Oscar Velásquez
Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Letras

EL ALMA DEL MUNDO EN EL TIMEO

I. Timeo *34* a - *37* c: un análisis previo [1]

Me parece de utilidad hacer un resumen previo del concepto de alma del mundo —sin entrar aún en muchos detalles de un examen crítico— a fin de poner en una cierta perspectiva una realidad que puede aparecer un tanto confusa. ¿Qué es lo que básicamente se dice en el Timeo acerca de un alma universal? Será necesario examinar de cerca, para una respuesta, Timeo 34 A - 37 C.

Después de una detallada descripción del cuerpo del mundo (Tim. 31 B - 34), el demiurgo o artesano del mundo le asigna a éste un movimiento conveniente a su forma corporal, esto es, la moción que pertenece a la razón y al entendimiento (Tim. 34 A). "Por esto pues", dice Timeo, "imprimiéndole un movimiento circular de acuerdo a una misma manera, en un mismo lugar y en sí mismo, hizo que se moviese rotando en círculo" (Tim. 34 A). El Dios artesano ha hecho "de cuerpos perfectos, un cuerpo completo y perfecto" (ibíd.).

La primera afirmación acerca de un alma viene a continuación: "Y habiendo colocado un alma en medio de éste, la extendió a través del todo, e incluso envolvió por fuera con ella misma al cuerpo; y haciéndoles rotar, un círculo en un círculo, estableció un cielo uno, único y solitario..." (Tim. 34 B) [2]:

Así pues, el cuerpo del mundo tiene un alma expandida a través de la totalidad de su cuerpo y que envuelve incluso su parte exterior. El cuerpo tiene una figura circular; de la misma manera el alma: círculo dentro de un círculo en rotación conjunta, un cuerpo y un alma constituyendo un todo llamado cielo. Que este cielo no necesita la compañía de ninguna cosa fuera de él, que su propia realidad es objeto suficiente

[1] Este análisis no pretende más que reunir en un breve capítulo lo que se dice en el Timeo acerca del alma del mundo; puede por tanto omitirse e iniciarse la lectura de este artículo desde el capítulo II. La traducción castellana de las citas de Platón y otros autores antiguos son de mi responsabilidad.

[2] Timeo ha tocado el tema del alma anteriormente, como parte de la fragua del universo, pero sólo en ese contexto. Ahora comienza un breve "tratado" acerca del alma del mundo.

para su conocimiento y amor, y finalmente, que es un Dios feliz, son en cierto modo una consecuencia de la existencia de un alma.

Hay que notar, sin embargo, que la parte última de la sentencia —objeto del presente análisis—, es decir, aquella que comienza: "y capaz de permanecer para sí mismo el mismo, por su excelencia..." (Tim. 34 B), no se refiere directamente al alma, sino al cielo.

Por tanto, este mundo animado consiste en cuerpo y alma mutuamente trabados. El concepto de esta última involucra a veces el uso de términos relativos al cuerpo del mundo. Pero el alma en verdad es construida "primera y más anciana... que el cuerpo, mandando como señora de quien es mandado" (Tim. 34 C). ¿Por qué el alma gobierna el cuerpo, y cómo actúa ella para cumplir su cometido? La primera parte del problema propuesto conduce a investigar el tipo de generación que ha hecho posible la estructura del alma; la segunda, implica analizar el modo de operar de esta realidad una vez constituida en el ser; cómo ella despliega y realiza su ser esencial.

Considérese pues la composición del alma (Tim. 35 A). Esencia (ousía), igualdad y alteridad tienen todas dos estados diferentes: el uno indiviso, el otro divisible en los cuerpos. El artesano construye una esencia intermedia, un tercer estado, desde la esencia indivisa y la divisible. Desde la igualdad indivisa y la divisible, un estado tercero e intermedio de igualdad. Desde la alteridad indivisa y divisible, una alteridad intermedia. Luego, "tomando estos mismos tres entes los mezcló completamente en una sola idea (idean)" (35 A)[3].

Una vez que un todo ha sido construido con la mezcla de estos tres productos intermedios, su artesano comienza a distribuir este conjunto en porciones (moiras) a modo de proporción aritmética y geométrica: 1, 2, 4, 6, por una parte, 1, 3, 9, 27, por otra. Y dentro de estas porciones, introduce fracciones que corresponden al medio (diastēma). De los medios, uno era armónico y el otro aritmético[4]. Habiendo, pues, construido a su vez y de esta manera una banda o tira completa, el ar-

[3] cfr. Plato's Cosmology, F. M. Cornford, pgs. 59 ss.; cfr. G. M. A. Grube, The Composition of the World Soul in Timaeus 35 A-B, en Classical Philology 27 (1932) p. 80. Un punto de vista opuesto: ver A. E. Taylor, A Commentary on Plato's Timaeus, pgs. 106-36.

[4] En "Plato's Cosmology", F. M. Cornford dice (pág. 71, nota 1): "If we take for illustration the extremes 6 and 12, the harmonic mean is 8, exceeding the one extreme (6) by one-third of 6 and exceeded by the other extreme (12) by one third of 12. The arithmetic mean is 9, exceeding 6 and falling short of 12 by the same number, 3".

tesano la divide en dos mitades que, juntas, representan la figura de una letra X; luego, uniendo los extremos de aquella figura, le imprime forma circular. Una banda de aquella X a modo de circunferencia ecuatorial, otra en posición diagonal.

El círculo ecuatorial —que es exterior— fue llamado "lo mismo", pues ocupa uniformemente el mismo lugar, tal como la moción de la razón y el entendimiento (cf. Tim. 34 A). El círculo diagonal —que es interior— dividido en siete círculos desiguales (los planetas en efecto describen órbitas aparentes de radios diversos), sostiene un movimiento opuesto al exterior pero sujeto a él. "Le dio la soberanía", afirma Timeo, "a la revolución de lo mismo y semejante" (Tim. 36 D). Esta fue la composición del alma y el modo en que, diferentes elementos generaron su realidad en virtud de la acción divina.

Queda ahora por ver la actividad propia del alma (Tim. 36 D - 37 B). La detallada estructura de las proporciones armónicas y aritméticas, junto a las porciones en que fue dividida y unida de nuevo, muestra en forma manifiesta el carácter orgánico y unitario del alma, la estructura analógica de su realidad. Ahora bien, este todo complejo, entretejido a través de la masa corporal toda del mundo como un telar vasto y animado, inicia un movimiento incesante, mientras torna dentro de sí misma[5].

El alma tiene una vida (bíos) imperecedera, pues se mueve en sí misma por la totalidad del tiempo, y al evolucionar en el mismo lugar, la totalidad de su substancia realiza el movimiento de la razón. La composición triple del alma le da el carácter de generada y compuesta. Sin embargo, por ser creada en virtud de la mejor de las cosas inteligibles y eternas, participa de razonamiento y armonía[6]. Es indivisible; y cuando 'se repliega sobre sí misma'[7], poniendo en movimiento la totalidad de su realidad[8], proclama la igualdad, alteridad y esencia de cada cosa

[5] Tim. 36 E: αὐτή τε ἐν αὑτῇ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἦρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον.

[6] Participa en razonamiento y armonía, puesto que ha sido 'racionalmente dividida' y 'unida completamente' en forma analógica (ana lógon meristheistha). Tim. 36 E: aute de aóratos men logismou de metéjousa kai harmonías psyche, ton noeton aei te ónton hypó tou aristou ariste guenoméne ton guennethénton.

[7] Tim. 37 A: αὐτή τε ἀνακυκλουμένη πρὸς αὑτήν.

[8] Esto es, las partes divididas proporcionalmente que forman su estructura. Esta última a su vez es una mezcla de lo igual, lo otro y la esencia o substancia.

generada o inmutable. Este es el 'logos' del alma, expresado mientras torna en sí misma por los círculos del "otro" y del "mismo", expresando verdad u opinión con respecto a lo real o lo sensible. Suficiente en relación al alma en general.

II. Alma del mundo y realidades ontológicas.

El propósito central del discurso de Timeo es explicar la generación del cosmos (cf. Tim. 27 A). La explicación del tema es referida cuidadosamente a sus presupuestos metafísicos. La cuestión concerniente al universo, es primero que todo un examen en relación al puesto que este ocupa en el reino de los entes. La primera afirmación de Timeo con respecto al tema —"acaso fue generado o es también no generado" (Tim. 27 C) — conduce directamente a un discurso ontológico. El punto puede ser explicado del siguiente modo: ¿De qué manera atañe al ente el mundo? Esta es la primera cuestión por investigar[9].

Para responder a la pregunta de si el mundo existió siempre o vino a ser en algún punto del tiempo, deberá elaborarse una noción al menos elemental acerca de la naturaleza del ente (to ón). Y esto es lo que Timeo declara solemnemente, después de su piadosa invocación a la Divinidad. Lo que perpetuamente es, no tiene generación (guénesis); lo que perpetuamente es generado (to guignómenon aei) nunca es ente[10]. El primero es capaz de ser aprehendido por la inteligencia (noései) con la ayuda de la razón (meta lógou); el segundo es sólo capaz de ser aprehendido por opinión con ayuda de la sensación, que no participa de la razón, pues aquel que es perpetuamente generado —nunca realmente ente— está siempre en estado de ser generado y perecer. *To guignómenon aei* sólo puede tener generación en virtud de una causa.

En términos generales, la cuestión ha sido respondida; este mundo ha sido generado (guégonen, 28 B). Se han evidenciado también ciertas razones primeras: este mundo es visible, tangible, tiene un cuerpo; por consiguiente, es sensible, aprehensible por la opinión y el sentido (Tim. 28 C).

[9] Tim. 28 B: σκεπτέον δ'οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον... πότερον ἦν ἀεί, γενέσεως ἀρχὴν ἔχον οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ'ἀρχῆς τινὸς ἀρξάμενος γέγονεν.

[10] Tim. 27 D: τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε;

Esta es, pues, la condición del mundo. Pero, ¿es ésta la situación de todo el mundo? Deberá evaluarse cuidadosamente si una afirmación concerniente al mundo se refiere a ambos, alma y cuerpo, o sólo a uno de ellos. El mundo es generado, principalmente, porque es corporal (cf. Tim. 35 A ss.); pero este hecho no impide la posibilidad de que el alma pueda ser también generada.

¿Existe alguna relación posible entre *to ón* y *to guignómenon*? Las expresiones primeras acerca del ente parecen negar esta posibilidad[11]. Sin embargo, una afirmación posterior hace tal conexión posible. Aquello que es generado, se afirma, debe necesariamente tener una causa (Tim. 28 C). Esta causa es un artesano (Tim. 28 C - 29 A: ho tectainómenos - ho demiourgós), y el modelo es el ente eterno 'que es aprehensible por la razón y el entendimiento y es en sí mismo' (cf. Tim. 29 A). Algunas conclusiones deberían hacerse manifiestas en este punto. El artesano media entre 'to ón' y 'to guignómenon', en cuanto concierne a la existencia del mundo. Es decir, ente, en virtud de la acción del artesano o demiurgo del universo, se convierte en modelo de una obra de arte; lo que es generado, en imagen o copia de aquel modelo.

Ente, en realidad —como se ha afirmado claramente (27 D - 28 A)— es absolutamente trascendente. El modelo, sin embargo, es relacionado con la imagen por el divino artesano. La relación entre *to ón* y *to guignómenon* (lo generado) es entonces de imitación. Toda imitación real en el arte —se dice ya en República X— es en virtud de la actividad intelectual de un artesano que imita un modelo. La habilidad del artesano, la perfección del modelo y la pureza del material concurren eficazmente en la obra para hacerla de arte. Incluso la más hermosa estatua de Praxiteles será esencialmente mármol de Paros, aunque la nobleza de este último es acrecentada hasta tal punto por el arte, que aquella obra sobrepasa el noble mero material, inspirando pensamientos que el mármol nunca pudo excitar. Pero el mármol que ha llegado a ser Hermes es 'lo que es generado', convertido ahora en 'cosmos'. De manera semejante, fue la bondad sabia del artista divino y su deseo, el motivo (aitía) real de la existencia y belleza del mundo.

El cuerpo y el alma del mundo han sido construidos uno para el otro de tal modo que el producto resultante es un todo llamado cosmos o cielo (ouranós). El discurso filosófico, con todo, necesita en ciertos respectos examinarlos separadamente. La creación del mundo es, al mismo

[11] ὄν δὲ οὐδέποτε.

tiempo, la producción del alma universal, pues el cosmos se dice que es "un ser viviente animado e inteligente" (Tim. 30 B). Alma es lo que hace viviente al mundo. Pero estar vivo significa para el mundo tener una cierta ordenada estructura[12]. Ahora bien, ente —que es el modelo— es una realidad orgánica, el todo ideal de las criaturas vivientes e inteligibles[13]. Así, entonces, el mundo imita y llega a ser semejante al universo inteligible en la medida en que, la artesanía del obrero divino dota al cosmos de un alma.

Pero el ejemplo puesto anteriormente no es del todo exacto; el alma no es sólo imagen en cuanto al arte, sino que ella misma también imita en sí misma, a través del tiempo total, aquello desde lo cual ha sido ideada. Y esto es porque, entre otras cosas, ella es la única realidad existente que *posee* inteligencia[14]. Ella es, en cierto sentido, artista de su propio arte.

La relación entre modelo e imagen no es exactamente la misma que entre ente y ser generado. Este último par de conceptos determina el estado de aquello que es substancialmente, es decir, ente en sí[15]. Si *to guignómenon* no es en sí mismo, es por la acción de alguna otra cosa.

Que el mundo —y con él en forma eminente el alma— ha sido generado, no significa necesariamente que el alma del mundo no es eterna. El hecho es que no sólo 'to ón', sino también 'to guignómenon', han sido 'siempre'. Desde la Antigüedad ciertos eruditos han pensado que Platón afirma en el Timeo la eternidad del mundo. Consideraron que el universo ha sido generado, no como algo que tiene un comienzo en el tiempo, sino como una realidad que debe su existencia original a una causa diferente de ella misma. Para decirlo con palabras de Calcidio: "origoque

[12] Así como el mundo ideal abraza las formas inteligibles.

[13] Tim. 30 C: "pues aquello tiene abrazado en sí mismo a todos los seres animados inteligibles". cf. Tim. 31 A; 31 B.

[14] Tim. 46 D: "Pues al único de entre los entes al que le corresponde poseer entendimiento (noūn), debe decirse que es el alma".

[15] Tó guignómenon llega a ser o es generado en virtud de una causa. ¿Qué llega a ser? Llega a ser exactamente lo que es, esto es, 'tó guignómenon'. Pero ¿siendo qué? 'Lo que nunca es realmente' es generado como siendo lo que es — algo nunca realmente ente— por la acción de una causa. Pero este 'guignómenon' no es ahora en general y sin especificación; es una cierta cosa generada. Por consiguiente, describo esta oposición relativa del siguiente modo: to ón es a to guignómenon como una existencia substancial es a una existencia no substancial.

eius (i.e. del mundo) causativa est, non temporaria"[16]. La creencia en la coexistencia ontológica de aquello que es siempre y de aquello que es siempre generado, parece ser la doctrina del Timeo. Que la relación entre el uno y lo otro es primero que todo "causativa" y no "temporal" es probablemente también una inferencia ortodoja del pensamiento de Platón.

Sin embargo, la cuestión es aquí problemática y difícil. Viendo el asunto presente con Aristóteles, la generación del mundo implica materia —la cual existía con anterioridad—, una materia que obviamente tiene que haber sido capaz de alteración. El mundo del Timeo entonces habría sido indestructible pero generado. Platón, por tanto, habría propugnado la existencia de un universo tanto generado como eterno. La objeción fundamental de Aristóteles a este estado de cosas es la siguiente: "Ellos dicen (¿Platón y su escuela?) que las cosas entonces ordenadas fueron generadas desde el desorden; pero es imposible que aquello mismo desordenado esté al mismo tiempo ordenado, sino que es necesario que la generación sea un proceso temporal". (De Caelo 280 a 11). Por consiguiente, y de acuerdo con Aristóteles, Platón se contradice cuando afirma que el mundo haya sido generado (guenésthai), y haya sido al mismo tiempo eterno[17].

Desde el punto de vista de la teoría aristotélica de la generación, el

[16] Timaeus, Calcidius, ed. J. H. Waszink, Londres, 1962. cf. Proclo, in Platonis Timaeum Commentaria, 85 a, donde esta opinión es atribuida a Crantor. En cuanto a la defensa de Proclo de la eternidad del mundo, ver In Tim. 174 e.

[17] En el libro I de la Física, Aristóteles analiza también el proceso del devenir. Un hombre ignorante de música llega a ser un conocedor de ella (cap. VII). Lo que llega a ser es tal desde su contrario o ausencia. En un simple llegar a ser de cosas, uno de estos permanece y el otro no. Pero el 'sustrato' o 'sujeto', que en este caso es 'hombre', también permanece: διωρισμένων δὲ τούτων, ἐξ ἁπάντων τῶν γιγνομένων τοῦτο ἔστι λαβεῖν... ὅτι δεῖ τι ἀεὶ ὑποκεῖσθαι τὸ γιγνόμενον (...) (Fís. 190 a 13). Aquello que llega a ser es siempre un compuesto: en este caso 'un hombre que sabe música'. Todo llega a ser desde un sustrato o sujeto y una forma. Todo este proceso desde una materia a una forma, de generación de algo a su corrupción, incluye también tiempo.

Por otra parte, el modo en que Aristóteles refuta las aseveraciones de Platón en el Timeo, son, incidentalmente, una indicación adicional del carácter no mítico de la obra. G. Vlastos, The Dissorderly Motion in the 'Timaeus' (1939), ed. R. E. Allen, pg. 835: "But crushing refutation would be singularly inept against 'mythology'".

argumento es claro. Ser generado significa literalmente llegar a ser, esto es, en último término lo que es generado llega a ser ente, *to guignómenon* se convierte en *to ón*. Pero para Platón 'to guignómenon' jamás llega a ser ente. Por consiguiente, para Platón, el proceso de generación no es necesariamente un proceso que incluya temporalidad.

La oposición relativa entre *to ón aei y to guignómenon aei,* no es por tanto entre 'lo perpetuamente ente' y 'lo perpetuamente generado como ente' o entre lo existente y lo no existente; sino entre 'lo ente o existencia substancial' y 'lo no ente que es existencia no substancial'. Algo existe o es substancial cuando es en sí mismo (katá tautá). "Lo que es generado", aunque existe siempre, nunca será substancialmente (ón oudépote); *to ón,* en cambio, siempre lo es. Así, la sentencia central de la investigación presente debería leerse: "Todo lo que ha sido generado, esto es, lo que tiene una existencia no-substancial, sólo puede llegar a ser lo que es, esto es, una existencia no substancial, debido a una causa". Ahora bien, la causa no le entrega existencia, sino que ella más bien genera *to guignómenon* en cuanto éste no tiene en sí mismo razón suficiente para existir. La causa propiamente genera cuando y desde que "lo generado" llega a ser o es generado como siendo algo. La causa entrega existencia en cuanto que da un modo de existir a aquello que está ya existiendo no-substancialmente y sin especificación. Y este es el caso de "lo perpetuamente generado" llegando a ser "mundo" o alguna otra cosa determinada.

La causa, pues, no genera existencia —le es imposible— sino genera un estado de ser que debe su existencia a una causa, es decir, no siendo en sí misma sino por otra realidad.

La conclusión, sin embargo, no es necesariamente 'ergo, el mundo es eterno'; pero de acuerdo a los principios ontológicos propuestos por Platón, y rechazando la objeción de Aristóteles como infundada, aparece posible afirmar que lo es.

Mas si es así ¿será necesario concluir que Platón ha usado el relato del Timeo como un recurso pedagógico? (didaskalías járin, De Caelo 280 a 2) [18], el texto de Aristóteles no parece aludir explícitamente aquí al relato del Timeo en general, sino específicamente a la palabra "guenómenon" en el Timeo. En ese caso —y esto parece un punto desfavorable a mi te-

[18] "didaskalías járin": una idea no de Platón sino de Jenócrates. cf. A. E. Taylor, A Commentary on Plato's Timaeus, Oxford, 1928, pg. 69; G. Vlastos, "The dissorderly Motion in the Timaeus", pg. 383 ed. Allen; R. Hackforth "Plato's, Cosmogony, Classical Quarterly IX (1959), p. 17.

sis— el sentido obvio y más común de "guenómenon" puede haber sido "generado en el tiempo", "tener un comienzo"; todo esto en concordancia con la teoría de Aristóteles. Además, esos "algunos" (tines; De Caelo 279 b 33) a quienes se refiere Aristóteles, son presumiblemente miembros de la academia. La palabra *guígnesthai* y sus derivados tienen indudablemente un sentido doble que dificulta más su interpretación[19]. Pero aparte de Aristóteles, Atico (ver Proclo, in Platonis Timaeum Comm. 174 e) y Plutarco (De animae procreatione in Timaeo 1013 e y ss), se puede apreciar que la mayoría de los intérpretes antiguos pensaron que Platón afirmó de verdad en el Timeo la eternidad del mundo[20].

¿Será necesario por tanto, concebir al demiurgo como un recurso mítico? Pareciera que no, siendo que ente y devenir no excluyen causalidad, como se ha visto.

Puesto que el cosmos ha sido generado, ha llegado a ser algo que debe su naturaleza a otra realidad. Este 'cosmos' no es 'to guignómenon' en cuanto tal sino algo que 'guégone' (fue generado); es una realidad generada[21], por la mejor de las causas[22]. Es posible aquí establecer ciertas conclusiones relativas al presente problema. Ya que *to guignómenon aei* es algo de apariencia perpetua, la construcción del mundo no es una

[19] ¿Tendríamos que pensar que, aunque Platón haya dicho que el mundo fue generado en el tiempo, no tuvo la intención de afirmarlo? J. H. Waszink —Calcidius Timaeus— dice: "manifestum ergo est totam hanc argumentationem ex Platonismo medio oriundam esse" p. 76, nota —in finem—). Cf. F. M. Cornford, *op. cit.*, pg. 24-26 Cf. también Taurum apud Philopon, De aeternitate Mundi VI, 21 (Waszink, *op. cit.*, pg. 76) tines oun aitíai, di' has aguéneton onta ton cósmon guenetón hypotíthetai.

[20] Está también el problema del 'antes' que el mundo fuera generado: no había 'tiempo' anterior al mundo, cuyas esferas instauran el tiempo cósmico.

Por otra parte, las razones dadas por algunos comentadores antiguos con respecto a la generación del universo en el Timeo, como si Platón, aunque creyendo en la eternidad del mundo, haya explicado este asunto aquí de un modo diferente por razones pedagógicas o estilísticas, parece basarse en una confusión del sentido de 'guígnesthai'. Cf., por ejemplo, el Comentario de Calcidio (91, 11): "Quod in hoc solo libro facere animadvertitur, aeternarum rerum genituras comminisci, credo propterea ne, si audiant homines esse quaedam quae fuerint ex origine nata numquam, principatui summi dei derogari putent, si pari atque eadem sint qua deus antiquitatis praestantia..., at vero divinorum generum aeternarumque gentium origo et arx *non in anticipatione temporis sed dignitatis eminentia consideratur*", etc.

[21] Tim. 29 A: ὁ μὲν γὰρ καλλιστος τῶν γεγονότων. ibid. οὕτω δὴ γεγεννημένος.

[22] Tim. 29 A: ὁ δ'ἄριστος τῶν αἰτίων.

creación *ex nihilo* sino que, como lo muestra Platón y lo evidencian sus comentadores, la obra real de un artesano desde materiales existentes. El demiurgo pues no es un "mito" sino una inferencia necesaria de las teorías ontológicas aquí expuestas.

Además, aunque generación se presenta como eterna, la construcción del mundo no es planteada como produciendo una substancia eterna. El discurso de Timeo tiende más bien a negar tal eternidad si su relato es tomado literalmente. Esto ha sido reconocido incluso por aquellos que han defendido la eternidad del universo como la opinión de Platón.

Por otra parte, mi parecer es que no hay en el Timeo una afirmación clara que especifique la no eternidad del mundo. Pero los argumentos de aquellos que afirman su creación en el tiempo, tienden a relacionar "generación" a "comienzo"; pienso que esta conclusión no se hace necesaria. Parece que la cláusula acerca del universo: "acaso era siempre, no teniendo ningún principio de generación, o fue generado proviniendo de un cierto principio: fue generado" (Tim. 28 B), no establece en primer lugar una oposición entre eternidad y comienzo sino entre "era" y "fue generado"; es decir, entre dos modos de existencia. El "era siempre" es "no teniendo ningún principio de generación", no porque es "siempre" sino porque, primeramente, "era". Por consiguiente, aquí se afirma en primer lugar la primacía causativa del ente substancial[23]. Posteriormente, estos indicios tendrán una confirmación visible a través del discurso de Timeo, en que las categorías del tiempo están ligadas íntimamente a la substancia del relato.

El alma es la mejor de las cosas existentes que han sido generadas. No hay afirmación acerca de su eternidad o no eternidad en cuanto tal, al menos que se vea 'generación' necesariamente como inicio en el tiempo, 'principio' como implicando por necesidad principio temporal[24].

Ahora bien, el hecho de que *to guignómenon aei* es eterno no prueba fehacientemente, como se ha visto, la eternidad necesaria del mundo. Pero dado que el universo, que pertenece a 'to guignómenon', también "es generado" (guégone - egueguéneto), cosa que se realiza por la actividad de una causa, se alude a la posibilidad de que el mundo pudo haber na-

[23] En este punto, me encuentro a mí mismo si no disentiendo de la posición de G. Vlastos, al menos haciendo hincapié en aspectos diferentes de la misma frase central. cf. su Creation in The Timaeus: is it a Fiction? ed. Allen, esp. pgs. 402-05.

[24] Ahora bien, que esta relación es *también* de eternidad-comienzo, es aquí uno de los puntos conflictivos.

cido en el tiempo[25]. Las palabras que deberían hacer manifiesta la situación en que cosmos y modelo están en relación recíproca casi no se hacen presentes. Dígase, sin embargo, del modelo, que es una eternidad intemporal, y del cosmos, que es un tiempo eterno.

Las verdaderas razones de la creación del cosmos y la aceptación implícita de una interpretación general literal de este diálogo se fundan en el modo de concebir temporalidad en cuanto tal. G. Vlastos, me parece proponer un principio de solución a este problema[26]. Al discutir la idea de tiempo en Platón y Aristóteles, concluye que, en el pensamiento de Platón, mientras los movimientos son irregulares, no hay tiempo: "It is only when the regular motion of the heavenly bodies comes into being that time begins" (ibíd.). Pero el punto fundamental que quisiera resaltar ahora es la conclusión siguiente: "Now time so conceived is not the contrary of timeless eternity, but an approximation to it, its likeness (εἰκόνα, 37D6) ist imitation (38 A)" (ibíd.).

Básicamente, la razón de una creación en el tiempo se fundaría en el carácter imitativo del universo. La eternidad intemporal sería imitada, lo más perfectamente posible, por el tiempo eterno. La oposición relativa entre "era" y "fue generado" (28 B) está aun presente, en una nueva luz. Y *guénesis* recobra su lugar central; no porque se refiere a comienzo, sino porque marca los límites que separan el mejor de los modelos de la más bella de las imágenes[27].

La causa del mundo

Puesto que el mundo no es ente substancial, no puede llegar a ser algo que existe substancialmente, sino que se dice que es el más bello de los existentes no substanciales. El cosmos ha sido engendrado por la mejor de las causas (el 'demiurgo') y el más bello de los modelos. 'To ón', estrictamente hablando, se manifiesta como una realidad no generativa —por tanto no causal— en la medida en que este no confiere existencia substan-

[25] Nacido en el tiempo. No digo que el mundo haya sido eterno, en todo caso, puesto que el tiempo comienza con el mundo. Toda la discusión acerca de su eternidad significa, me parece, la posibilidad de que el alma, y con ella todo el universo, pueda haber sido concebida por Platón como co-eterna con su modelo, siendo la relación entre uno y otro de no-substancial y substancial, de ente y devenir, causa y producto.

[26] cf. The Dissorderly Motion..., pgs. 387-88.

[27] *op. cit.*, pg. 388: "This distinction between raw γένεσις and created χρόνος is the key to the whole account".

cial a aquello que, ahora, es considerado haber recibido de alguna otra realidad, la razón de su propio ser en sí mismo. Si esto último hubiese sucedido sin la intervención de una causa, el nuevo ente en sí habría sido generado para ser en sí mismo. Pero nada puede ser generado y tener al mismo tiempo una existencia en sí. 'To ón' entonces, no puede conferir 'to ón' a aquello que en algún momento o respecto no ha sido lo que es.

Sin embargo, hay un modo en el que ente en sí es un tipo de causa. 'To ón' se muestra como una unidad orgánica, un mundo inteligible ideal que abraza en sí todas las vivientes criaturas intelectuales.

Explicar cómo esta causalidad tiene lugar, y cuál la realidad misma de la causa no es fácil[28], desde que sólo se cuenta con un relato aproximado (ton eikóta mython; cf. Tim. 29 B-D). La causa del cielo es un artesano divino y eterno. El era bueno y quiso que el universo mundo fuera como él[29]. El parece pertenecer a lo eterno-ideal, aunque no siendo la entidad ideal eterna en sí. Lo generado estuvo allí siempre como el mismo lo estuvo, pero aquello presente en estado de desorden (Tim. 30 A). Este mundo es producido cuando todo lo que era visible fue organizado ordenadamente, y el artesano "trabando inteligencia en alma, alma en cuerpo, concertó el todo" (Tim. 30 B). La existencia del mundo no fue lógicamente necesaria; fue el resultado de la bondad magnánima del Dios. Así, el ente eterno y el cielo son relacionados por la bondad divina [30]. Esta bondad se expresa en el deseo del Dios de asimilar lo más posible la obra a sí mismo. El cielo surgió viviente y perfecto cuando su alma, "ella misma... enrollándose en sí misma, inició un principio divino de vida incesante e inteligente por la totalidad del tiempo" (Tim. 36 E).

Esta bondad actúa realizando su obra del modo más excelente[31]. Su modelo es el ente inteligible, el mejor de los ejemplares. La conexión que une cielo a realidad es talvez la más cercana a lo consubstancial, puesto que Dios hizo el mundo con su alma "la mejor a partir de lo mejor". La separación entre 'to ón', y 'to guignómenon' no ha sido destruida; sin em-

[28] Tim. 28 C: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν, κτλ.
[29] Tim. 29 E: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος.
[30] Tim. 30 A: θέμις δὲ οὐτ'ἦν οὐτ'ἔστι τῷ ἀρίστῳ δρᾷν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον.
[31] No es claro cómo el bien actúa. Si como un ente superior, incluso más allá de la esencia (cf. Rep. 509 B), y por tanto es representada por la idea del bien; o como un ser intermedio —y en un cierto sentido inferior—, un medio entre el mundo eterno y el generado. En el segundo caso, el demiurgo es generalmente asimilado a 'nous'.

bargo, en virtud del Dios, alma se convierte en la cosa más cercana al universo ideal.

'OUSÍA' Y SU RELACIÓN CON EL ALMA

Siendo la mejor de las cosas generadas, podemos preguntar qué tipo de realidad es el alma. Podemos, primero que todo, encontrar una respuesta considerando el modo de su composición en Timeo 35 A ss. Sería conveniente establecer el sentido de *ousía* en este pasaje y su conexión con 'to ón'. Lo he traducido como "esencia"[32]. El demiurgo crea el alma, combinando una tercera forma de ousía, un medio entre la esencia indivisa que siempre permanece en sí, y aquella que se encuentra divisa en los cuerpos. Si tomamos literalmente la primera oración, hubo dos géneros o tipos (eidos) de ousía anteriores al cosmos. Aquel género que permanece (ejoúses) siempre *katá taútá,* debería identificarse con lo que es siempre substancial. Este es también *aei katá taútá ón.*

¿Hay alguna connotación diferente en el significado de *ousía?* cuando Sócrates discute con Simias el distanciamiento del filósofo con respecto a su cuerpo y la purificación a que somete su alma, vuelve el hilo de la discusión hacia el conocimiento de realidades como 'lo justo en sí mismo' (díkaion autó) o 'salud' y 'vigor'. En lo que respecta a su esencia, no hay conocimiento de estas realidades a través del sentido; esto es, en lo que concierne a 'lo que una cosa es realmente'[33]. En otro pasaje del mismo diálogo (Fedón 92 D), Sócrates refuta la teoría del alma como armonía. Piensa que la existencia del alma antes de encarnarse es tan cierta "como la existencia de aquella esencia (ousía) que tiene el nombre de "lo que es". La ousía parece revelar la naturaleza real o el estado de algo que realmente es. Se podría decir: 'to ón', el ser substancial, en cuanto es lo que realmente es, es ousía. Habrá, sin embargo, que buscar mayores evidencias con respecto a este asunto.

Timeo, en 29 B ss., relaciona la ousía a aquello que es 'estable, firme y conforme a entendimiento[34]. 'Guénesis' es referido a 'aquello que es

[32] Como Cicerón parece haber escrito en alguna parte (cfr. Fragmenta Incerta, ed. Muller, 10 (412): essentia. "docet nos substantiam sive, ut cicero digit, essentiam duplicem esse"; en Calcidio, Comentario al Timeo, 92-25 ed. Waszink. Pero en su Timeo, Cicerón traduce "ex ea materia quae individua est... ed Plasberg (1938) págs. 166b-167b.

[33] Fedón 265 D; cf. La nota de Burnet. ὅ τυγχάνει ἕκαστον ὄ

[34] Tim. 28 B: τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ μετὰ νοῦ, κτλ.

modelado en relación al modelo'. 'Ousía', efectivamente, concierta con la verdad como 'guénesis' con la opinión[35]. Así, 'ousía' expresa en forma manifiesta la condición de ser firme y estable; esto es, expresa el modo en que el ente eterno substancial se conduce y mora. Al mismo tiempo, y de manera relevante, 'to ón' es eminentemente inteligible (28 A, noései metá logou perileptón), así como lo es 'ousía', al existir esencialmente, expresando una relación directa con la verdad. Esta relación es en cierta medida el resultado de la actividad del pensamiento conforme a razón.

Hice alusión anteriormente al hecho de que, de acuerdo con el texto entre manos, había dos géneros o tipos de ousía anteriores a la creación del alma. Puesto que la mezcla que ha de producir el alma del mundo es, de un cierto modo, hecha de la ousía indivisible y la divisible, habrá que entender que esta tercera forma (tríton eidos) que crea el alma, no es literalmente una fusión de la 'ousía indivisible', que es siempre rigurosamente trascendente[36].

Investiguemos, pues, la "esencia generada divisible en los cuerpos" (ousía perí ta sómata guignoméne meristé). En la página 48 E ss., Timeo explica el concepto de 'receptáculo' (hypodojé). Hacia el final de este notable pasaje, Timeo afirma: "Así pues, en resumen y conforme a mi veredicto, téngase esta proposición (logos) que he reflexionado: ente y lugar y generación (guénesis) son (einai), tres de tres maneras diferentes, aún antes de ser generado el cielo"[37]. Si se compara esta afirmación con el pasaje de 35 A, debería concluirse que los elementos desde los que el artesano creara el alma, fueron originados desde los tres factores existentes con anterioridad a la creación del alma del mundo. Me ha parecido ver en 'ousía' una expresión de 'to ón' (cf. Tim. 51 E - 52 A). Pero ¿Qué se puede decir de 'lugar' y 'generación'? La esencia divisible no puede ser la multitud real de los seres, puesto que ellos no existen aún. No puede ser la agitación tumultuosa de los elementos del caos primordial. Los únicos dos conceptos que restan son 'lugar' y 'generación'.

Ahora bien, el lugar o espacio siempre existente nunca perece, "mien-

[35] Tim. 29 C: ὃ τὶ περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.

[36] Trataré de explicar esta afirmación más adelante. Diría pues tentativamente: lo que es indiviso, en principio no puede ser parte de una mezcla a modo de parte: Aquí alma es una fusión de ambas esencias cual un término medio —análogos— entre una y otra.

[37] Tim. 52 D: ὑποδοχή (receptáculo) es finalmente asimilado a χώρα (lugar o espacio).

tras proporciona un cimiento a todo aquello que tiene generación" (Tim. 52 B 1). Espacio y generación, aunque son géneros diferentes, son ciertamente conceptos correlativos, puesto que 'espacio' no llega a ser lo que es sin la 'generación' que tiene lugar en él. 'Generación', por otra parte, no puede tener cabida sin 'espacio'.

Además, 'generación' es descrita en 52 A como aquello que es "sensible, generable, perpetuamente móvil, siendo generado en un cierto lugar y pereciendo allí de nuevo, aprehensible por la opinión que se conforma con la sensación". La imagen que constantemente surge en este 'espacio', se dice que es como el fantasma (fántasma) de otra cosa, por lo que se hace necesario que sea engendrada en algo diferente —es decir en un lugar— "aferrándose de cualquier modo a la esencia (ousía), o ella si no es nada en absoluto" (52 C). Por otra parte, 'espacio' es la única cosa que puede ser llamada por expresiones como 'esto y eso' (Tim. 50 A).

De acuerdo con Timeo 52 AC, y en conformidad al modo en que generación y espacio son aludidos, debería inferirse que la correlación de ambos corresponde a 'to guignómenon aei'. Me permito afirmar, por tanto, que la esencia divisible de que se habla en 35 A, es el receptáculo siempre generante en relación a las imágenes en constante movimiento; una y otra parte de esta ecuación formando una realidad orgánica[38]. Las copias o imágenes serían las cuasi esencias que son constante y perpetuamente divididas en el perpetuamente existente espacio. En otras palabras, el alma cósmica es el medio armónico entre realidad inteligible y necesidad. La composición del alma, entonces, sigue el diseño ya estable-

[38] Si las ideas aluden a términos genéricos, cada idea puede decirse que es idéntica a sí misma y diferente de cada otra. Una solución a este asunto sigue siendo difícil. Ver, las afirmaciones de Crombie acerca de este problema (*op. cit.*, vol. II, pg. 203): "But if every general term exists both as something unitary in itself and as something multiple in its embodiments, then its ousía, self identity and difference from anything else may presumably be said to exist both in a unitary ("indivisible") and in a multiple ("divisible") form".

Ver, G. M. A. Grube, The Composition of the World Soul in Timaeus 35 A-B, Classical Philology, 27, 1932, pg. 80: " 'Being' is of two kinds, that in the noetic and that in the phenomenal world". Pero, R. Hackforth, Plato's Cosmogony, Classical Quarterly IX (1959), pg. 20, hace hincapié en que 'Divisible Being' (μεριστὴ οὐσία) "is just as irrational as the Indivisible Being (ἀμέριστος οὐσία) by virtue of which it apprehends indivisible intelligible forms".

Pero, por otra parte, G. E. L. Owen, The Place of the Timaeus in Plato's, Dialogues Ed. Allen pg. 328, piensa que el pasaje de la creación del alma no debería ser interpretado a través del 'Sofista'.

cido de paradigma, demiurgo y copia. La esencia indivisible se corresponde con "aquello desde lo cual lo que es generado surge modelado"; la esencia divisible con "lo que *por una parte* es generado, y *por otra,* lo en lo cual es generado" (Tim. 50 C), es decir, el mundo fenoménico.

El alma del mundo es por tanto un medio desde el punto de vista de su estructura ontológica. No siendo una esencia divisible, no comparte la condición irracional de esta última[39]. Por ser un medio, ella puede 'gobernar' lo divisible en virtud de su participación con lo indivisible. La banda desde la que el alma ha sido formada, y que se muestra hendida en dos —la rotación de 'lo mismo' y de 'lo otro'— expresa también, objetivamente, la condición dual del alma cósmica[40]. Los diferentes movimientos del alma insinúan la diversidad de su composición, pero los periódicos intervalos de sus mociones recurrentes evidencian la indivisibilidad de su naturaleza. El alma, en cierto modo, como I. M. Crombie dice, "consists of these two orbits"[41]. No más que eso, pero no menos. Futuros diálogos pondrán de manifiesto secuencias naturales de esto, en especial, una teoría del movimiento más coherente, una epistemología basada en las mociones del alma, y una teología astral de vastas implicancias individuales y políticas.

[39] El alma es superior a la ousía divisible e inferior a la indivisible. Ver Proclo, In Platonis Timaeum Comm. 185 E: υέση γὰρ οὖοὰ τὸ μὲν κρεῖσσον ἕξει χειρόνως, τὸ δὲ χεῖρον κρεισσόνως. καὶ τοῦτο μὲν δῆλον εἴπερ μή ἐξ αὐτῶν ἐκείνων ὑφέστηκεν, ἀλλ'ἐκ τῶν ἀνάλογον ἐκείνοις. 'To análogon' es el concepto básico para la inteligencia del alma como medio. Este concepto también hace posible una cierta teoría de participación, en relación a las ousíai.

[40] Una interpretación de la función de la ousía, igualdad y alteridad basada en el Sofista como prácticamente su única clave aclaratoria, no me parece convincente. cf. Plato's Cosmology, F. M. Cornford, pgs. 61 ss. "The terms Existence, Sameness, Difference, would be simply unintelligible to any one who had not read and understood The Sophist". Un tratamiento semejante en un contexto algo diferente, en Eschatologie et Connaissance, de P. Kucharski, Archives de Philosophie 39 (1966), pgs. 6-14.

Para una crítica de la supuesta dependencia del Timeo en el Sofista, cf. G. E. L. Owen, The Place of the 'Timaeus' in Plato's Dialogues (1953) ed. Allen pgs. 326-29.

[41] *op. cit.*, vol. II, pg. 214. Y puesto que las órbitas son hechas de proporciones análogas, el alma es la móvil y ordenada expresión del número. Ver, A. Rivaud, Platon, Timée, Notice, pg. 51: "Des éléments dont se compose l'Ame du Monde, et, par suite, la partie inmortelle de notre âme, le plus important, le seul qui demeure, c'est le nombre. En définissant l'âme un nombre qui se meut, Xénocrate reste fidèle a l'esprit des doctrines du Timée".

Alma y conocimiento

El hecho de que el ente real existe en sí mismo, es al mismo tiempo expresión de su inteligibilidad. Puesto que es siempre *kata taútá,* el ente substancial es aprehensible por la inteligencia (noesei) y la razón (metá lógou). Ser en realidad es ser inteligible; en ese sentido la verdad expresa el carácter noético del ente substancial. De acuerdo con esto, el ente verdadero del alma es verdaderamente epistemológico. La razón primera de este hecho es su composición misma, un medio analógico entre dos esencias eternas, la indivisible y la divisible (cf. Proclus in Tim. 182 D). Por la misma razón, ya que la esencia (ousía) comparte igualdad y alteridad, el alma ha sido constituida en esa condición intermedia[42]. El sólo hecho de que su naturaleza ha sido construida en el modo de la esencia hace al alma inteligible.

Sin embargo, ¿qué constituye la esencia del alma? o ¿cuándo, por así decirlo, se establece el alma siendo lo que es? Alma llega a ser lo que es cuando inicia la revolución incesante e inteligente de su vida a través del tiempo total. La esencia del alma cósmica es su vida, que es vida en movimiento circular, la moción eminente de la razón. La vida misma del alma, en su estado esencial, es inteligibilidad. En este sentido se dice que ella participa de razonamiento (loguismoú) y armonía. Por el hecho de ser lo que es, el ente substancial es eternamente inteligible. Pero el alma, la mejor de las cosas creadas, torna circularmente en sí misma sobre sí misma por la temporalidad toda. Consecuentemente, ella ejerce inteligencia en la medida de su propia realidad circular.

El alma, tejido inteligible del universo, no es esencia indivisible, pero es capaz de tener conocimiento de aquella esencia por causa de su propia constitución. Pero no es un conocimiento que progresa o se perfecciona avanzando de ignorancia a conciencia. Alma es creación perfecta, puesto que es constituída en la totalidad del universo y tiene un divino principio (36 E, cf. Tim. 30 D; 92 C). El modo como el alma conoce, no es por tanto sólo contemplando sino también juzgando y proclamando la

[42] cf. Proclo, In Platonis Timaeum Commentaria, 188 F-189: "así también le acontece a la ousía 'lo mismo' y 'lo otro' y toda ousía es partícipe de igualdad y alteridad..."

Igualdad y alteridad se refieren, primero que todo, a la estructura del alma; no expresa directamente una teoría del conocimiento. cf. G. E. L. Owen The Place of the 'Timaeus' in Plato's Dialogues, ed. R. E. Allen, pgs. 327-28: "The Timaeus employs an older and simpler scheme..."

'ousía': légei kinouméne diá páses heautês, etc. (Tim. 37 B). El alma acredita una relación, y expresa el modo de aquello que es siempre en sí. En el caso de la ousía noética actúa como un inferior, en el caso de lo divisible como un superior (cf. Proclo, in Tim. 185 E); actuando siempre de acuerdo a analogía[43].

Hay algo aquí difícil de visualizar, puesto que no está propiamente en el nivel de nuestras propias categorías de conocimiento. Pero lo cierto es que el mundo 'entiende' el universo real y el universo fenoménico en virtud de su constitución esencial. Activando por sí misma sus propias mociones, el alma del mundo se convierte en cosmos, y por este mismo hecho, en una entidad gnoseológica, como se ha dicho. En el alma, moverse es conocer[44].

"Esta, pues, volviéndose sobre sí misma" (Tim. 37 A). "Moviéndose a través de la totalidad de sí misma" (Tim. 37 B). La verdad esencial de esta afirmación, sugerida ya por el texto mismo, parece haber sido vista por Plutarco. Al explicar cómo es que el alma concibe lo sensible, afirma que la entidad de que ahora se trata no es el alma simplemente dicha sino el alma del cosmos, que nace de la asociación de la ousía más poderosa e indivisible con aquella divisible. (De Animae Procreatione in Timaeo 1224 E). El punto central en la presente discusión es la idea de estructura conectada con la idea de conocimiento[45]. Esta inextricable composición de estructura e intelección en las mociones del alma es expresada concretamente por Plutarco en el contexto del movimiento de lo mismo y de lo otro. "Son estas", afirma, "el poder de discernimiento

[43] El alma se convierte en un medio en virtud de la estructura analógica de su propia esencia. Proclo dice (Comentario, 186 B): εἰ δὲ τρία τὰ ἀνάλογον, ὧν ἡ ψυχὴ μέσον, οὐχ ἁπλῶς ἐστιν οὐσίας μέση καὶ γενέσεως, ἀλλ' οὐσίας ἀγενέτου πάντη καὶ οὐσίας μεριστῆς γενομένης τῆς περὶ σώμασιν. cf. Plutarco De an. edición H. Hubert 1959, 1023 C I: προσῆκον ἐν μέσῳ τὴν οὐσίαν ὑπάρχειν.

[44] P. Thévenaz, L'Ame du monde, le devenir et la matière chez Plutarche, Paris 1938: "La connaissance est un mouvement, comme l' indique le Timée 37 AB. C'est par le movement que l'âme entre en contact avec les choses et peut "proclamer" leur similitudes et leur dissemblances (λέγει κινουμένη)". p. 74.

[45] P. Thévenaz, *op. cit.*, ha visto la preeminencia de las estructuras en el hecho del conocimiento, como parece ser la doctrina correcta de Plutarco con respecto al Timeo. cf. pg. 47: "Pour Platon l'essence du connaissant et l'essence du connu se réfèrent aux structures de l'acte de connaissance plutôt que l'inverse; dans le Timée en effet, la connaissance est définie plus par sa démarche que par son objet".

y el de movimiento" (to kritikón kai to kinetikón, De An. 1024 E). Parece posible vislumbrar, en el pensamiento de Plutarco, una suerte de ontologización del proceso del conocer en el alma del mundo.

Como lo dice Timeo, el alma anuncia... "donde y de qué modo y cuando, en relación a cada cosa, a cada cosa le acontece ser o padecer con respecto a lo que es generado y a lo que existe siempre en sí mismo" (Tim. 37 AB). La entidad psíquica universal anuncia lo siempre-uniforme y lo que proviene, de acuerdo con sus categorías temporales[46]. Lo siempre-uniforme no tiene 'donde' ni 'cuando'; sin embargo, el logos del alma provee al ente substancial ideal de un lugar inteligible, un tiempo noético[47]. Por lo tanto, el alma cósmica hace inteligible para sí misma la totalidad de la realidad por su entendimiento y conocimiento (nous epistéme te), al operar en la esfera de lo siempre-uniforme, del mismo modo que, al operar en la esfera del devenir, por su opinión y creencia.

El alma, entonces, crea, por sus propios movimientos, un todo inteligible no sólo en relación a sus vástagos mundanos, sino también —por su propia naturaleza— en relación a toda noética realidad. Y por consiguiente, el alma del mundo se convierte en una real esfera inteligible para el hombre, pues provee a la humanidad de un *topos* cósmico y noético que —mientras involuciona sobre sí mismo— da inteligibilidad a la totalidad de nuestro universo.

Que contemplando las revoluciones celestes aprendemos número y filosofía, prueba la importancia fundamental del cosmos, no solamente en sí mismo, sino también con respecto a nuestra propia vida noética. El alma hace inteligible para nosotros las ideas eternamente existentes. "La visión pues según mi palabra", dice Timeo, "ha llegado a ser para nosotros causa del más grande provecho" (Tim. 47 A)[48]. El círculo de lo mismo, en su diurna revolución, y el círculo de lo otro, en especial en virtud de la luna y el sol, nos han hecho posible el descubrimiento del número y nos han dado la noción del tiempo[49].

El logos del alma es siempre tan verdadero cuando describe el círculo de lo otro como cuando describe el de lo mismo (37 B). Pero el alma no está sólo en la esfera de la verdad. Timeo dice que cuando 'lo otro' se

[46] cf. Plutarco, de Animae procreatione in Timaeo, ed. H. Hubert 1959, Nº 1023 F: ἐν τούτοις ἅμα καὶ τῶν δὲκα κατηγοριῶν ποιούμενος ὑπογραφήν...

[47] cf. P. Thévenaz, *op. cit.*: "L'Ame est donc le lieu de la intelligence agissante". p. 52.

[48] cf. ibíd.

[49] Una idea que será posteriormente desarrollada en el Epinomis.

mueve 'en recta carrera' (orthós ión") [50] "surgen opiniones y creencias firmes y verdaderas" (Tim. 37 B). Cuando el conocimiento se refiere a lo real, la verdad se revela; pero cuando se refiere a lo sensible, sólo opiniones rectas. La totalidad del alma envuelve en sus actos de conocimiento la totalidad de los mundos real y generado.

Puesto que el concepto de 'ousía eterna' se obtiene a través de las mociones de la imagen que perpetuamente la imita, nuestro conocimiento en relación a lo eterno ideal difícilmente puede liberarse del tiempo, 'la imagen móvil de lo eterno conforme a número' (cf. 37 D). El 'logos' del alma es inevitablemente temporal; pero la recurrente, eterna repetición de sus mociones inteligentes hace inteligible para sí y para nosotros el paso del tiempo en virtud de la unidad.

La ousía eterna es el único 'es', y la sola realidad a la que se puede aplicar estrictamente el presente sin sucesión. El 'logos' del alma es realmente verdadero sólo en lo que concierne a la esencia eterna. Lo que en la substancia permanente está unido en esencia, es decir, en su ser y en su verdad, en el alma es un proceso de posesión intelectual en virtud del *logos*. Este *logos* es la expresión de la verdad poseída, el conocimiento siempre permanente de la esencia eterna.

[50] El texto presenta variantes de cierta importancia.