιστήμη’, que por cierto nunca aparece citada por los hipocráticos para referirse a la medicina. También es cierto que estos escritos en su mayoría son anteriores o contemporáneos a Platón y Aristóteles, lo que bien puede hacer valer un manejo menos estricto de los términos, tal como se observa entre los intérpretes y traductores de los escritos hipocráticos.

En todo caso se trata de la dificultad a la que se enfrenta el historiador o intérprete de la filosofía antigua, por la evidente distancia que media entre su propia cosmovisión y la de los autores cuyos textos son objeto de interpretación, de modo que las nociones y conceptos que definen a cada horizonte intelectual no siempre concuerdan entre sí con exactitud, sobre todo cuando se trata de autores previos o contemporáneos a los *usualmente* ‘mediadores’ Platón y Aristóteles.

Es por ello que si se intenta dilucidar el sentido de “τέχνη” para los griegos del siglo V a. C., se impone a la investigación un nuevo “distanciamiento”, esta vez respecto a lo que ‘nosotros’ (“herederos” de la modernidad, pero en este caso también de Platón y Aristóteles) entendemos por “arte” o “ciencia”, o incluso “filosofía”. Nada de esto concuerda siempre y con exactitud con aquello que los antiguos médicos entendían por estos términos. Aún así, nada de esto imposibilita nuestro acceso al sentido que fue adquiriendo la “τέχνη” médica para los propios médicos.

La pregunta fundamental que nos servirá de guía ha sido formulada por el gran historiador español de la medicina Pedro Laín Entralgo en los siguientes términos (1978:45):

“Puesto que en los siglos anteriores al VI a.C. no existió entre los antiguos griegos un saber médico al que con suficiente rigor pueda llamarse «técnico», ¿qué hubo en la vida de esos hombres para que fuese Grecia y no otro país cualquiera el pueblo que definitivamente hizo del oficio de

sanar una profesión racional, científica, y acuñó para el saber de los médicos la expresión *tékhne iatriké*, esto es, *ars medica* o «arte de curar»? ¿Qué hubo entre los griegos para que la medicina sea un arte?”.<sup>270</sup>

La pregunta es ineludible. Pero, ¿es acaso también susceptible de hallar respuesta? Para Laín Entralgo hubo entre los griegos ‘cuatro rasgos decisivos’ que posibilitaron y favorecieron esta determinación: a) la curiosidad y la agudeza de visión; b) el gusto por la expresión verbal de lo observado; c) una concepción naturalista de la divinidad; y d) una actitud ‘liberada’ ante los dioses y el culto. Veremos a continuación el grado decisivo que estos criterios ocupan en la fundación de la medicina como un ‘arte’. En efecto, los médicos, fieles a su espíritu observador (a), llegaron a tomar ‘conciencia’, con todo lo que ello implica, del nivel superior al que había llegado su arte, y lo pusieron por escrito (b).

Tenemos acceso al conocimiento de esta ‘conciencia’ gracias a ese ‘gusto por la expresión verbal’, vale añadir: ‘escrita’, que desarrollaron los médicos griegos antiguos, y que en parte conservamos en los textos que componen el *Corpus Hippocraticum*. Ellos abordan múltiples y diversos temas, especialmente los síntomas y causas de las enfermedades, la dieta, el régimen de vida según los lugares, las estaciones del año, y la constitución e historial del paciente. Pero hubo además entre ellos quienes trataron directamente la cuestión de la definición y los alcances de la medicina en tanto ‘arte’ a partir de la observación del propio oficio, su objeto de estudio y la cuestión del método. Todo esto hace que contemos con el testimonio más directo, fruto de la autoconciencia y de la autodeterminación del ‘arte’ médico. Los principales testimonios en la materia están registrados en *Sobre el arte (DA)*, *Sobre la medicina antigua (VM)*, *Sobre la naturaleza del hombre*, *Lugares en el hombre*, *Sobre la enfermedad sagrada* y *Sobre el régimen*.

De una u otra manera todos estos textos aportan a la definición de la medicina y de sus alcances en tanto ‘arte’, pero es sin duda el

---

<sup>270</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (1978:45).

tratado *Sobre la medicina antigua*<sup>271</sup> el que sobresale en toda la discusión, el cual arremete más que ningún otro contra la filosofía, y que ha sido tomado por Littré como aquél al cual apunta Platón en el *Fedro*, cuando Sócrates menciona a “Hipócrates”. Nos detendremos a continuación en cada una de estas cuestiones, pero antes es necesario que revisemos el contexto en el que llega a acontecer este debate. En efecto, para que la medicina pudiera alcanzar en el siglo V el nivel de un arte profesional, antes fue necesario que ella existiera, aunque carente de todo esto, como un ‘oficio’, bien podría decirse: ‘pre-técnico’.

Pese a los escasos testimonios directos con que contamos acerca de la medicina griega en sus albores antes de llegar a constituirse en un verdadero ‘arte’, sin embargo hallamos un amplio número de referencias en Homero, lo que nos permite hablar, tal como lo aborda y desarrolla Laín Entralgo, incluso de una *medicina homérica*, en tanto testimonio directo de la actividad de los médicos de los siglos IX y VIII a. C., como es el caso de Macaón o Polidaro, mencionados en la *Ilíada*.

A diferencia de lo que ocurrirá con el ‘arte médico’ a partir del siglo VI a. C., la *medicina homérica* no considera aún al cuerpo humano como una ‘totalidad orgánica’, sino como un ‘conjunto de miembros’ (τὰ μέληα: los miembros). En ninguna de las dos epopeyas homéricas aparece el término σῶμα con el sentido propio de un cuerpo único y orgánico. No obstante, el vocabulario anatómico es amplio y admirable, en gran parte debido a la descripción detallada de las heridas de guerra, y el vocabulario fisiológico, aunque es escaso, no falta.

Respecto a la visión que los médicos tenían de las enfermedades y su origen, existían dos modos de explicación: por un lado, están las que se producen por ‘la consecuencia natural e inmediata del agente causal’ y, por otro lado, aquellas que se originan por una ‘intervención divina’ o un ‘daimon maligno’. Hay una visión mítica del fenómeno, lo mismo que aún no permite que la *medicina homérica* llegue a constituirse en verdadera ‘τέχνη’.

---

<sup>271</sup> El título de este tratado hipocrático en griego es *Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς*. En adelante utilizaremos la abreviatura VM que corresponde a la designación latina *De veterē medicina*.

Las prácticas terapéuticas que los médicos aconsejan y administran a los enfermos no distan de ser verdaderos rituales: la *katársis* o baño lustral y el ensalmo, como la epodé, el canto o encantamiento. Tengamos en cuenta que el término ‘φάρμακον’ aparece aún con el sentido de ‘bebedizo’ o ‘hechizo’, y es empleado en relación con ‘hechiceras’ como Agamede, Polidamna, Helena y Circe, y aunque se nos dice que Egipto es ‘tierra de fármacos’, su desvinculación del mito no acontece sino hasta que, como dijimos, la medicina se autoprocleme en el ‘arte de curar’.

Esto es en gran parte lo que sabemos de la *medicina homérica* en tanto medicina pre-técnica. Ahora debemos sumar a esto el testimonio de los hipocráticos, quienes en algunos casos muestran ser no sólo conscientes de que su arte ha alcanzado un grado de ‘tecnicidad’ superior respecto al de sus antepasados, sino que se trata en todo caso del mismo ‘arte’, muy antiguo por cierto, pero que recién ahora pretende haber alcanzado su completa autonomía y determinación.

*Sobre el arte*<sup>272</sup> y *Sobre la medicina antigua* son los principales referentes del *Corpus* en esta línea. Martha Nussbaum observa que en ambas obras se da algo “que no se encuentra en los textos literarios y filosóficos de la época: una argumentación sistemática con la que se intenta demostrar que una actividad humana, en este caso la medicina, merece realmente el título de τέχνη. Criterios que permanecen implícitos en otros lugares se formulan aquí explícitamente”.<sup>273</sup>

El autor de *Sobre el arte* confiesa que es un médico que escribe este discurso, ‘equipado por el arte que defiende, y muy capacitado por la sabiduría en la que se educa’,<sup>274</sup> y que ‘se opone a los que se dirigen de este modo hacia la medicina’:<sup>275</sup> los que la difaman porque tienen ‘el arte de difamar las artes’, algo así como ‘un saber

<sup>272</sup> El título del tratado en griego es *Περὶ τέχνης*. La abreviatura *DA* corresponde al título en latín *De arte*.

<sup>273</sup> Cf. NUSSBAUM, M. (1995:143)

<sup>274</sup> *DA*. 1.3: “εὐπορέων δὲ διὰ τὴν τέχνην ἧ βοηθεῖ, δυνάμενος δὲ διὰ σοφίην ἧ πεπαίδευται”.

<sup>275</sup> *Ibidem*: “ὁ δὲ παρῶν λόγος τοῖσι ἐς ἰητρικὴν οὕτως ἐπιπορευομένοισιν ἐναντώσεται”.

personal', 'falta de toda preparación artística', nada más opuesto al arte y a la medicina como tal.

Pero, ¿por qué alguien carente de todo arte estaría dispuesto a 'difamar' la medicina? Lo que al principio de la obra se muestra sutilmente, más adelante será revelado con todas las letras por el autor. Él señala que se intenta desprestigiar la medicina porque no siempre el médico puede y consigue curar todos los casos de enfermedades que se le presentan. En resumen, cierta falta de 'omnipotencia' de parte de la medicina para curar todas las enfermedades es lo que ha conducido a los enemigos del arte médico a pretender 'desprestigiarlo'. No obstante, y frente a esto, el autor de *'Sobre el arte'* arremete diciendo:

“Para mí descubrir algo de lo no descubierto, cualquier cosa que resulte de mayor provecho descubierta que ignorada, me parece que es afán y tarea propios de la inteligencia y, de igual modo, llevar a su término lo que estaba a medias”.<sup>276</sup>

Como dijimos, la medicina existe incluso antes de que llegara a constituirse en 'arte'. Fue “descubierta” antiguamente, y aunque aún estaba lejos de lograr su perfección (eso que sus adversarios y difamadores le recriminan), sin embargo, sus avances, como los de cualquier otro arte, son utilizados por nuestro autor, tal como veremos a continuación, para hablar no sólo del valor de lo que ha sido “descubierto” hasta entonces, sino incluso de un auténtico 'progreso' de parte de ella, lo que demuestra que en verdad existe, y que ha existido desde tiempos antiguos, solo que ha necesitado del paso del tiempo para llegar a autodefinirse como tal. Además, que 'la medicina es un arte real' lo demuestra, según nuestro autor, un argumento, que nosotros podríamos decir tiene grandes resonancias elásticas, y que hizo pensar a Taylor que este texto pertenecía efectivamente a dicha escuela.

El argumento de este autor sostiene que: (a) “es absurdo pensar que las cosas que son no existan”; pues (b) “de las cosas que no

---

<sup>276</sup> DA. 1.2: Ἐμοὶ δὲ τὸ μὲν τι τῶν μὴ εὐρημένων ἐξευρίσκειν, ὃ τι καὶ εὐρεθὲν κρέσσον ἢ ἀνεξεύρετον, συνέσιος δοκεῖ ἐπιθύμημά τε καὶ ἔργον εἶναι, καὶ τὸ τὰ ἡμίεργα ἐς τέλος ἐξεργάζεσθαι ἰσαύτως.

existen, ¿quién podría observar su entidad y enunciar cómo son?; dado que (c) “siempre se ven y se conocen las cosas que son”; y que (d) “lo que no existe ni se ve ni se conoce”; por tanto, “no hay en absoluto ningún arte (que se vea y se conozca) que no sea real”.<sup>277</sup> Por el contrario: “se conocen los objetos de las artes ahora constituidas, y no hay ninguna que no sea vea establecida por un modelo real”.

Finalmente, para el autor del *DA* los ‘nombres’ que reciben las ‘artes’ son ‘convenciones’ que se atribuyen a objetos que son naturales, “pues sería absurdo, e imposible, considerar que los objetos surgieron de los nombres”. En efecto, el nombre de este ‘arte’, es decir ‘la medicina’, dado que es un producto de la convención, bien podría haber sido otro distinto, sin embargo su ‘descubrimiento’ como algo real se funda en su propio objeto, que es siempre el mismo, tan real, como natural (*simpliciter*: la cura de enfermedades, siempre que sea posible). Esto garantiza que la medicina sea considerada un arte real, pues está sujeta a lo que acontece de modo natural. Llegado a este punto de esclarecimiento, nuestro autor nos ofrece una definición sobre el arte de la medicina que se funda en su propio objeto:

“En primer término voy a definir lo que considero que es la medicina: ‘apartar por completo los padecimientos de los que están enfermos y mitigar los rigores de las enfermedades, y el no tratar a los ya dominados por las enfermedades, conscientes de que en tales casos, no tiene poder la medicina’”.<sup>278</sup>

Veamos ahora qué dice, por su parte, el autor de *La medicina antigua* (VM), quizás el más interesante y polémico en el debate. Él pretende hacer una apología de la medicina en tanto arte, para lo cual se sirve en primer término de la evidencia de que, por la medicina, hemos descubierto cosas que, aunque desconocidas hasta ese momento, son completamente reales, y sirven de provecho para la vida:

---

<sup>277</sup> Cf. *DA*, 2.1.

<sup>278</sup> *DA*, 3.

“En cuanto a su origen, ni la medicina habría sido descubierta ni siquiera hubiera sido objeto de investigación (pues no habría habido necesidad de ella), si a los enfermos les hubieran convenido en sus dietas y alimentación las mismas cosas que comen y beben los sanos, o las que éstos tienen en su régimen de vida, y si no hubiera habido otras mejores. De hecho, fue la necesidad la que llevó a los hombres a buscar y descubrir la medicina”.<sup>279</sup>

La medicina fue algo descubierto por causas naturales, y desde su origen ha sido de provecho para los hombres. La idea de prosperidad o progreso asociada al arte es algo frecuente en la Grecia antigua según sabemos por diversas fuentes literarias.<sup>280</sup> Por lo que leemos en *VM* este progreso no sólo está asociado a los bienes extrínsecos que el arte consigue con el tiempo, sino además a un progreso interno dentro del devenir del oficio mismo.

El autor de *VM* brinda testimonio acerca de los avances de la medicina en sí misma, y cómo, de hecho, hubo de estar sujeta a una transición, desde que fuera descubierta en asociación con la dieta del hombre en tiempos antiguos, puesto que “se descubrió con vistas a la salud, para salvaguarda y nutrición del hombre, en sustitución de aquella dieta de la que se seguían padecimientos, enfermedades y muertes”, hasta llegar a constituirse en la “medicina reconocida como tal, la que ha sido descubierta para los enfermos, la que tiene un nombre y profesionales”.<sup>281</sup>

Volvemos al punto de partida. Para llegar a esta instancia en la que se consagraron como auténticos ‘profesionales’ de su arte, los médicos debieron desprenderse del mito, algo que, según anunciamos, daría origen a una ‘nueva’ medicina, lejos de la que hemos descrito como ‘homérica’, y que en gran parte responde a los rasgos característicos de estos hombres del siglo V y IV, y que han sido señalados por Laín Entralgo: c) una concepción naturalista de la divinidad y d) una actitud ‘liberada’ ante los dioses y el culto.

---

<sup>279</sup> *VM*, 3.

<sup>280</sup> Platón, *Protágoras*.

<sup>281</sup> *VM*, 3-5.

La medicina fue descubierta como un verdadero arte, una vez que hubo superado el mito y que los médicos se enfrentaron a las enfermedades con una visión ‘naturalista’ sobre ellas, entendiendo que las causas por las que se originan y las terapias con las que se las enfrenta no requieren de ninguna intervención divina, como tampoco se dan por ‘suerte’ o ‘azar’ (τύχη).

El proceso de autodeterminación de la medicina como arte condujo a que los médicos trataran su propio ‘arte’ (τέχνη) como una antítesis de la ‘suerte’ o el ‘azar’ (τύχη). El autor de *VM* en su intento por demostrar que la medicina se constituye en un verdadero ‘arte’ presenta una argumentación que concluye en esta oposición entre ‘arte’ y ‘azar’. Él declara que, podemos distinguir los médicos buenos de los malos, dado que existe en verdad un arte médico, pues si éste no hubiese investigado ni descubierto nada, todos los médicos serían igualmente inexpertos y todo lo relativo a la enfermedad estaría regido por la ‘suerte’ o el ‘azar’ (τύχη).<sup>282</sup> Frente al azar (τύχη), lo que asegura el dominio del arte (τέχνη) es el tipo de descubrimientos que se alcanza por el razonamiento (λογισμός).

De igual manera, el autor de *DA* señala esa misma antítesis entre ‘arte’ y ‘azar’ en su intento por defender el arte de aquellos que la difaman atribuyendo sus “descubrimientos” al azar. A estas ‘difamaciones’ él responde diciendo que:

“Yo no voy a privar, yo no, a la suerte de ninguna influencia, pero creo que en aquellas enfermedades que son mal tratadas las más de las veces se presenta la mala suerte, mientras que las bien tratadas consiguen buena suerte”<sup>283</sup>.

Para el autor del *DA* la tensión que se da entre τέχνη y τύχη, en definitiva, habla de los resultados que se dan en la medicina. La verificación de los aciertos y errores en los tratamientos es señal, para el autor, de que estamos frente a un verdadero ‘arte’ (τέχνη): pues allí donde existen lo correcto y lo incorrecto ya no puede haber obra del azar (τύχη).

---

<sup>282</sup> *VM*, 1.

<sup>283</sup> *DA*, 4.

Toda esta argumentación a favor del arte médico como verdadero ‘arte’, condujo al autor del *DA* a tratar aquello que él considera como el fundamento de la *τέχνη*. En un terreno ajeno al de las especulaciones propiamente filosóficas, ya en el tratado del *DA* aparece la noción de ‘causa’ (αἰτία) para indicar aquello que en definitiva constituye el objeto propio del ‘arte’. Además, la noción de causa aparece aquí no sólo con el pretexto de argumentar a favor de la medicina en cuanto arte, sino también, y una vez más, como claro reproche hacia quienes consideran que la medicina está sometida al azar:

“Porque todo lo que acontece puede mostrarse que sucede ‘por algo’ (διὰ τι), y en este por algo’ (ἐν τῷ διὰ τι) se ve claro que lo espontáneo () no tiene ninguna realidad, sino que es sólo un nombre. Y la medicina, tanto en esos resultados ‘por algo’ como en los actos de previsión, se ve y se ha de ver siempre que tiene una realidad”.<sup>284</sup>

Por otro lado, existe además una tensión en los albores de la medicina y que corresponde a la discusión acerca de la exactitud o precisión (ἀκρίβεια) con la que actúa este tipo de arte. El autor de la *VM* trata acerca de esto en los capítulos IX al XII. En el capítulo IX, al abordar la cuestión de la alimentación, el autor señala la complejidad del asunto aduciendo nuevamente aquello que hemos señalado como un error de petición: pretender que el número de supuestos se reduzca al mínimo.

En efecto, el autor señala que, si nos guiamos en la alimentación pensando en que todo lo fuerte perjudica y todo lo ligero beneficia y nutre al enfermo y al sano, el asunto sería realmente sencillo; pero resulta que no es así, pues muchos males proceden tanto del exceso de alimentación como de ayuno. “Por ello –él advierte– es mucho más complejo y requiere mayor precisión, pues hay que apuntar a una cierta medida”.<sup>285</sup> Pero la única medida que tiene el médico es la percepción sensible del cuerpo, que por cierto varía según cada cuerpo, y nunca podrá definirse con plena exactitud.

---

<sup>284</sup> *DA*, 6.

<sup>285</sup> *VM*, 9.

Pese a la falta de una exactitud absoluta, el médico asegura que la medicina alcanza cierta precisión, y piensa que no se debe rechazar la medicina como inexistente o que no ha investigado correctamente por no ser exacta en todas sus modalidades. Él remata su defensa señalando:

“Más bien creo que, por muy cerca que pudo llegar de la verdad partiendo de la ignorancia, son dignos de admiración sus descubrimientos, alcanzados mediante el razonamiento, por el camino correcto y no por el azar”<sup>286</sup>.

En un contexto donde la medicina pretende cobrar mayor autonomía, a partir de una mayor definición de sus propias exactitudes, es natural que aparezca el caso de quien, como médico, no se contenta con un postulado de la salud, como podría ser el simple equilibrio entre opuestos. El intento por alcanzar la mayor exactitud, que nunca llega a ser definitiva, implica, para el autor de *VM*, romper con las especulaciones filosóficas que, según él mismo, simplifican todo el asunto. Este choque entre médicos y filósofos aparece en otros textos, pero el autor de *VM*, como bien señala Gomperz, “es quien abre el combate en toda la línea”.<sup>287</sup> De hecho, si bien hay varios intentos de proclamar cuál es el dominio propio de la medicina en los tratados hipocráticos, el capítulo XX de la *VM* es famoso por dar testimonio de un verdadero campo de batallas.

Las tensiones entre filosofía<sup>288</sup> y medicina alcanzan un punto en el que el autor juzga un exceso de especulación de parte de aquellos que han escrito “Sobre la naturaleza”, es decir los primeros filósofos naturalistas, y menciona incluso a Empédocles. A las especulaciones filosóficas de la época, el autor de *VM* “opone la investigación médica como única fuente legítima de conocimiento de la naturaleza del hombre”,<sup>289</sup> diciendo:

“El discurso de esa gente va en el sentido de la filosofía, como Empédocles u otros autores sobre la naturaleza escribieron, remontando hasta el origen, sobre lo que es el

---

<sup>286</sup> *VM*, 12.

<sup>287</sup> (2000:332).

<sup>288</sup> En este pasaje de la *VM* se encuentra la primera aparición que se conoce del término sustantivado “*filosofía*” (en dialecto jónico: ‘φιλοσοφία’).

<sup>289</sup> LAKS, A. (2010:15).

hombre, cómo, antes que nada, nace, a partir de qué tomó consistencia. Pero yo considero que todo lo que ha sido escrito sobre la naturaleza por tal sabio o tal médico tiene menos relación con el arte de la medicina que con el arte de la pintura, y estimo que, para tener cierto conocimiento preciso sobre la naturaleza, no existe otra fuente que la medicina [...]. Yo digo que este estudio conoce con exactitud lo que es el hombre, las causas de su formación y todo el resto”.<sup>290</sup>

Este conocido pasaje fue señalado por Littré<sup>291</sup> para demostrar que el “Hipócrates” al cual menciona Platón en el *Fedro* 270c es el autor de la *VM*. Sin embargo, esta identificación no ha sido aceptada por la generalidad de los intérpretes. En efecto, cuando Fedro dice a Sócrates que, siguiendo a “Hipócrates el Asclepiada”, no es posible comprender la naturaleza del cuerpo sin haber comprendido la naturaleza del ‘todo’, ¿qué está entendiendo Platón por el ‘todo’? Los intérpretes no llegan a un acuerdo sobre esto. Jouanna señala los posibles resultados:

“¿Se trataba de conocer el universo, como supone la mayoría, o de conocer el conjunto formado por el objeto en cuestión, como cree una minoría? Dependiendo de la interpretación adoptada, uno se inclina hacia una visión de la medicina como filosófica (*Régimen*) o meteorológica (*Los aires, las aguas, los lugares*) en la naturaleza, o hacia una visión de la medicina que descansa sobre un conocimiento del cuerpo en la totalidad de sus elementos constitutivos o de sus tipos de constitución (*Naturaleza del hombre* o *La medicina antigua*). Después de que todo está dicho y hecho, el tratamiento de Platón no aporta una luz clara sobre la identificación de los escritos auténticos. La única conclusión que surge con certeza es que el método de Hipócrates ya era lo suficientemente famoso durante su vida como para que uno de los interlocutores de Sócrates pudiera referirse a él como algo bien conocido”.<sup>292</sup>

---

<sup>290</sup> Trad. de LAKS, A. (2010:15).

<sup>291</sup> *Philologus* (nueva serie), XXIV, 1911, p. 213 ss.

<sup>292</sup> JOUANNA, J., (1999:59).

Por otra parte, la referencia a Empédocles en el pasaje de *VM* sirve a modo *post quem* para precisar la fecha de composición de la obra (alrededor de 440-420 a.C.), más de medio siglo antes de que Platón escribiese el *Timeo*. En el pasaje citado, el autor asemeja el arte de sus oponentes, es decir el que “va en el sentido de la filosofía”, como el caso de aquellos que han escrito “Sobre la naturaleza”, con el de la ‘pintura’ (γραφική). Puede que se traduzca el término ‘γραφική’ por ‘escritura’ o incluso ‘literatura’, pero en la época ya se empleaba comúnmente como ‘pintura’, y si bien hay quienes han leído aquí una alusión a Empédocles, cuando éste compara a Afrodita, en la formación de todos los seres a partir de las cuatro raíces, con los pintores (γραφείς) que parten de una paleta de colores (B-23, DK/ D60, LM), nos parece que el término ‘pintura’ plasma el intento del autor en marcar con desdén el carácter excesivamente especulativo de sus oponentes.

Hay que mencionar también que, curiosamente, entre aquellos que se dedicaron a tratar “sobre la naturaleza” se encuentra un gran número de sabios que fueron también médicos. Baste con mencionar los casos de Zenón, Anaxágoras, Arquelaos, Alcmeón, Hipón, Diógenes de Apolonia, Pródico o Gorgias. En esta línea puede que la tensión se haya incrementado puesto que el autor de la *VM* se enfrenta a quienes, pese al error de querer decir algo excesivo acerca de la naturaleza del hombre, también comparten un cierto vínculo con la ciencia médica. No puede pasar desapercibido el hecho que el mismo nombre de “Hipócrates” esté vinculado al de filósofos como Pitágoras y Demócrito, incluso al del mismo Empédocles, a quien en la obra se toma como modelo representativo de aquel “espíritu”.

Por su parte, el autor de la *VM* considera que falta mucho para que una investigación llegue a dar cuenta con exactitud (ἀκριβέως) de lo que es el hombre, por qué causas llega a existir y lo que se sigue de ello. Él considera más adelante que las cosas que un médico debe saber sobre la naturaleza y esforzarse en aprender, si quiere actuar correctamente, son: qué es el hombre en relación con lo que come y bebe, qué es en relación con sus demás hábitos y qué le puede pasar a cada individuo a partir de cada cosa concreta.

Claramente se observa aquí un intento por denunciar todo tipo de especulación generalizadora o universal, y de promover

solamente una visión empírica respecto a la naturaleza. Conforme a ello, su principal crítica se dirige a quienes, según él, intentan explicar las causas de las enfermedades a través de un ‘postulado’ o ‘suposición’ (ὑπόθεσις):

“Los que han pretendido hablar o escribir de medicina basando su explicación en postulados como “lo caliente y lo frío”, “lo húmedo y lo seco” o cualquier otro, cometen errores de bulto en muchas de sus afirmaciones por querer reducir al mínimo la causa de las enfermedades y de la muerte del hombre, atribuyendo a todas el mismo origen, en base a uno o dos postulados”.<sup>293</sup>

Como vemos, el autor de la *VM* ostenta ser el auténtico poseedor del ‘arte’ médico, cuya ‘cientificidad’ rechaza el uso indebido de postulados que, según él, serían algo artificial y de cierta arbitrariedad de parte de quien lo sustenta, debido al reduccionismo de las posibles causas. El uso indebido de ὑπόθεσις carece de sentido en la medicina en cuanto ésta tiene el propósito de encargarse lo más “empíricamente” posible de las patologías, que son múltiples y diversas, evitando así excesivas generalizaciones.

Para ejemplificar esto, él añade a continuación que, en medicina, no tiene valor decir simplemente cosas como que el queso es un alimento nocivo porque perjudica a quien se satura con él, sino que hay que decir qué tipo de mal, por qué motivo específico, y a qué elemento del organismo no le conviene.<sup>294</sup>

Finalmente, tras rechazar las explicaciones de las enfermedades a partir del exceso o defecto de ‘lo caliente’ o ‘lo frío’, el autor de *VM*

---

<sup>293</sup> *VM*, 1.

<sup>294</sup> Cf. *VM*, 20. Este ejemplo es el mismo que utiliza Platón en las *Leyes* I 638c, cuando dice: “Todos los que consideran teóricamente alguna institución y se proponen criticarla o alabarla ni bien ha sido mencionada, no merecen actuar adecuadamente, sino hacer lo mismo que el que, cuando alguien dice que comer quesos es bueno, lo critica sin más, sin enterarse ni de su efecto ni de su consumo -de qué manera, quiénes, junto con qué, estando en qué estado y en qué situación lo pueden consumir-”. Esta coincidencia es útil para que, una vez más, consideremos que Platón estaba familiarizado con el tratado hipocrático de *VM*, y que además habría tomado su directiva epistémica de considerar de modo empírico los distintos aspectos que definen una determinada opción teórica o práctica.

explica y distingue las causas por las que, según él, se producen las enfermedades:

“En mi opinión, hay que saber también qué enfermedades son causadas por los principios activos y cuáles por las estructuras internas. Por principio activo entiendo el grado máximo de intensidad y fuerza de cada uno de los *humores*; por estructura, los órganos internos del hombre”.<sup>295</sup>

Para el autor de *VM* el cuerpo contiene ciertos ‘humores’ (χυμοί) que “*tienen* poderes o propiedades. La salud es la mezcla armoniosa o el balance de estas sustancias, y no de los poderes”.<sup>296</sup> Este hallazgo no es exclusivo de este tratado, sino quizás el modo en que se presenta como un modelo opuesto al de aquellos que él ataca. En el tratado hipocrático *La naturaleza humana*, atribuido por Aristóteles a Polibio, encontramos señalados cuatro humores: la sangre, la flema, la bilis amarilla, y la bilis negra. Esta doctrina es tomada y desarrollada por Platón en el *Timeo* (82e-86a), según veremos en el siguiente capítulo.

Por otra parte, debemos considerar que, junto a aquellos que han escrito “sobre la naturaleza” y que van en la línea de la filosofía, existe un tratado hipocrático, conocido con el nombre de *Sobre el régimen (Vict.)*,<sup>297</sup> que bien puede sumarse al blanco de las críticas de *VM*, puesto que pretende “discernir la naturaleza del hombre en

---

<sup>295</sup> *VM*, 22.

<sup>296</sup> CORNFORD, F. (2001:333)

<sup>297</sup> El título original es *Περὶ διαίτης*. Utilizamos la abreviatura *Vict.* de la traducción latina *De Victu*. Sobre la fecha de composición, la tradición siguió la datación hecha por WERNER JAEGER en 1938, que lo ubica en el siglo IV. Por su parte JOLY sostiene que pertenece a finales del siglo V. La cuestión sigue abierta. Sin embargo, JOUANNA defiende que resulta improbable que fuese escrito después del *Timeo*. Cf. JOUANNA (2012:214). Para una comparación entre *Vict.* y el *Timeo*, ver: A. Olerud, *L'idée de microcosmos et de macrocosmos dans le Timée de Platon* (Uppsala, 1951), pp. 64–66. Este autor muestra los puntos de coincidencia entre ambos textos. Un aspecto sobresaliente consiste en el tratamiento acerca de las revoluciones o rotaciones del alma (ψυχῆς περίοδος): ambos tratados coinciden en esta doctrina, no obstante difieren en el número de revoluciones: mientras que para Platón las revoluciones del alma son dos (la de lo Mismo y la de lo Otro), en cambio, para el autor de *Vict.* son tres. Sin embargo, esto no es suficiente para concluir sobre un posible influjo de *Vict.* en el *Timeo*, puesto que ambos pueden haber tenido una fuente en común, posiblemente de origen pitagórico.

general; conocer de qué partes está compuesto desde su origen y distinguir de qué elementos está dominado”<sup>298</sup>. Además, considera que “los seres vivos, tanto el hombre como todos los demás, están constituidos por dos elementos, diferentes en cuanto a su propiedad esencial, pero complementarios en su funcionamiento: fuego y agua”.<sup>299</sup>

Con esto, pretendemos hacer explícito que el debate no es exclusivo entre médicos y filósofos, sino que, por el contrario, la oposición de modelos explicativos se da incluso entre los textos que componen el *Corpus hippocraticum*. Más aún, *Vict.* es un claro ejemplo de que la filosofía y la medicina, en realidad, “presentan numerosos puntos de contacto a lo largo de la antigüedad”, y que no siempre existe “una firme línea de demarcación” entre ambas.<sup>300</sup> En efecto, *Vict.*, como señala Jouanna, pertenece a un grupo ‘filosófico’ de escritos hipocráticos, “que establecen una conexión entre la naturaleza del hombre y la naturaleza del universo, entre antropología y cosmología”.<sup>301</sup> Este modo de considerar la naturaleza del hombre es el que más se aproxima, según hemos visto, al de Platón en el *Timeo*.

De hecho, tanto Jouanna, como Joly, el más reciente editor de *Vict.*, consideran que en este tratado hipocrático está presente la “más clara y precisa fórmula que articula la doctrina de macrocosmos-microcosmos”,<sup>302</sup> y que nosotros insistimos que está presente también en el *Timeo*. Por su parte, el autor de *Vict.* desarrolla algunos aspectos que todo médico debiera considerar a la luz de la cosmología: es decir, además de la naturaleza de los individuos y las edades de los cuerpos, el médico debe tener en cuenta la adecuación de las estaciones del año, las variaciones de las localidades, la constitución del año.

La proximidad entre el *Timeo* y este tratado hipocrático señala el sentido en que Platón decide abordar dentro de su propia

---

<sup>298</sup> *Vict.*, 2.

<sup>299</sup> *Vict.*, 3.

<sup>300</sup> Cf. LAKS, A. y MOST, G., (2016:1166).

<sup>301</sup> JOUANNA, J., (2012:195)

<sup>302</sup> R. JOLY (with S. Byl), *Hippocrate. Du régime*, in *Corpus medicorum graecorum (CMG)*, I, 2, 4, (Berlin, 1984), p. 241 (2nd ed. revised and corrected by S. BYL, 2003). Texto citado por JOUANNA, J. (2012:195)

cosmología un desarrollo de corte médico. La consideración, dentro de un estudio físico, de la naturaleza del hombre como ser viviente y compuesto de alma y cuerpo, justifica el abordaje de una modelo de explicación médica que considera a su propio arte como el encargado de proveer la salud al hombre mediante la observación de los elementos cósmicos que actúan y repercuten en él. Platón muestra en sus diversos diálogos un interés significativo por la medicina, a la que suele recurrir como ejemplo de un verdadero arte.<sup>303</sup>

Este modo de concebir a la medicina coincide con el de Platón, no sólo en el *Timeo*, sino también a lo largo de sus referencias al arte médico en varios de sus diálogos. Sabemos que Platón utiliza con frecuencia el caso del médico o de la medicina para ejemplificar alguna doctrina, sobre todo en lo que respecta al arte. No pretendemos aquí desarrollar con detenimiento todas estas referencias. Sin embargo, antes de detenernos en el *Timeo* tomaremos el caso de otro diálogo, en el que Platón da muestras de su interés por el arte médico y su vinculación con la cosmología. Se trata del discurso que profiere el médico Erixímaco en el *Simposio* 185e-189b, en el que la medicina es concebida como un arte que se vincula fuertemente a la cosmología, dado que, según indica Reale: “como médico y científico de la naturaleza, Erixímaco extiende el rayo del poder de Eros desde el ámbito del hombre al de la naturaleza y del cosmos en general”.<sup>304</sup>

Allí, una vez que Pausanias ha concluido su discurso, y que Aristófanes no se encuentra aún en condiciones de comenzar con el propio, le llega el turno de hablar a Erixímaco, quien empieza por retomar las palabras de Pausanias acerca de un doble *Eros*, el bello y el feo. Erixímaco retoma la conexión, hecha por Pausanias, entre

---

<sup>303</sup> Sobre el recurso de la medicina como ejemplo de auténtico arte o para tratar la cuestión del arte, ver: *Gorg.* 500b5, 518a5; *Cra.* 416d1; *Rep.* I 350a, V 454d; *Po.* 295c1-e1. Para una diferencia entre el ‘médico’ y el ‘charlatán’, ver: *Po.* 299b-e. Sobre medicina y remedio, ver: *Rep.* III 389b6. Para una comparación entre medicina y política, ver: *Rep.* VIII 564b-c; *L.* I 628d2, 636a, II 659e-660a, IV 720a-e, VII 797d-798a, IX 857c-d, XI 919b-c, XII 962a; *Gorg.* 464b-466a; *Cartas* VII 330d. Sobre las referencias platónicas a Hipócrates, ver: *Prot.* 311b; *Fedro* 270c. Sobre el dios Apolo como médico, ver: *Cra.* 405c1. Para una relación entre medicina y cosmología, ver: *Simp.* 185e-188e.

<sup>304</sup> REALE, G. (2004): *Eros, Demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Herder, Barcelona, p. 95.

estos dos tipos de *Eros* con la distinción de diosas Afroditas: el primero es asociado con la llamada Musa Urania, el segundo con la Musa Polimnia. Sin embargo, Erixímaco corrige la interpretación hecha por Pausanias, pues señala que, según la visión del arte médico, este doble *Eros* (τὸ μὲν γὰρ διπλοῦν εἶναι τὸν Ἔρωτα) se da, no sólo en las almas de los hombres, sino en todos los seres: pues, por un lado, es aquel que en las almas de los hombres, según mencionaba Pausanias, infunde atracción ‘por los bellos’ jóvenes (πρὸς τοὺς καλοὺς), y por otro lado, es una “*fuerza cósmica universal*”<sup>305</sup>, que está en todos los seres (ἐν πᾶσι), y al que un médico, observador de la naturaleza, tiene acceso por el conocimiento de los cuerpos de los animales y los vegetales que crecen en la tierra.<sup>306</sup>

Estas indicaciones, que en definitiva conforman el prólogo del discurso de Erixímaco, colocan a quien las recibe en la atmósfera de su propia disciplina. Se pretende entonces capturar aquí una dimensión cósmica de *Eros* a partir de un arte, tal como la medicina, y así lo anuncia el médico:

“Esto es algo que creo haber comprendido gracias a la medicina, nuestro arte; o sea, que *Eros* es realmente un dios grande y maravilloso cuyo poder se extiende tanto en el orden de lo humano como de lo divino”.<sup>307</sup>

Esta dimensión cósmica de *Eros* se remonta en la cultura griega a Hesíodo, que ya en su *Teogonía* distingue dos tipos de *Eros*: por un lado, el llamado *Eros* primigenio,<sup>308</sup> que coincide con la dimensión cósmica del *Eros* de Erixímaco, y por otro lado, *Eros* que acompaña a Afrodita desde el momento en que ésta nace de la espuma, mezcla de semen y agua salada, y que personifica el *Eros* propio de los amantes. Cabe decir entonces que el discurso de Erixímaco no nos

---

<sup>305</sup> Cf. REALE, G. (2004:95).

<sup>306</sup> Cf. *Symp.*, 185e6-186a9.

<sup>307</sup> *Symp.*, 186a8-b2.

<sup>308</sup> Hesíodo: *Teogonía*, vv. 116-121: “Al comienzo, el primero en nacer fue el Caos. Después, Gea de amplio pecho, sede siempre segura de todos los inmortales, que habitan las nevadas cumbres del Olimpo, y el tenebroso Tártaro en el fondo de Gea de anchos caminos. Luego nació Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y domina, en los pechos de todos los dioses y todos los hombres, el pensamiento y la sabia voluntad”.

ofrece una doctrina completamente novedosa para la época, sino que, por el contrario, asume un conjunto de ideas ya expresadas por distintos predecesores, como Parménides y Empédocles, y que versan sobre la omnipotencia de *Eros* como un principio cósmico que atraviesa todas las cosas, tanto humanas como divinas. Sin embargo, la novedad que nos ofrece Erixímaco consiste en revisar este planteo ahora desde la óptica de la medicina.

A partir del estudio natural propio de la medicina, y de la revisión de la distinción iniciada por Pausanias acerca de un doble *Eros*, Erixímaco considera estar en condiciones de afirmar que “la naturaleza de los cuerpos tiene en sí este doble amor”: el *Eros* bello es aquel que reside en lo sano del cuerpo (τὸ ὑγιὲς τοῦ σώματος), mientras que el feo se da en lo que está enfermo (τὸ νοσοῦν).<sup>309</sup>

En este sentido, se define aquí a la medicina como ‘el arte que favorece en los cuerpos los elementos sanos y buenos’, y en este sentido, se encuentra asociada al *Eros* bello que otorga salud al organismo. “La medicina es, para decirlo en una palabra”, dice Erixímaco, “el conocimiento de las operaciones amorosas que hay en el cuerpo en cuanto a repleción y vacuidad y el que distinga en ellas el amor bello y el vergonzoso será el médico más experto”.<sup>310</sup>

El verdadero médico es aquel que logra restablecer el *Eros* bello en el organismo del paciente. Para ello, él debe lograr sustituir el *Eros* feo y desvergonzado, que produce desequilibrios en quienes están enfermos, por un *Eros* bello, sinónimo de salud. De este modo expresa Erixímaco, cómo debe ser el procedimiento de un buen médico:

“Debe, pues, ser capaz de hacer amigos entre sí a los elementos más enemigos existentes en el cuerpo y de que se amen unos a otros. Y son los elementos más enemigos los más contrarios: lo frío de lo caliente, lo amargo de lo dulce, lo seco de lo húmedo y todas las cosas análogas. Sabiendo infundir amor y concordia en ellas, nuestro antepasado

---

<sup>309</sup> Cf. *Symp.*, 186b4-9.

<sup>310</sup> *Symp.*, 186c7-d3.

Asclepio, como dicen los poetas, aquí presentes, y yo lo creo, fundó nuestro arte”.<sup>311</sup>

Este pasaje nos conduce directamente a revisar el modo en que se concibe los fines y, por tanto, también los procedimientos del arte médico en la Grecia Antigua. Es sabido que, desde sus orígenes, la medicina griega ha visto a la salud como un equilibrio entre los diversos elementos opuestos que integran el organismo. Los ejemplos de opuestos que da Eríximaco de lo frío y lo caliente, lo amargo y lo dulce, lo seco y lo húmedo, aparecen testimoniados ya, entre otros, en varios tratados hipocráticos, tales como: *Sobre el régimen, Sobre los aires, aguas y lugares, y Sobre el arte médico*.

Ahora bien, es claro que, en el discurso de Erixímaco, el postulado que sobresale es el que impone en la Medicina desde sus inicios: lograr una armonía entre los opuestos. Pero ¿cómo concibe la medicina dicha armonía? Una explicación sobre esto conduce a Erixímaco a enfrentarse directamente con la noción de ‘armonía’ presente en Heráclito. En efecto, Erixímaco cita a continuación la famosa doctrina heraclíteica de “que lo uno ‘siendo discordante en sí concuerda consigo mismo’, ‘como la armonía del arco y la lira’”,<sup>312</sup> lo que para Erixímaco consiste en un total absurdo (ἀλογία).<sup>313</sup>

Para Erixímaco “es un gran absurdo decir que la armonía es discordante (διαφέρεσθαι) o que resulta de lo que todavía es discordante (ἐκ διαφερομένων ἔτι εἶναι)”.<sup>314</sup> Esta crítica resulta decisiva, no obstante Erixímaco parece recapacitar un poco sobre su interpretación de Heráclito, y reconoce que éste bien pudo comprender el asunto de una manera distinta. Según Erixímaco, si Heráclito sostenía que la armonía resulta de una simultaneidad de tensiones contrarias, estaba equivocado; ahora bien, si en realidad pensaba que dicha armonía proviene “de lo que anteriormente (ὑστερον) ha sido discordante”, entonces puede que estaba en lo cierto.

---

<sup>311</sup> *Symp.*, 186d7-e4.

<sup>312</sup> Fr. 51, Hipólito, *Ref.* IX 9, 1: “No comprenden cómo esto, dada su variedad, puede concordar consigo mismo [literalmente: ‘cómo esto, estando separado, puede reunirse consigo mismo]: hay una armonía tensa hacia atrás, como en el arco y en la lira”.

<sup>313</sup> Cf. *Symp.*, 187a3-8.

<sup>314</sup> *Symp.*, 187a7-8.

En definitiva, para Erixímaco la armonía procede de elementos contrarios, y por tanto discordantes, pero que una vez que han sido armonizados, ceden su discordancia a favor, precisamente, de la armonía.<sup>315</sup> Esto mismo ocurre, según Erixímaco, en la música, la cual consigue que lo agudo y lo grave, elementos ciertamente discordantes, logren una armonía al establecer entre ellos un acuerdo que deja atrás las discordancias.<sup>316</sup>

Por tanto, el fin de la música, como el de la medicina y demás artes que buscan hacer al hombre ordenado, consiste en complacer y preservar el *Eros* que es hermoso, el Celeste, el de la Musa Urania, que provee de armonía y orden al hombre y demás seres, y controlar al *Eros* vulgar, el de Polimnia, de no producir sus excesos. Para Erixímaco toda arte o disciplina debe ser consciente de esta doble función, como también de los dos *Eros* que rigen el Cosmos. Esto es algo de lo que da crédito incluso la astronomía:

“Pues hasta la composición de las estaciones del año está llena de estos dos, y cada vez que en sus relaciones mutuas los elementos que yo mencionaba hace un instante, a saber, lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, obtengan en suerte el *Eros* ordenado y reciban armonía y razonable mezcla, llegan cargados de prosperidad y salud para los hombres y demás animales y plantas, y no hacen ningún daño. Pero cuando en las estaciones del año prevalece el *Eros* desmesurado, destruye muchas cosas y causa un gran daño. Las plagas, en efecto, suelen originarse de tales situaciones”.<sup>317</sup>

Este señalamiento de la observación astronómica sirve para cotejar la dimensión cósmica de *Eros* en su doble forma, y para actuar de acuerdo a los datos que se observan. Todo ello no es extraño para un contexto como el de la medicina griega antigua. El propósito de establecer los regímenes de alimentación, gimnasia y curación de acuerdo a lo que las estaciones del año, zonas geográficas y eventos naturales exigen, es algo que se encuentra testimoniado ampliamente por los tratados hipocráticos, y que recibe de modo particular un tratamiento más detallado en *Sobre los aires*,

---

<sup>315</sup> Cf. *Symp.*, 187a8-b2.

<sup>316</sup> Cf. *Symp.*, 187b3-c7.

<sup>317</sup> *Symp.*, 188a2-b2.

*las aguas y los lugares*. Esto mismo parece querer indicar Platón, cuando en el *Timeo* sostiene que parte de cualquier terapia, ya sea preventiva o curativa, consiste en que el hombre imite a lo que él llama aya y nodriza del Universo.<sup>318</sup>

Esta reconducción de *Eros* desde un plano antropológico a uno cosmológico marca un gran antecedente de lo que será una llamada antropología cosmológica, que se da en el *Timeo*. No hemos pretendido mostrar aquí cuáles son los últimos alcances que ella tiene, sino tan sólo dejar planteada una posible conexión entre el *Simposio* y el *Timeo*. En ambos parece coincidir la visión del científico-naturista, que se personifica principalmente en la figura del médico. Ahora bien, en el caso del discurso de Erixímaco lo que más resulta significativo es precisamente este paso de una visión antropológica de *Eros* a una visión cósmica y de su poder universal. Esta es la idea que no hay que perder en la totalidad de este discurso. De hecho, antes de concluir, Erixímaco parece querer recordar este propósito inicial, al decirnos que:

“¡Tan múltiple y grande es la fuerza, o mejor dicho, la omnipotencia que tiene todo *Eros* en general! Mas aquel que se realiza en el bien con la moderación y justicia, tanto en nosotros como en los dioses, ése es el que posee el mayor poder y el que nos proporciona toda felicidad, de modo que podamos estar en contacto y ser amigos tanto unos con otros como con los dioses, que son superiores a nosotros”.<sup>319</sup>

Hasta aquí una muestra del interés de parte de Platón por la medicina en el *Simposio*. Ahora bien, solo en el *Timeo* él desarrolla una propuesta médica que integra una etiología de las enfermedades con una terapéutica, ambas en consideración de su propia visión respecto a la naturaleza humana y su interacción con el cosmos. Veamos entonces, a continuación, en qué consiste su etiología de las enfermedades, y luego cuál es su propuesta de una terapia que asegure la salud, los medios de curación y prevención de enfermedades.

---

<sup>318</sup> *Timeo*, 88d-e.

<sup>319</sup> *Symp.*, 188d4-e2.

#### 4.2 Etiología de las enfermedades en el *Timeo*.

Casi al final del *Timeo* (81e-87b), Platón desarrolla una etiología de las enfermedades, que ha sido cuestionada por los intérpretes modernos. Como señala Miller,<sup>320</sup> Rivaud<sup>321</sup> llegó a concluir que el estudio de las enfermedades en el *Timeo* fue “rudimentario e incoherente comparado con los tratamientos contenidos en las obras del *Corpus Hippocraticum*, y que Platón, utilizando hipótesis de varios antiguos tratados de medicina, falló en reconciliarlas con su tratamiento o con formular una teoría por sí mismo”. Taylor y Cornford mostraron también ciertas inconsistencias de parte de Platón en su intento por hacer compatibles distintos modelos de explicación médica que serían irreconciliables entre sí. En el estudio de las posibles fuentes médicas del *Timeo*, ambos intérpretes llegaron a resultados próximos, pero con ciertas diferencias.

Taylor<sup>322</sup> enfatiza el hecho que Platón es completamente ecléctico en su desarrollo de corte médico, y que persigue a los diversos especialistas con el fin de elaborar una propia síntesis, en la que cabe distinguir una “teoría general de la naturaleza de las enfermedades y el principio especial que *Timeo* adopta como la base de su clasificación de desórdenes particulares”. Para Taylor, la “teoría general” de corte médico en el *Timeo* recibe el influjo de Alcmeón, según el cual “la salud depende de la *ἰσονομία*, el ‘balance de poderes’ entre los constituyentes del organismo”. Además, el comentarista agrega que la ‘teoría general’, fusiona esta doctrina con la de Empédocles acerca de las ‘cuatro raíces’, y con otros representantes del Pitagorismo. Finalmente, él insiste en el influjo de Filolao y de Filisto de Locri, sobre todo el de este último, quien fuese amigo íntimo de Platón.<sup>323</sup>

Por su parte, Cornford<sup>324</sup> rechaza el influjo de Filolao, y considera que, tanto Diocles de Caristo, como Platón, fueron influidos por Filisto. Sin embargo, Cornford desconocía aún que Diocles no pudo recibir tal influjo, dado que Jaeger logró determinar

---

<sup>320</sup> Cf. MILLER, H., (1962:175)

<sup>321</sup> Cf. RIVAUD, (1925:114-115).

<sup>322</sup> Cf. TAYLOR, A. E., (1928:587-610)

<sup>323</sup> Cf. TAYLOR, A. E. (1928:599, nota 1).

<sup>324</sup> Cf. CORNFORD, F., (2001:332-334).

en su *Diokles von Karystos* (Berlin 1938) que se trata de un joven contemporáneo de Aristóteles. En todo caso, también para Cornford el desarrollo médico de Platón en el *Timeo* consiste en una síntesis ecléctica entre los conocimientos adquiridos de parte de Filisto, con los de Alcmeón y Empédocles.

Ahora bien, es cierto que, en comparación con los avances obtenidos por los médicos y autores de los tratados hipocráticos, la etiología propuesta por Platón carece de lo que estrictamente se pueda llamar un estudio científico novedoso acerca de las enfermedades, y que más bien se trata de una síntesis especulativa respecto a los estudios realizados por quienes fueron autoridades en la medicina. Sin embargo, esta crítica no tiene en cuenta cuáles son los intereses de Platón en llevar a cabo un desarrollo de este tipo, ni el contexto en el que él efectivamente lo presenta.

Que Platón no escriba como un médico es algo objetivamente evidente, ni merece el mínimo detenimiento, sin embargo la confusión de parte de algunos intérpretes nos obliga a decir que el interés de Platón no consiste en brindar a la medicina un aporte como técnico, ni elaborar un registro del trato con pacientes, algo que él ciertamente nunca hizo. Por el contrario, él toma los registros y estudios médicos de sus contemporáneos y de los antiguos filósofos de la naturaleza, como aporte para su propia especulación filosófica, y extrae de allí lo que considera útil para su consideración de la naturaleza humana.<sup>325</sup>

Más que una carencia de parte de Platón, el error radica en nosotros, siempre que valoremos su propuesta desde la historia de la medicina y no, como debiera ser, desde la filosofía natural.<sup>326</sup> No obstante, su aporte a la medicina puede ser mayor de lo que algunos intérpretes suponen, si es que consideramos la visión holística que él mismo presenta, y que puede ser útil a todo médico que, más allá de su conocimiento específico sobre determinadas patologías, pretenda contribuir con la salud y el bienestar de sus pacientes.

---

<sup>325</sup> MILLER (1962:176)

<sup>326</sup>Para estos dos modos de valoración de lo escrito por Platón en materia médica, ver FRIEDLANDER, P. (1930:617).

En la actualidad muchos médicos han perdido la visión íntegra del ser humano, incluso la del cuerpo como un organismo complejo e interconectado, en el que cada acción o afección de la parte repercute en el todo. Vivimos en una era de especialización y, por ello, es común que un médico atienda una determinada patología, pero que desconozca o no sepa tratar otras. Cuando un especialista no contempla o es “inexperto” respecto a ciertas partes del cuerpo, recurre a la derivación, y así, los diagnósticos y terapias resultan en vistas a una determinada función de la parte y no del conjunto.

Frente a este modelo, la propuesta “médica” de Platón consiste en señalar la necesaria visión de la naturaleza humana como un todo, en la que cada parte habrá de ser estudiada en sí misma, pero siempre a la luz y en íntima conexión con el resto.

Este señalamiento epistémico, tiene su alcance no sólo en la consideración del cuerpo como un organismo, sino en la totalidad de la naturaleza humana, que incluye el alma y el cuerpo, es decir al hombre en tanto compuesto (συναμφοτέρον). ¿Cuántos médicos de hoy estarían dispuestos a evaluar y tatar, en lugar de enfermedades, a pacientes que padecen enfermedades, que no son solamente ‘corpóreas’, sino también ‘ánimicas’? La enseñanza de Platón, en este sentido, sigue vigente y amerita que se la rescate.

Así como Platón no escribe acerca de la salud y la enfermedad como un especialista en el arte de la medicina, tampoco nosotros nos detendremos aquí en todo el desarrollo ‘medico’ formulado por él a partir de sus diversas fuentes.<sup>327</sup> En su lugar, nos interesa tratar las nociones principales que fueron identificadas por Platón respecto al origen y causa de las enfermedades, en conexión con el cuadro general del *Timeo*. En este sentido, renunciamos a tratar aquí, con detalle, las explicaciones que da *Timeo* respecto a los progresos patológicos, para focalizarnos en los principios fundamentales de su propuesta etiológica.

Según este propósito, consideremos, en primer lugar, que *Timeo* distingue, por un lado, las enfermedades del cuerpo y, por otro, las del alma. Además insiste en aquellas enfermedades que se

---

<sup>327</sup> Para un estudio detallado acerca de la explicación platónica de las enfermedades en el *Timeo*, ver MILLER, HAROLD (1962).

originan por una mala relación o constitución entre el cuerpo y el alma, es decir a partir de la unión de lo que conforma el compuesto. En segundo lugar, las nociones que prevalecen para definir las causas de las enfermedades son las de: ‘exceso’ (πλεονεξία / ὑπερβολή), ‘defecto’ (ἔνδεια), ‘sentido inverso’ (ἀνάπαλιν), ‘contra naturaleza’ (παρὰ φύσιν) y ‘*asymmetría*’ (ἀμμετρία); a éstas se contraponen las nociones de: ‘orden’ (τάξις), ‘según naturaleza’ (κατὰ φύσιν), ‘proporción’ (ἀνὰ λόγον) y ‘*symmetría*’ (συμμετρία). Veamos cada una en detalle.

En primer lugar, Timeo aborda las causas que originan las enfermedades del cuerpo (81e-86a), y señala que es manifiesto (δῆλον) que consisten en un ‘exceso’ (πλεονεξία) o ‘defecto’ (ἔνδεια) de algún elemento, es decir agua, aire, fuego o tierra, de los que se compone el cuerpo, o bien ‘el cambio de sitio’ (τῆς χώρας μετάστασις), “cuando abandona (cada elemento) su lugar propio por otro ajeno”, o incluso “como hay más de una clase de fuego así como de los otros elementos, también el hecho de que cada uno reciba lo que no le conviene”.<sup>328</sup>

En todos estos casos, añade Timeo, se produce algo ‘contra naturaleza’ (παρὰ φύσιν), y así se originan múltiples turbaciones y enfermedades. Por el contrario, el único modo en que pueden producirse movimientos de estos elementos ‘según naturaleza’ (κατὰ φύσιν), consiste en que: “cuando a un mismo elemento se le añade o suprime el mismo elemento en las mismas condiciones, de la misma manera y en la debida ‘proporción’ (ἀνὰ λόγον) le será permitido seguir siendo idéntico a sí mismo y permanecer íntegro y sano”.<sup>329</sup>

Este cuadro, que expone los movimientos de los elementos ‘según naturaleza’, es el mismo que ha sido explicitado anetriormente acerca de los procesos biológicos fundamentales del hombre. En efecto, hemos visto que, tanto el choque de los elementos externos, como el flujo constante de los elementos en el interior del cuerpo, resultan en un proceso continuo de ‘evacuación’ (κενώσις) y ‘llenado’ (πλέροσις), y que constituyen los procesos de

<sup>328</sup> *Tim.* 82a. Para la explicación de Platón acerca de las variedades de los elementos, ver 57c-d y 58c.

<sup>329</sup> *Tim.* 82b.

alimentación y digestión, vale decir todo el proceso de ‘nutrición’ en su conjunto.

Para referirse al ‘exceso’, Timeo emplea dos términos: el primero es *πλεονεξία*,<sup>330</sup> que vimos aparece en relación con los elementos; el segundo es *ὑπερβολή*, que aparece más adelante,<sup>331</sup> para señalar algún ‘exceso’ que se genera en la médula, y que produce graves enfermedades, incluso la muerte. Sin embargo, no hallamos una distinción precisa respecto a ambos términos. De hecho, tampoco es exclusivo al contexto de los ‘elementos’ el uso del término *πλεονεξία*, pues también observamos respecto a ellos, en relación con un tratamiento de las fiebres, el uso de *ὑπερβολή*: en efecto, Timeo señala que el ‘exceso de fuego’ (*ἐκ πυρὸς ὑπερβολῆς*) “produce continuas inflamaciones y fiebres”; lo mismo que el de aire “produce fiebres continuas”; el de agua, “fiebres terciarias”: y el de tierra, “produce fiebres cuartanas”.<sup>332</sup>

Ahora bien, Timeo exagera al considerar que las causas señaladas resultan algo ‘manifiesto para todos’ (*δηλον...παντί*). Entendemos que, cuando dice ‘todos’, se está refiriendo principalmente a los médicos de su época. Sin embargo, como hemos visto, entre los médicos no había entonces unanimidad de criterio. El caso del autor de la *VM* sigue siendo el referente de una visión contraria a este tipo de afirmaciones. De hecho, de acuerdo con el modelo de explicación de este autor hipocrático, lo dicho por Timeo en este pasaje debiera ser considerado simple o ingenuo, poco exacto, tanto por su reducción de causas, como por su exceso de supuestos.

Sin embargo, ésta no es la única identificación de las ‘causas’ de enfermedades que presenta Timeo. En efecto, después de indicar la falta de ‘proporción’ (*ἀνὰ λόγον*) de los cuatro elementos, respecto a su aumento o disminución, como también respecto a los movimientos o cambios que pudieran producirse entre ellos, Timeo agrega una segunda etiología de enfermedades, que consiste en señalar aquellas que están relacionadas con las llamadas

---

<sup>330</sup> MILLER señala que se trata de un término especialmente platónico en el contexto médico, y recurrente en otros diálogos: *Simp.* 188b, *Leyes* 906c. Cf. (1962:178)

<sup>331</sup> *Tim.* 84c.

<sup>332</sup> *Tim.* 86a.

‘constituciones secundarias’ (δευτέρων συστάσεων), es decir: la médula, los huesos, la carne, los tendones y la sangre,<sup>333</sup> que son ‘secundarias’ en tanto se componen de fuego, agua, aire y tierra.<sup>334</sup>

Para Timeo, las enfermedades que se producen a partir de estas constituciones secundarias son más graves que las que describimos anteriormente, y se originan también debido a un movimiento ‘contra naturaleza’. Hemos visto anteriormente cómo estas constituciones ‘secundarias’ llegan a conformarse de acuerdo con las causas de necesidad e inteligencia; es decir, cómo se conectan entre sí logrando un dinamismo interno ‘según naturaleza’, en el que los movimientos de cada parte repercuten en el funcionamiento de todo el cuerpo. Ahora nos toca señalar que, para Timeo, dichos movimientos se dan en un orden (τάξις) de acuerdo con ‘los períodos según naturaleza’ (τῶν κατὰ φύσιν περιόδων).<sup>335</sup>

Para Timeo, la salud se conserva en el organismo cuando los movimientos y generaciones de las ‘constituciones secundarias’ siguen su propio curso natural, como en el caso de la carne y los tendones que surgen, ‘según naturaleza’, de la sangre.<sup>336</sup> En cambio, cuando los movimientos internos se producen en un ‘sentido inverso’ (ἀνάπαλις), dichas constituciones se corrompen.<sup>337</sup> El ejemplo que se nos da, es el siguiente: cuando la carne se corrompe, “expulsa en ‘sentido inverso’ (ἀνάπαλις) su putrefacción a las venas, entonces sangre abundante y de toda clase se mezcla con el aire en las venas y, provista de una variedad de colores y amargores, y aún con propiedades ácidas y salinas, contiene toda clase de bilis,<sup>338</sup> linfa y flema”.<sup>339</sup>

Todo ello se produce en contra del ‘orden’ (τάξις) ‘según naturaleza’, y genera una hostilidad (πολέμια) que destruye y disuelve. Peor es el caso del hueso que no respira suficientemente, y

---

<sup>333</sup> La sangre es la única en esta lista que se origina de manera diferente, es decir a partir de la acción del fuego que digiere los alimentos y bebidas (Cf. 80d-e).

<sup>334</sup> *Tim.* 82c.

<sup>335</sup> *Tim.* 83a.

<sup>336</sup> Cf. MILLER (1962:180).

<sup>337</sup> *Tim.* 82e.

<sup>338</sup> Para una descripción acerca de la bilis y los diversos ‘humores’, de acuerdo con su clasificación de colores, ver *Tim.* 83b-e.

<sup>339</sup> *Tim.* 82e.

que “a causa de la densidad de carne, calentado por el moho, se gangrena y ya no recibe el alimento, sino que, al contrario, regresa consumido ‘en dirección opuesta hacia él (εἰς ἐκείνην ἐναντίως), y este a su vez se dirige a la carne y, al caer la carne en la sangre, produce enfermedades”.<sup>340</sup>

Por otro lado, en el *Timeo* existe también un abordaje de las enfermedades del cuerpo en relación con una ‘*asymmetría*’ (ἀσμετρία). Lo contrario a esto, es decir la ‘*symmetría*’ (συμμετρία) responde a un ‘orden’ natural, pero cuando se ve amenazada en su constitución y, por tanto, en su finalidad, provoca enfermedades, como es el caso de las ‘inflamaciones del cuerpo’ producidas por la bilis. En efecto, *Timeo* señala que cuando la bilis se mezcla con sangre pura y modifica el orden natural de las fibrinas, que están distribuidas en la sangre, rompe con su finalidad de mantener ‘simétricamente’ (συμμέτρως) su delgadez y espesor. Se trata de una ruptura de algo que está constituido de modo natural y conveniente.<sup>341</sup>

Estas son las causas principales de las enfermedades que afectan al cuerpo. A continuación, *Timeo* aborda aquellas que afectan al alma (86b-87b). En primer lugar, él denomina propiamente ‘demencia’ (ἄνοια) a la enfermedad del alma y, en segundo lugar, distingue dos géneros de demencia: la locura (μανία) y la ignorancia (ἀμαθία).<sup>342</sup> Ahora bien, hay que señalar desde un principio que las enfermedades del alma, según *Timeo*, se producen a partir del estado del cuerpo (διὰ σώματος ἕξις).

Hemos visto que, al nacer el ser humano, debido a que las revoluciones del alma se sujetan a un cuerpo sometido a movimientos de flujo y reflujo, ella en un primer momento se vuelve ‘insensata’ (ἄνοος)<sup>343</sup>. Ahora observamos que los ‘excesos’ de parte del cuerpo durante la vida del individuo también enferman el alma. Pues, los ‘placeres y dolores excesivos’ (ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας ὑπερβαλλούσας) llegan a constituirse con el tiempo en las más

---

<sup>340</sup> *Tim.* 84c.

<sup>341</sup> Cf. *Tim.* 85c-d.

<sup>342</sup> *Tim.* 86b.

<sup>343</sup> Cf. *Tim.* 44a.

graves enfermedades para el alma<sup>344</sup> y, una vez más, la causa de las enfermedades consiste en el ‘exceso’ (ὑπερβολή), que rompe con una necesaria ‘*symmetría*’ (συμμετρία), según naturaleza.

El ejemplo que nos brinda Timeo acerca del ‘exceso’ de placer es el ‘desenfreno sexual’ (ἡ περὶ ἀφροδίσια ἀκολασία). En el hombre, cuando nace y fluye más esperma de lo que se podría considerar ‘simétrico’ (σύμμετρος), el hombre sufre dolores muy fuertes y enloquece. Se trata de placeres excesivos, seguidos de dolores excesivos.<sup>345</sup> El caso puntual muestra de qué manera las afecciones y movimientos del cuerpo repercuten en la salud del alma. Tan sólo el excesivo fluido de una única sustancia repercute en la totalidad del viviente. Además de este caso, Timeo suma el de las flemas ácidas y saladas y el de los humores amargos y biliosos, que “cuando andan errantes por el cuerpo sin encontrar una ventilación al exterior, dan vueltas dentro de un lado a otro y, al confundirse entre sí, mezclan los vapores que exhalan con el movimiento del alma, entonces provocan toda clase de enfermedades al alma”.<sup>346</sup>

Por otro lado, Timeo considera las causas externas al individuo, pero que influyen en él y que, de una u otra manera, lo predisponen a llevar una vida de exceso que termina produciéndole múltiples enfermedades. Se trata de una consideración política y educativa, tanto de las ciudades, sus instituciones políticas y discursos, como de las enseñanzas que se reciben desde la juventud. De todo esto depende en gran medida que el hombre cuente con una naturaleza que se dirija hacia el bien o el mal. De una mala educación y de constituciones y sociedades corruptas, solo se puede esperarse como resultado la constitución de hombres malos, sujetos al ‘exceso’ de placer, destinados a llevar una vida plagada de enfermedades corpóreas y anímicas.

Finalmente, Timeo presenta una etiología definitiva acerca de las enfermedades que aquejan al hombre sobre la base de una ‘*asymmetría*’ (ἀμμετρία) entre el alma y el cuerpo. Se trata de un desarrollo que responde a la visión del hombre como compuesto (τὸ

---

<sup>344</sup> *Tim.* 86b.

<sup>345</sup> *Tim.* 86c.

<sup>346</sup> *Tim.* 86e-87a.

συναμφοτέρον) y que concibe la salud como el resultado del cuidado de *'symmetrias'* (συμμετρίαι), entre las cuales 'la mayor' (μείζων), en el sentido de más decisiva para la salud, es la *'symmetria'* del alma respecto al cuerpo.<sup>347</sup>

Ahora bien, antes de llegar a definir las *'asymmetrias'* entre alma y cuerpo, Timeo parte de un ejemplo que revela aquéllas que se observan solamente respecto al cuerpo. En efecto, él indica que "un cuerpo que tiene piernas demasiado largas o 'algún otro exceso' (τινα ἑτέραν ὑπέρεξι) que lo hace a la vez 'asimétrico' (ἄμετρον) consigo mismo y feo; además, cuando sus miembros trabajan juntos, se fatiga mucho, le produce gran número de contracciones y, por su andar vacilante, se cae a menudo y se causa innumerables males a sí mismo".<sup>348</sup>

Esta indicación acerca de la *'asymmetria'* que puede constituir mal a un cuerpo y, por tanto, ser fuente de innumerables males para sí mismo, es trasladada inmediatamente por Timeo al caso del compuesto de alma y cuerpo. En efecto, él señala que: "lo mismo hay que pensar también 'acerca del compuesto' (περὶ τοῦ συναμφοτέρου) que llamamos viviente".<sup>349</sup> Esta línea es la única en todo el *Timeo* donde podemos observar *explícitamente* una definición propia del hombre como un 'compuesto' de alma y cuerpo, e integra un pasaje en el que precisamente se aborda la necesaria *'symmetria'* (συμμετρία) entre ambos para que el hombre pueda ser considerado bello, bueno y sano. Por el contrario, la *'asymmetria'* entre el alma y el cuerpo conlleva que el hombre sea considerado feo, malo y enfermo.

Existen dos modos en que este tipo de *'asymmetria'* puede darse: cuando el alma es más fuerte (κρείττων) que el cuerpo, o a la inversa, de modo que ambos no llegan a cumplir el propósito de ser equilibrados y sanos (ἰσορρόπῳ καὶ ὑγιῇ).<sup>350</sup> Sin embargo, debemos preguntarnos acerca del sentido en que Timeo llega afirmar que: siendo el alma más fuerte o superior (κρείττων) al cuerpo se produce una *'asymmetria'* que repercute en la salud e integridad del

---

<sup>347</sup> *Tim.* 87d.

<sup>348</sup> *Tim.* 87e.

<sup>349</sup> *Tim.* 87e.

<sup>350</sup> *Tim.* 88b-c.

individuo. Pues, ¿acaso no contradice esto mismo aquello que leíamos anteriormente respecto a que el género inmortal del alma debe ser el que gobierne al cuerpo y a los demás géneros de alma, entendiendo que se trata de un género superior, lo más divino que hay en nosotros?

Por lo que leemos a continuación, Timeo llega a superar esta aparente contradicción, en cuanto deja establecido el contexto práctico en que ella se presenta. En efecto, él nos brinda ejemplos acerca de cómo las enfermedades se originan como resultado de este modo de *'asymmetría'*, en casos como: 1) “cuando (el alma) se aplica intensamente a algún estudio o investigación, y lo consume (al cuerpo)”, o bien 2) “cuando enseña o combate con palabras en público o en privado a través de las disputas y las rivalidades que se originan, lo inflama o agita”.<sup>351</sup>

Lo que aquí parece querer indicarnos Timeo es que, si bien el intelecto es lo más divino y siempre superior en nosotros, no debemos por ello descuidar sus movimientos, sino preveer que no lleguen a ser excesivos, y de igual modo cuidar al cuerpo, para que éste no llegue a enfermarse y entonces afecte al intelecto. Pues, si un hombre se dedica exclusivamente a cultivar su propio intelecto, tarde o temprano, éste terminará siendo afectado por las enfermedades que se originan en un cuerpo descuidado. En este sentido, el verdadero gobierno y la auténtica supremacía del alma consisten en saber equilibrar los movimientos propios de sus géneros y los del cuerpo, logrando una *'symmetría'* entre ambos.

Además, Timeo añade el caso contrario, es decir el de una *'asymmetría'* en la que el cuerpo llega a ser superior que el alma. Esto ocurre “cuando un cuerpo grande que sobrepasa el alma está unido a una inteligencia pequeña y débil”.<sup>352</sup> Se trata de un caso en el que “los movimientos de la parte más fuerte (τοῦ κρείττονος), al prevalecer e incrementar su propio poder, vuelven el alma estúpida, lenta para aprender y olvidadiza, de tal modo que hacen nacer en ella la enfermedad más grave, la ignorancia”.<sup>353</sup>

---

<sup>351</sup> *Tim.* 88a.

<sup>352</sup> *Tim.* 88a.

<sup>353</sup> *Tim.* 88b.

Una vez más, no se trata de negar la supremacía ontológica del alma sobre el cuerpo, sino de señalar el estado de inferioridad y sometimiento en el que ella se encuentra debido a la carencia de los cuidados que merece de nuestra parte. Así pues, el intelecto es la parte que más se asemeja a lo divino en el ser humano, y si se somete durante un largo período de tiempo a los excesos del cuerpo, sus facultades pueden quedar inhibidas, haciendo que sea frágil e ignorante. Por tanto, debe procurarse una *'symmetría'* de alma y cuerpo en ambos sentidos, otorgando los movimientos propios y necesarios tanto a uno como a otro.

Todo esto constituye el desarrollo de la etiología de las enfermedades que se encuentra en el *Timeo*. La consideración acerca de las diversas patologías que afectan al hombre se funda sobre la visión holística de su naturaleza, según la cual las afecciones de una determinada parte del cuerpo repercute en el organismo, como también los excesos o defectos de los movimientos que se producen tanto en el cuerpo, como en el alma, pueden llegar a constituirse en fuente de múltiples enfermedades, las que afectan al cuerpo, al alma, o al compuesto de ambos.

En compensación a esta etiología, *Timeo* señala a continuación que nada resulta más decisivo para los cuidados del alma, del cuerpo y del compuesto, que la atención y el cuidado de las diversas *'symmetrias'* (συμμετρίαι), sobre todo las que refieren al alma y el cuerpo entre sí. Precisamente, sobre la base de esto, *Timeo* ofrece una terapéutica que incluye los cuidados del alma y del cuerpo. Se trata de un abordaje de las diversas *'symmetrias'*, cómo son alcanzadas por determinados movimientos, que son estudiados y transmitidos por diversas disciplinas, y que su ejecución permite reconstituir o conservar la salud, la belleza, el bien y la excelencia en el hombre. Veamos entonces, por último, esta parte de su discurso que “trata más acerca de las cosas buenas, que de las malas”.

## 5. Capítulo Quinto: La salud, la belleza, el bien y la excelencia del hombre.

### 5.1 *La symmetría de alma y cuerpo*

Inmediatamente después de haber establecido la etiología de las enfermedades que aquejan al hombre, Timeo se propone compensar esta visión con su “antistrofa” (τὸ ἀντίστροφον),<sup>354</sup> es decir un tratamiento que presenta identidad y oposición respecto al primero, en el sentido que tratará acerca de la misma cuestión, es decir los principios que constituyen al hombre, pero no ya en consideración de aquello que le es causa de enfermedad y destrucción, sino en vistas a aquello que le provee la salud, la belleza, el bien y su propia excelencia. En efecto, este pasaje inicia con las siguientes palabras de Timeo:

“Resulta natural y oportuno ofrecer en *compensación* la antistrofa (τὸ ἀντίστροφον) de estas cuestiones [sobre las enfermedades], a saber, el discurso que versa sobre los tratamientos (περὶ τὰς θεραπέιας) mediante los cuales cuerpo y mente (διανοήσεων) se mantienen saludables, ya que es más justo que el discurso contenga más de lo bueno que de lo malo”.<sup>355</sup>

Con esta presentación Timeo inicia un desarrollo acerca de los cuidados que el hombre debe procurarse a sí mismo, ya sea por la necesidad de remediar las enfermedades que lo aquejan, es decir de un modo ‘curativo’, o bien con el fin de prevenir, de modo ‘preventivo’, el surgimiento de cualquier enfermedad. La salud es

---

<sup>354</sup> La traducción del término τὸ ἀντίστροφον genera inconvenientes. Nosotros hemos optado por transliterar el término, tal y como se preserva en la estructura de la tragedia: “el término designa el movimiento de réplica, idéntico pero inverso al de la estrofa, con que el coro se desplazaba en las representaciones teatrales”. [Quintín Racionero (2007: 25, nota 1; sobre el inicio de la *Retórica* de Aristóteles: “La retórica es una *antistrofa* de la dialéctica”)]. Vale señalar que el término proviene de ἀντιστρέφειν, y que Platón, además del pasaje citado, lo utiliza en: *Rep.* VII 522a; *Fil.* 40d; *Leyes* XII 953c. Cf. *Ibidem*.

<sup>355</sup> *Timeo*, 87c-d: “τὸ δὲ τούτων ἀντίστροφον αὖ, τὸ περὶ τὰς τῶν σωμάτων καὶ διανοήσεων θεραπέιας, αἷς αἰτίαις σῴζεται, πάλιν εἰκὸς καὶ πρέπον ἀνταποδοῦναι δικαιοτέρον γὰρ τῶν ἀγαθῶν πέρι μᾶλλον ἢ τῶν κακῶν ἴσχειν λόγον.

claramente algo 'bueno' para el hombre, y en tanto es algo 'bueno', es también algo 'bello'. Ahora bien, en la práctica, la unión de 'lo sano', 'lo bueno', y 'lo bello' en el hombre resulta del cuidado de ciertas '*symmetrías*'.

Como hemos visto, la noción de '*symmetría*' aparece en el *Timeo*, por primera vez, cuando el demiurgo procede a producir dentro del espacio-material amorfo los auténticos elementos, triángulos y figuras que constituyen a aquellos que son conocidos por la ciencia jónica, y ésta resulta definitiva no sólo para la constitución matemática de esos elementos, sino también para la óptima constitución de los cuerpos. Luego, hemos visto en el contexto médico del diálogo que la pérdida en el organismo de ciertas '*symmetrías*', es decir cuando en él se producen las llamadas '*asymmetías*', ya sea por un exceso o defecto de los componentes de los alimentos, el individuo se enferma. Incluso se llega a este estado si no se realizan los movimientos '*symmétricos*' entre el alma y el cuerpo.

Ahora bien, en el *Timeo* la '*symmetría*' aparece fuertemente vinculada a la noción de belleza, y el principio de *kalokagathía* permite extender su uso respecto al bien, en tanto que lo bueno, habrá de ser bello, y éste sólo puede serlo en tanto sea necesariamente '*symmétrico*'. *Timeo* lo expresa del siguiente modo:

“Todo lo que es bueno es bello y lo bello no es '*asymmértico*' (ἄμετρον). Consecuentemente, hay que admitir que, si un viviente ha de ser bello, deberá ser '*symmétrico*' (σύμμετρον)”.<sup>356</sup>

La '*symmetría*' para Platón está ligada principalmente a la Belleza. Esto es algo que se observa en otros diálogos. En el pasaje 235d-ss. del *Sofista* se indica que tanto '*symmetría*' como belleza incumben a las obras que resultan de un arte figurativo (τέχνη εἰκαστική), es decir aquél que “tiene en cuenta las *symmetrías* del modelo”, y que, como tal, busca ajustarse a ellas, como a su modelo

---

<sup>356</sup> *Tim.* 87c.

(εἶδωλον).<sup>357</sup> También en *República* VII 530a leemos que el “demiurgo del cielo” se ha valido de *symmetrias* para disponerlo todo con la máxima belleza.

En el *Timeo*, tal noción se hace extensiva al Bien. Así pues, dentro de un tratamiento en el que se pretende establecer las diversas terapias que son útiles al hombre para que alcance o conserve la salud, la belleza y el bien, se subraya la importancia de lo ‘*symmétrico*’, y su intervención en todo lo que conlleva el aseguramiento a su propia excelencia (ἀρετή). Sin embargo, dentro del cuadro de múltiples ‘*symmetrias*’, según *Timeo*, no todas resultan ser tan decisivas como lo es aquella que se da entre el alma y el cuerpo o, para ser más precisos, entre el género inmortal del alma y todo aquello que es mortal en el hombre. Esto es algo que *Timeo* afirma explícitamente del siguiente modo:

“De las *symmetrias* (συμμετριῶν) percibimos con claridad las pequeñas y razonamos sobre ellas; en cambio, las principales y más importantes escapan a nuestro razonamiento. Así, ninguna *symmetria* ni *asymmetria* es más decisiva para la salud y la enfermedad, para la virtud y el vicio, que la que existe entre la mente con respecto al cuerpo mismo”.<sup>358</sup>

Pero, ¿en qué sentido se puede hablar de una *symmetria* entre dos realidades distintas, tal como lo mortal y lo divino en el hombre, si es algo que, en efecto, según reconoce *Timeo*, poco podemos percibir de ello? La solución a esto se encuentra en los movimientos y ejercicios que se destinen a cada género, y he aquí el señalamiento decisivo que, para Platón, el hombre debe procurar los cuidados, que serán entendidos como movimientos, no sólo del alma, sino también los del cuerpo y, más aún, los del alma y el cuerpo en tanto compuesto. Esto mismo resalta *Timeo* cuando dice: “no se mueva al

---

<sup>357</sup> En este pasaje aparece el tema de las *symmetrias* en relación con la distancia del observador. Otros pasajes en los diálogos dan cuenta también de ello: *Filebo* 41e-42a y *Rep.* 602b-d.

<sup>358</sup> *Tim.* 87c-d.

alma sin el cuerpo, ni el cuerpo sin el alma, para que, defendiéndose el uno y el otro, lleguen a ser equilibrados y sanos".<sup>359</sup>

Ciertamente, entre las distintas '*symmetrias*', la del alma respecto al cuerpo es la más difícil de percibir. En cambio, respecto a las *symmetrias* del cuerpo eso es algo que está al alcance de todos. Timeo nos brinda el ejemplo de "un cuerpo que tiene piernas demasiado largas o algún otro exceso que lo hace a la vez asimétrico consigo mismo y feo".<sup>360</sup> Esto es fácil de ser percibido por cualquiera, y la fealdad que resulta de ello. Así percibimos con facilidad un cuerpo asimétrico, cuyas piernas son excesivamente largas, y cómo, debido a ello, se fatiga mucho y padece graves contracciones, junto con un andar vacilante, lo que le provoca caídas y, por ello, innumerables males.<sup>361</sup>

Pero, volviendo al punto que nos interesa, ¿de qué manera podemos percatarnos de aquellas '*symmetrias*' que refieren al alma respecto al cuerpo y que en realidad son las menos perceptibles? Timeo inicia su explicación por la vía inversa: es decir, cuando se da el caso de una '*asymmetria*' entre ambos, dado que uno se impone demasiado sobre el otro, y una de estas naturalezas resulta más débil que la otra. Por ello, él agrega, el desequilibrio puede ser el resultado de una relación '*asymétrica*' en dos sentidos: "cuando un alma fuerte y grande en todo sentido tiene por vehículo una figura corporal más débil y pequeña, o también cuando están combinados en la proporción inversa"; en ambos caso: "el viviente en su totalidad no resulta bello, ya que es asimétrico en lo que respecta a las más importantes *symmetrias*. Por el contrario, el que las posee es, para quien pueda verlo, el espectáculo más bello y atractivo de todos".<sup>362</sup>

Los ejemplos que brinda Timeo acerca de estos casos de '*symmetria*' o '*asymmetrias*' menos perceptibles, pero más decisivos para la naturaleza humana, resultan muy significativos. Según él, se

---

<sup>359</sup> *Tim.* 88b: Esta misma enseñanza será proyectada por Juvenal en una de sus sátiras, cuando afirma: "*Orandum est ut sit mens sana in corpore sano*", (Sátira X, 356).

<sup>360</sup> *Tim.* 87e.

<sup>361</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>362</sup> CORNFORD interpreta que por el carácter definido de "physical discourse" de Timeo, se aborda al hombre desde la relación de cuerpo y alma. Cf. 2001: 349.

puede llegar a percibir una *'asymmetría'* del alma sobre el cuerpo cuando: 1) el alma es muy *'impetuosa'*, por lo que “sacude todo en el interior y lo llena de enfermedades”; 2) el hombre se aplica intensamente a algún estudio o investigación y consume su cuerpo; 3) el hombre “enseña o combate con palabras en público o en privado a través de las disputas y las rivalidades”, lo que inflama y agita el cuerpo.<sup>363</sup>

Por el contrario, se puede llegar a percibir una *'asymmetría'* del compuesto por los excesos del cuerpo, cuando: 1) el cuerpo es grande y fuerte, pero sobrepasa en ello a un alma cuya inteligencia es débil y pequeña; 2) los deseos y movimientos del cuerpo prevalecen y “vuelven al alma estúpida, lenta para aprender y olvidadiza”.<sup>364</sup>

Para ambos casos de *'asymmetría'* del compuesto (τὸ συναμφότερον), la indicación es la siguiente:

“Hay un única salvación para ambos (ἄμφω):<sup>365</sup> no mover el alma sin el cuerpo, ni el cuerpo sin el alma, para que defendiéndose el uno del otro, lleguen a ser equilibrados y sanos”.<sup>366</sup>

De este modo Timeo prepara una serie de terapias basadas en la medicina, la gimnasia, la música y la astronomía, que veremos en el siguiente apartado, y que coinciden precisamente en devolver y mantener en el hombre sus debidas proporciones *symmétricas*, y así logre asegurar la salud, la bellaza, el bien, y su propia excelencia.

## 5.2 *Terapéutica.*

Después de haber establecido el régimen del cuidado de las diversas *'symmetrias'*, pero sobre todo de la más decisiva que es la del género mortal y divino del hombre, Timeo propone una terapia específica respecto a los cuidados que tanto el alma como el cuerpo

<sup>363</sup> Cf. *Tim.* 87e-88a.

<sup>364</sup> Cf. *Tim.* 88a-88b.

<sup>365</sup> No se justifica la traducción de ZAMORA CALVO: “Hay un único remedio para ambas enfermedades”.

<sup>366</sup> *Tim.* 88b.

ameritan para que el hombre alcance equilibrio, y con él, salud, belleza, bien y excelencia.

Este desarrollo terapéutico, que funciona de modo preventivo como también curativo o paliativo, inicia con el estudio de los cuidados que el cuerpo amerita, y viene ligado a los desarrollos previos de anatomía y fisiología, junto con los de etiología de enfermedades. Dado que el reposo es identificado como causa de enfermedades y destrucción del cuerpo, debido a que somete al cuerpo al régimen de las partículas que entran en él, se indica como terapia fundamental del cuerpo: 'el movimiento' (κίνησις).

Timeo se explaya tras esa declaración, y establece una clasificación de movimientos corporales, según su grado de beneficio, partiendo de los más nobles a los los 'que son sólo útiles en caso de extrema necesidad':

1) "El mejor de los movimientos del cuerpo es aquel que se produce en sí mismo y por sí mismo, pues es el más afín al movimiento del pensamiento y al del universo",<sup>367</sup> se trata de los movimientos de la gimnasia que se originan en el propio individuo sin la intervención de un movimiento que provenga de un agente externo;

2) En segundo lugar, se indica aquel movimiento que es "provocado por otro," como "el balanceo de los barcos o cualquier otro medio de transporte que no provoque fatiga",<sup>368</sup> el cual si bien resulta beneficioso para el cuerpo, no se origina en el propio individuo, sino a partir de un agente externo.

3) Finalmente, se señala el caso de "la medicación con fármacos purgativos", que se opone al curso natural de las enfermedades, que "se asemejan de algún modo a la naturaleza de los vivientes". Timeo aconseja no irrumpir el curso natural de las enfermedades, salvo extrema necesidad. Este tipo de movimiento es el menos recomendable, puesto que "cuando alguien pone fin a la enfermedad con fármacos antes del tiempo asignado para ello, suele

---

<sup>367</sup> *Tim.* 89a.

<sup>368</sup> *Ibidem.*

suceder que las enfermedades leves y pocas se vuelven inmediatamente graves y múltiples”.<sup>369</sup>

Por otra parte, respecto a los cuidados que se deben procurar al alma, pero sobre todo al género inmortal y que se dice divino en nosotros, no coincidimos con Hadot<sup>370</sup> en que falten detalles por parte de Platón en el *Timeo* acerca de tales ejercicios. Debemos aceptar que al final del diálogo, que es a dónde se remite Hadot, poco antes de que Timeo aborde la generación de los demás seres vivientes inferiores, para así concluir la antropología del texto, Platón se limita a decir muy poco acerca de los cuidados que amerita el alma, sobre todo este género superior. Sin embargo, algunas indicaciones allí vertidas nos señalan cuáles son los remedios con los que cuenta el alma humana, a los que Hadot llama “ejercicios espirituales”, y que han sido desarrollados precisamente en el *Timeo* con anterioridad. Se trata, en resumen, de la indicación de tales “ejercicios” que consisten en la filosofía, la astronomía y la música.

Por otra parte, Timeo confiesa que este tipo de ‘pedagogía’ que procura que “lo que ha de guiar sea en lo posible lo más bello y mejor” para poder ser abordada con exactitud “sería por sí mismo tema suficiente para una sola obra”,<sup>371</sup> no obstante muchas indicaciones han sido hechas con anterioridad a lo largo del discurso verosímil, y de hecho Platón ha dedicado varios pasajes en sus diálogos al tema, por lo que su intención aquí consiste en dar un cierre a la antropología del texto con los últimos señalamientos respecto al cuidado de los géneros del alma, sin cometer reiteraciones innecesarias.

Sin embargo, conviene que nosotros revisemos, al menos someramente, lo que ha sido anunciado con anterioridad. Tanto la astronomía, como la música, son tema central en la filosofía de Platón, pero principalmente en el *Timeo*. Aquí en reiteradas ocasiones ambas disciplinas son anunciadas, junto con la filosofía, como aquellas que proveen un conocimiento, cuyo “aprendizaje cuidadoso de las armonías y de las revoluciones del universo”

---

<sup>369</sup> *Tim.* 89b.

<sup>370</sup> Cf. HADOT, P. (1998:79).

<sup>371</sup> Cf. *Tim.* 89d-e.

consiguen “enderezar las revoluciones de la cabeza que fueron destruídas durante nuestro nacimiento”.<sup>372</sup>

En efecto, ambas disciplinas permiten restablecer los períodos de las revoluciones del género inmortal que ha sido otorgado al hombre como un démon. No obstante, en ningún momento Platón dice que sólo haya que dedicarse a ellas. Incluso quien se dedique al cultivo de estas disciplinas, como también al de la filosofía, deberá ejercitar continuamente también el cuerpo, procurando así que lo divino en él sea guía y señor de todo el resto.

---

<sup>372</sup> Cf. *Tim.* 90d.

## CONSIDERACIONES FINALES

Después de haber transitado por el discurso verosímil de Timeo respecto a la constitución de la naturaleza del hombre, y de haber establecido tanto las causas que generan los géneros del alma, como aquellas que intervienen en la producción del cuerpo, e incluso tras haber penetrado en las explicaciones etiológicas y terapéuticas de las enfermedades, como también en los señalamientos vertidos acerca del modo en que el hombre logra ser bueno y bello, no podemos aceptar que se catalogue a Platón de ‘dualista’ sin hacer las debidas precisiones acerca del alcance que este término tendría respecto de su filosofía. Tampoco podemos dejar pasar una visión corriente que lo reduce a un simple ‘espiritualista’, más que Aristóteles o sus predecesores.

Si Platón es considerado ‘dualista’ debido a su distinción de cuerpo y alma como dos realidades distintas, hay que hacer la salvedad que no se trata de un ‘dualista exagerado’, inserto dentro de una tradición como la que asume Descartes, que rechaza al cuerpo y sus cuidados. Es cierto que estas indicaciones pueden ser leídas en sus primeros diálogos, de tono fuertemente socrático, y en los que aún se vislumbra un intento por ‘ascender’ –tal como el ascenso de la caverna o el acceso a los niveles más elevados de la línea dividida- hacia aquello que es en sí mismo, pero quedarse con esa sola indagación, es desconocer toda la obra de Platón, y sus intentos por ‘descender’ hacia el ámbito físico, con la pretensión de de abarcar un planteo íntegro de la realidad.

El esquema de interpretación dualista de una supuesta *oposición* o *exclusión* de alma y cuerpo, que utiliza las referencias, como las que se encuentran en el *Fedón*, acerca del necesario apartamiento del cuerpo, y el rechazo de sus cuidados, en un contexto en el que Sócrates habla a un público selecto, el de sus más íntimos amigos, acerca de la muerte y la inmortalidad del alma, no considera, niega

o incluso rechaza el claro interés de Platón por superar dicho modelo por otro: esta vez, el de *subordinación*.

En efecto, por lo que hemos podido establecer a partir de la lectura detenida del *Timeo*, más allá de la distinción de alma y cuerpo, que incluso es secundaria en vistas a la distinción más subrayada entre la parte divina e inmortal de aquella mortal en el hombre, en ningún momento se dice que el hombre logra su perfección aislando del cuerpo al género inmortal del alma, sino que, por el contrario, aquella parte alcanza su propósito cuando logra gobernar aquello que es mortal, siendo ella misma ama y señora de aquello que le está subordinado y le es útil como instrumento.

Es cierto que este género divino que habita en nosotros, a partir de la unión con los géneros mortales del alma y el cuerpo, en un primer momento se vuelve insensato, pero solo logrará recuperar su orden y armonía en colaboración con el cuerpo. Por tanto, ¿por qué seguir insistiendo que Platón desvaloriza el cuerpo y no ve en él ningún provecho para el alma? Es más, si esta hubiese sido la visión de Platón, ¿qué sentido tendría que él se preocupase en buscar las causas divinas y teleológicas que dan origen y conforman el cuerpo, al punto de llegar a detenerse en los medios y tratamientos que lo mantienen saludable? Es cierto que no leemos en el *Timeo* un estudio exhaustivo acerca de los cuidados que amerita el cuerpo, pero tampoco se trata de una obra exclusiva de este tema, como tampoco llega a serlo respecto a los cuidados del género inmortal del alma, según *Timeo* mismo reconoce. No obstante, su ocupación no es insignificante. Pero más allá de la extensión de los pasajes, ¿acaso no tiene significancia alguna para los intérpretes, un señalamiento como aquel de “no mover el alma sin el cuerpo”?

Más aún, nosotros modernos que habitamos un mundo en el que la valoración del cuerpo y sus cuidados estéticos ha llegado a instancias extremas, y que por ello pretendemos ver en Platón a un espiritualista reacio a la corporeidad, ¿no nos sorprende que él

mismo exija, como lo hace en la *República*,<sup>373</sup> una formación física previa a la dedicación de la filosofía? Pues, esto mismo es a lo que apunta Cornelia J. de Vogel respecto a los actuales círculos o grados académicos de filosofía en comparación con la obra platónica cuando dice que:

“¿Quién entre nosotros modernos no admitiría un hombre con un alma grande y fuerte en un cuerpo pobre y quizás feo? Si el cuerpo fuese pequeño, esto no nos escandalizaría de hecho; no pensaríamos en considerarlo por esta razón carente. El “dualista” Platón, por el contrario, de quien se dice que ha definido al hombre como “el alma”, afirma que este hombre, en su totalidad no es bello en cuanto está privado de las *symmetrías* más importantes. (...) Nosotros los modernos, somos casi sin excepción, tan espiritualistas, que no pensaríamos no admitir a un estudiante al estudio de la filosofía, cuando no fuera muy bueno en gimnasia. Los resultados que él lograra en este campo nos parecerían indiferentes respecto a su capacidad o incapacidad para el estudio de la filosofía. Para Platón no es así. Al contrario, Platón enseñaba que para el joven que desee llegar a ser un filósofo el ejercicio del cuerpo es tan importante como lo es el ejercicio del intelecto, y cuando el candidato se revelase carente bajo alguno de estos aspectos, sería considerado no idóneo para el otro”.<sup>374</sup>

Por tanto, no hay razones para sostener que Platón haya rechazado los cuidados del cuerpo sobre la base de haber negado su valor. En este sentido su mensaje en el *Timeo* es claro: se debe evitar los excesos de cuidados corporales, pero en el mismo grado en que se debe evitar los excesos de “ejercicios espirituales”, de modo tal que el hombre conserve la ‘*symmetría*’ de alma y cuerpo, al ejercitarlos a ambos. Esto no significa someterse a los caprichos y pasiones del cuerpo. El esquema de subordinación es claro e

---

<sup>373</sup> *República*, VII 535 c-d.

<sup>374</sup> DE VOGEL (1990:265)

indiscutible en toda la obra de Platón. Así lo refiere en uno de los pasajes finales del *Timeo*:

“El que se entrega a los deseos y ambiciones y se esfuerza impetuosamente por satisfacerlos, engendra necesariamente todas las doctrinas mortales y se vuelve enteramente mortal, tanto cuanto es posible, casi sin faltarle nada para ello, ya que esto es lo que ha desarrollado. Por el contrario, el que se ha esforzado en el amor al conocimiento y en los pensamientos verdaderos, y ha ejercitado sobre todo este aspecto de sí mismo, piensa la mortal y lo divino”.<sup>375</sup>

---

<sup>375</sup> *Tim.* 90b-c.

## BIBLIOGRAFÍA

- I- Platón
- II- Aristóteles
- III- “Presocráticos”
- IV- “Corpus hippocraticum”
- V- Otros autores antiguos
- VI- Principales comentarios modernos del *Timeo*
- VII- Literatura específica de investigación
- VIII- Instrumentos de trabajo

### I. PLATÓN

#### I. A. FUENTES

*Platonis Opera*. 5 vol. Tomus II-V. Tetralogias III-IX, Definitiones et Spuria continens, hg. v. Ioannes BURNET (Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis), Oxford, 1900-1907.

#### I. B. TRADUCCIONES CONSULTADAS

*Banquete* (Introd., trad. y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo), en *Platón: Diálogos III*, Gredos, Barcelona, 2007.

*Banquete* (Versión directa, introd. y notas por J. D. García Bacca), Universidad Nacional Autónoma de México, D. F., 1944.

*Fedón*, en *Diálogos III*, (Trad., introd. y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo), Gredos, Madrid, 1986.

*Leyes* (II Tomos, Introd., trad., y notas de Francisco Lisi), en *Platón: Diálogos VII y VIII*, Gredos, Barcelona, 2007.

*Plato with an english translation (Timaeus)*, VII. Harvard University Press, Cambridge-William Heinemann, London, 1961.

*Plato's Timaeus* (Trans. by Francis MacDonald Cornford), Bobbs-Merrill Educational Publishing, Indianapolis, 1980.

*Parménides, Teeteto, Sofista y Político*, en *Diálogos V* (Trad. de Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, N. L. Cordero), Gredos, Madrid, 1988.

*República*, en *Diálogos IV* (Trad. C. Eggers Lan), Gredos, Madrid, 1986.

*Filebo, Timeo y Critias*, en *Diálogos VI* (Trad., Introd., y Notas por M<sup>a</sup> Ángeles Durán y Francisco Lisi), Gredos, Madrid, 2014.

*Timeo* (ed. bilingüe por José Ma. Zamora Calvo, notas y anexos de Luc Brisson), Abada, Madrid, 2010.

*Timeo* (Trad., Introd. y Notas por Conrado Eggers Lan), Colihue, Buenos Aires, 1999.

## I. C. COMENTADORES Y TRADUCTORES ANTIGUOS

### I. C. 1. M. TULLIUS CICERO

*M. Tulli Ciceronis De divination. De fato. Timaeus*, ed. W. Ax, Leipzig, Teubner, 1938.

### I. C. 2. PLUTARCO

*La generazione dell' anima nel Timeo, (De animae procreatione in Timaeo)*, introduzione, testo critico, traduzione, e comment a cura di F. Ferrari e L. Baldi, Nápoles, M. D' Auria, 2002.

### I. C. 3. PROCLO

*Commentaire sur le Timée*, traduction et notes par A. J. Festugière, T. I-V, Vrin, París, 1966-1968.

## II. ARISTÓTELES

### II. A. FUENTES

Aristoteles, *Opera omnia. Continens Ethicam, Naturales Auscultationes, De Caelo, De Generatione et Metaphysicam, graece et latine, cum indice nominum et rerum absolutissimo*, volumen secundum, I. BEKKER, Firmin-Didot, Paris, [1854], 1883.

*Aristotle's Physics*, ed. W. D. Ross, Oxford, 1979 (reprint.).

*Aristotle's Metaphysics*, ed. W. D. ROSS, 2 vols. Oxford, 1924, 1948, 1954, 1970, 1981.

## II. B. TRADUCCIONES CONSULTADAS

*Física*, (Intod., trad. y notas de Echandía, G. R.), Gredos, Barcelona, 2007.

*Tratado acerca del alma*, (Ed. bilingüe, trad. de Ennis, A.), Espasa-Calpe, Buenos Aires-México, 1944.

*Metafísica* (Edición trilingüe), (trad. García Yebra, V.), Gredos, Madrid, 1997.

*Metafísica*. (Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez), Gredos, 1994.

## III. "PRESOCRÁTICOS"

### III. A. FUENTES

Diels, H.-Kranz, W, 1951-1952: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6<sup>a</sup> ed., 3 vols., (en griego y alemán), Berlín.

Laks, A. y Most, G. W. (2016): *Les débuts de la philosophie*, Ouvertures bilingues, Fayard. (Édition et traduction française avec la collaboration de Gérard Journée et le concours de Leopoldo Iribarren et David LévyStone).

### III. B. TRADUCCIONES CONSULTADAS

Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield, M. (1987): *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid.

## IV. "CORPUS HIPPOCRATICUM"

### IV. A. FUENTES

Hippocrates, Vol. I, (1923): *Ancient Medicine. Airs, Waters, Places. Epidemics 1 and 3. The Oath. Precepts. Nutriment*. (with an English translation by W. H. S. JONES), Loeb Classical Library, London - Cambridge, 1957.

-----, Vol. II, (1923): *Prognostic. Regimen in Acute Diseases. The Sacred Disease. The Art. Breaths. Law. Decorum. Physician (Ch. 1). Dentition.* (with an English translation by W. H. S. JONES) Loeb, William Heinemann-London, Harvard University Press-Cambridge, 1959.

-----, Vol. IV (1931): *Nature of Man. Regimen in Health. Humours. Aphorisms. Regimen 1-3. Dreams* (with an English translation by W. H. S. JONES) Loeb, William Heinemann-London, Harvard University Press-Cambridge, 1959.

#### IV. B. TRADUCCIONES CONSULTADAS

Hippocrates, *On the art of the medicine* (by Joel E. Mann), Brill, Leiden-Boston, 2012.

Hipócrates: *De la Medicina Antigua* (ed. bilingüe, introd., texto crítico, trad. y notas de CONRADO EGGERS LAN), Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

-----: *Tratados* (introducción general y traducción de CARLOS GARCÍA GUAL y otros), Gredos, Barcelona, 2007.

-----: *Naturaleza del hombre en Tratados hipocráticos VIII*, Gredos, Madrid, 2008.

-----: *On ancient medicine* (translated with introduction and commentary by MARK J. SCHIEFSKY), Brill, Leiden - Boston, 2005.

#### V. OTROS AUTORES ANTIGUOS

##### V. A. PLUTARCO

*De Defectu Oraculorum*, en *Moralia*, Vol. V, (Translated by FRANK COLE BABBITT), Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1936.

*Platonicae Quaestiones*, en *Moralia*, Vol XIII, Part 1 (Translated by HAROLD CHERNISS), Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1976.

## V. B. EUCLIDES

*The thirteen books of Euclid's Elements*, (Trans. from the text of HEIBERG with Introd. and commentary by THOMAS L. HEATH), Second edition, Vol. II, Books III-IX, Dover Publications, New York, 1956.

*Euclid's Element in Greek* (from *Euclidis Elementa*, edidit et Latine interpretatus est I. L. HEIBERG, in aedibus B.G. Teubneri, 1883–1885 edited, and provided with a modern English translation, by RICHARD FITZPATRICK), 2008.

## V. C. MARCO VITRUBIO POLIÓN

*De Architectura Libri Decem*, (edición bilingüe - trad. de José Luis Oliver Domingo), Alianza Editorial, Madrid, 1997.

## VI. PRINCIPALES COMENTARIOS MODERNOS DEL *TIMEO*

BRISSON, LUC (1998): *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon, troisième édition revue et corrigée, pourvue de Corrigenda, d'Addenda, d'Index révisés et surtout d'une Bibliographie analytique nouvelle mise a jour (International Plato Studies 2)*, Sankt Augustin.

CORNFORD, FRANCIS MACDONALD (1937): *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato* (2001), Routledge, London.

TAYLOR, A. E. (1928): *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford.

## VII. LITERATURA ESPECÍFICA DE INVESTIGACIÓN

ARIAS PÁRAMO, LORENZO (2008) *Geometría y proporción en la arquitectura prerrománica asturiana*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Madrid.

ATTIA, ANNIE - BUISSON, GILLES (eds.), (2009): *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates* (Proceedings

of the International Conference “Oeil malade et mauvais oeil”, Collège de France, Paris, 23<sup>rd</sup> June, 2006), Brill, Leiden - Boston.

AYACHE, LAURENT (1997): *Est-il vraiment question d'art medical dans le Timée*, en *Symposium Platonicum 4*.

BERNABÉ, ALBERTO (2011): *Platón y el orfismo. Diálogos entre religion y filosofía*, Abada, Madrid.

BERTI, ENRICO (2005): *L' oggetto dell' εἰκῶς μύθος nel Timeo di Platone*, en *Nuovi studi aristotelici. II- Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia.

-----, (2009): *En el principio era la maravilla: Las grandes preguntas de la filosofía antigua*, Gredos, Madrid.

BRISSON, LUC (1982): *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* (trad. de JOSÉ M. ZAMORA CALVO), Abada Editores (2005), Madrid.

BURGESS, SCOTT (2000): *How to build a human body: an idealist's guide*, in: WRIGHT, M. R. (ed.): *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*, Duckworth - The Classical Press of Wales, London, pp. 43-58.

CANO CUENCA, JORGE (2017): *La causa divina y la introducción de número y límite: el Timeo y el Filebo de Platón y los limitantes e ilimitados de Filolao de Crotona*, en *De oros a limes: el concepto de frontera en el mundo antiguo y su recepción*, Escolar y mayo, 2017, pp. 65-82.

CARONE, GABRIELA ROXANA (2005): *Mind and Body in Late Plato*, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 87, S. 227-269.

CORDERO, NÉSTOR LUIS (2008): *La invención de la Filosofía: Una introducción a la filosofía antigua*, Biblos, Buenos Aires.

COULOUBARITSIS, LAMBROS (2000): *Aux origines de la philosophie européenne*, De Boeck, Bruselas.

CHERNISS, HAROLD (1957): “The relation of the *Timaeus* to Plato's later dialogues”, *American Journal of Philology* 78, pp. 225-266.

COSTA, IVANA (2017): *Terapias del cuerpo y del alma en el Timeo*, en *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otros. Reflexiones antiguas y medievales*

(eds. S. Magnavacca, M. I. Santa Cruz, L. Soares), Miño y Dávila, Buenos Aires, pp. 143-170.

DE VOGEL, CORNELIA J. (1990): *Ripensando Platone e il Platonismo*, (Traduzione di Enrico Berti/Introduzione di Giovanni Reale), Vita e Pensiero, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

FERRARI, FRANCO: *Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel Timeo*, en Linda M. Napolitano Valditara (ed.): *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Milán, Vita e Pensiero, 2007, pp. 147-172.

GILL, CHRISTOPHER (2000): *The body's fault? Plato's Timaeus on psychic illness*, in: WRIGHT, M. R. (ed.): *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*, Duckworth -The Calssical Press of Wales, London, pp. 59-84.

GOMPERZ, THEODOR (2000): *Pensadores griegos*, Tomo I, Herder, Barcelona.

GORDON, G. (2012): *Plato's Erotic World: from cosmic origins to human death*, Cambridge University Press.

GUTHRIE, W. K. C. (1965): *Historia de la filosofía griega*, II-V, Gredos (1993), Madrid.

HADOT, PIERRE (1998): *¿Qué es la filosofía antigua?* (trad. de ELIANE CAZENAVE TAPIE ISOARD, revisión técnica de MARÍA ISABEL SANTA CRUZ DE PRUNES), FCE, México.

HEATH, SIR THOMAS (1921): *A History of Greek Mathematics*, Vol. I: *From Thales to Euclid*, Oxford.

ISNARDI PARENTE, MARGHERITA (1997): "Idee e numeri nel Timeo", en *Symposium Platonicum* 4, pp. 187-193.

JOHANSEN, THOMAS KJELLER (2004): *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge.

JOUANNA, JACQUES (2012): *Greek medicine from Hippocrates to Galen: selected papers* (ed. PHILIP VAN DER EIJK; tr. NEIL ALLIES), Brill, Leiden.

-----, (1999): *Hippocrates* (Trans. by MALCOLM B. DE BEVOISE), Johns Hopkins University Press, Baltimore – London.

LAÍN ENTRALGO, PEDRO, (1978): *Historia de la Medicina*, Salvat, Barcelona.

LAKS, ANDRÉ (2010): *Introducción a la filosofía “presocrática”*, Gredos, Madrid.

-----, (1983): *Diogène d’ Apollonie: La dernière cosmologie présocratique*, (Édition, traduction et commentaire des fragments et des témoignages), Presses Universitaires de Lille.

LAUTNER, PETER (2011): *Plato’s Account of the Diseases of the Soul in Timaeus 86b1-87b9*, en *Apeiron* 44, S. 22-39.

LISI, FRANCISCO (2006): *El alma humana en el Timeo*, en: *Études platoniciennes II*, S. 155-174, Les Belles Letres, Paris.

LLOYD, DAVID R. (2010): *Symmetry and Beauty in Plato*, en: *Symmetry*, 2, 455-465

LLOYD, G. E. R. (1968): *Plato as a Natural Scientist*, en: *The Journal of Hellenic Studies* 88, S. 78-92.

MACKENZIE, MARY MARGARET (1981): *Plato on Punishment*, Berkeley/Los Angeles/London.

MIÉ, FABIÁN (2004): *Lenguaje, Conocimiento y realidad en la teoría de las ideas de Platón. Investigaciones sobre los diálogos medios*. *Ordia prima*, Studia 1, Ediciones del Copista, Córdoba.

MILLER, HAROLD W. (1962): *The Aetiology of Disease in Plato’s Timaeus*, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 93, S. 175-187, The Johns Hopkins University Press.

MORROW, GLENN R. (1950): *Necessity and Persuasion in Plato’s Timaeus*, in: *The Philosophical Review*, Vol. 59, N° 2, Duke, pp. 147-163.

MOUSOPOULOS, EVANGHÉLOS (1959): “La musique dans l’œuvre de Platon”, Presses Universitaires de France, Paris.

MUGLER, CHARLES (1958): “Platonica”, en “*L’Antiquité Classique*”, Tome XXV, 1° fasc., Bruxelles, pp. 20-31.

NUSSBAUM, MARTHA C., (1995): *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, (trad. de TOMÁS BRETÓN del original: *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge, 1986), Visor, Madrid.

OLERUD, ANDERS (1951): *L'idee de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala, Almqvist & Wiksell.

OSTENFELD, ERIK (1986): "Plato's development and the date of the *Timaeus*", *Classical & Medievalia* 37, pp. 63-87.

OWEN, GWILYN ELLIS LANE (1953): "The place of the *Timaeus* en Plato's dialogues", en Reginald E. Allen (ed.): *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965, pp. 313-338.

PIGEAUD, JACKIE (1989): *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique* (Collection d'études anciennes, série latine 31), Paris.

REALE, GIOVANNI (2004): *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Herder, Barcelona.

ROBINSON, THOMAS M. (1986): *Sobre la fecha de composición del Timeo*, en *Platón: los diálogos tardíos*, Actas del Symposium Platonicum (ed. Conrado Eggers), UNAM, México, pp. 57-66.

SAYRE, KENNETH M. (1998): "The role of the *Timaeus* in the development of Plato's late ontology", *Ancient Philosophy* 18, pp. 93-124.

SEDLEY, DAVID (1999): *The Ideal of Godlikeness*, en: FINE, GAIL (Hg.): *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul* (Oxford Readings in Philosophy), Oxford, S. 309-328.

SHOREY, PAUL (1988): *The interpretation of the Timaeus*, in: *The American Journal of Philology* 9 (4), S. 395-418.

STALLEY, R. F. (1996): *Punishment and the Physiology of the Timaeus*, in: *CQ* 46 (2), S. 357-370.

STEEL, CARLOS (2001): *The Moral Purpose of the Human Body. A Reading of Timaeus 69-72*, en: *Phronesis* 46 (2), S. 105-128.

VERNANT, JEAN-PIERRE (1973): *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona.

VLASTOS, GREGORY (1975): *Plato's Universe*, Oxford, Clarendon Press.

#### VIII. INSTRUMENTOS DE TRABAJO

BONITZ, HERMANN (1955<sup>2</sup>): *Index Aristotelicus*. (Unveränderte ph. Nachdruck aus dem fünften Bande der von der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften hrsg. Ausgabe der Werke des Aristoteles), Graz, Berlin, 1870.

DENNISTON, J. D. (1957): *The Greek Particles*, Oxford.

DES PLACES, ÉDOUARD (1970): *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, en *Platon: Œuvres complètes*, T. XIV, Les Belles Lettres, Paris.

EVANS CIVIT, JORGE H. (2010): *Antología del index aristotelicus de H. Bonitz*, Santiago arcos, Buenos Aires.

LIDELL, H.G., SCOTT, R. & JONES, H. (1992): *A Greek-English Lexicon*. Compiled by H. G. L. and R. S. Revised and augmented throughout by Sir H. S. J. with assistance of R. MCKENZIE and with the co-operation of many scholars. With a Supplement (1968) edited by E. A. BARBER with the assistance of P. MAAS, M. SCHELLER and M. L WEST, Oxford.

MUGLER, CHARLES (1958) *Dictionnaire Historique de la Terminologie Géométrique des Grecs*, Librairie C. Klincksieck, París.

YARZA, FLORENCIO I. SEBASTIÁN (1964): *Diccionario Griego-Español*, Sopena, Barcelona.