

El “mito” del demiurgo y la interpretación del *Timeo*



Franco Ferrari*

Universidad de Salerno (Italia)

Resumen

Según la interpretación tradicional de la metafísica del *Timeo*, el demiurgo cumple el papel de causa eficiente mientras que el mundo de las ideas constituye la causa paradigmática del cosmos. En general, estas dos entidades se consideran separadas. En este trabajo, nos proponemos demostrar que una lectura atenta y libre de prejuicios del texto platónico conduce más bien a considerar al demiurgo no como un principio metafísico autónomo, sino como la metaforización de la función causal activa y eficiente ejercida por el mundo de las ideas. A través del relato mítico, Platón se propone exponer, de modo didácticamente comprensible, complejas relaciones metafísicas: la temporalización y la personalización constituyen los principales instrumentos de los que Platón se sirve para tornar más clara la doctrina que intenta comunicar al lector.

Palabras clave

Timeo
demiurgo
ideas
causa eficiente

Abstract

According to the traditional interpretation of the metaphysics of the *Timaeus*, the demiurge is the efficient cause, whereas the world of Forms represents the paradigmatic cause of the cosmos. Usually these two entities are understood as separate. The aim of this essay is to show that according to the text of Plato's dialogue the demiurge cannot be considered as an independent principle, but it is the metaphorisation of the causal function, active and efficient, of the world of Forms. Through the mythical account Plato aims to expose complex metaphysical relationships in a didactical way: the two main instruments of this didactical method are the temporalisation and the personification of metaphysical relationships.

Key words

Timaeus
demiurge
ideas
efficient cause

* Doctor en Filosofía (Universidad de Turín). Doctor en Historia Antigua (Universidad de la República de San Marino). Profesor ordinario de Filosofía Antigua (Universidad de Salerno).

1. El demiurgo y la tradición

El demiurgo representa, sin dudas, una de las figuras más notables y familiares de la filosofía de Platón. Esta familiaridad se debe también a la influencia de la exégesis hebraico-cristiana, la cual, a partir de Filón de Alejandría, ha hecho del demiurgo uno de los principales puntos de contacto entre la revelación bíblica y el pensamiento filosófico griego.¹

La popularidad del demiurgo resulta, además, confirmada por el hecho de que hoy sería impensable proporcionar una exposición del pensamiento filosófico de Platón sin hacer alguna referencia a esta figura. En efecto, alusiones al demiurgo se encuentran en numerosos diálogos, a partir del *Gorgias* hasta llegar al *Filebo*, pasando por el *Cratilo*, la *República* y el *Sofista*.² Sin embargo, no hay dudas de que la obra en la cual juega un papel de primer orden es el *Timeo*, el gran diálogo dedicado a la generación y a la constitución del universo sensible. Al *Timeo* y al significado de la presencia en él de la figura del demiurgo, entonces, se dedican las páginas que siguen.

El reciente volumen de Sarah Broadie sobre el *Timeo* se abre con un capítulo que lleva el título “The separateness of the demiurge”, en el que se presenta una versión actualizada de la interpretación tradicional del papel del demiurgo.³ La estudiosa ve en el *Timeo* la presencia de un esquema triádico caracterizado por una “causa”, precisamente el demiurgo, un “producto”, o sea, el cosmos sensible, y un “material”, representado por la *khóra*, sobre la cual se ejerce la acción ordenadora de la causa. Con frecuencia, tal esquema se enriquece con la referencia al modelo (*parádeigma*), constituido, naturalmente, por el mundo de las ideas.

La importancia que la figura del demiurgo presenta en las actuales exposiciones del pensamiento de Platón encuentra una significativa confirmación en la circunstancia de que dos estudiosos notables, frecuentemente en desacuerdo entre sí, como Giovanni Reale y Luc Brisson, atribuyen al demiurgo un papel de primer orden en la concepción del “nacimiento” del cosmos expuesta en el *Timeo*. Ambos creen que el demiurgo constituye un principio metafísico autónomo, responsable directo de la generación del universo; este último es asimilado a una manufactura artesanal, cuya fabricación requiere una *materia*, representada por el tercer género, es decir, el receptáculo universal, un *modelo*, constituido por el mundo de las ideas (que asume la forma de un viviente inteligible), y un *artesano divino*, representado precisamente por el demiurgo. En el interior de este esquema ontológico, asumido de manera explícita o implícita por numerosos intérpretes, el demiurgo se recorta como la *causa eficiente* del universo: él, tomando como modelo la esfera de las ideas, ordena artesanalmente el sustrato preexistente y produce de este modo el cosmos sensible, que es una copia del inteligible.⁴

Se trata de un modelo interpretativo que se presenta como bastante natural y que parece, efectivamente, reflejar el punto de vista que puede obtenerse del *Timeo* platónico. Sin embargo, es curioso constatar que el esquema teórico sobre el que se funda este modelo, es decir, una concepción de las causas que asigna a las ideas el papel de causa paradigmática; al tercer género, la función de causa material y al demiurgo, el papel de causa eficiente, no tuvo muchos sostenedores entre los intérpretes antiguos de Platón y, en todo caso, se impuso en una fase relativamente avanzada de la historia del platonismo. El primer documento significativo se remonta a Plutarco, quien en *Quaestiones convivales* VIII 2 extrae a partir del *Timeo*, de manera relativamente excéntrica respecto de su habitual posición,⁵ una doctrina, o mejor una “división” (*diairesis*), que atribuye la generación del universo a tres entidades: la materia (*hyle*), definida como “el más desordenado de los sustratos”, la esfera de las ideas, entendida como “el más bello de los modelos”, y Dios, llamado la “mejor de

1. Sobre el intento de Filón de conjugar la Biblia con la filosofía platónica, cfr. Radice (1989). Ver también Runia (2012). Sobre el debate que se ha desarrollado en el platonismo imperial acerca del estatuto ontológico del demiurgo, cfr. Opsomer (2005).

2. Una visión de conjunto de las referencias presentes en los diálogos al demiurgo (y de los diferentes tipos de demiurgos) se encuentra en Waack-Erdmann (2006).

3. Broadie (2012: 7-26).

4. Cfr. Reale (1997: 634-671) y Brisson (1994: 71-86). También Migliori (2013: 521-546) vuelve a proponer la interpretación tradicional del demiurgo como principio autónomo e independiente.

5. A menudo Plutarco parece compactar en una única sustancia metafísica al Dios demiúrgico y el mundo de las ideas: cfr. Ferrari (2005: 20-23) y Opsomer (2005: 87-90).

las causas”.⁶ Una doctrina de los tres principios (Dios, ideas y materia) se encuentra también en el *Didascalicus* de Alcinoos, pero las ideas parecen haber perdido, al menos en parte, su autonomía ontológica desde el momento en que son explícitamente concebidas como “pensamientos de Dios” (*noémata tou̐ theou̐*) y deben a Dios su misma existencia metafísica.⁷ En efecto, la concepción de las ideas como pensamientos de Dios representó quizás el modo más fácil, pero no el único, mediante el cual los filósofos medioplatónicos decretaron la superioridad de la divinidad en relación con la esfera ontológica: si bien Dios y las ideas representan principios aparentemente autónomos, las ideas están comprendidas en la divinidad de la cual terminan por derivar su existencia. Se diría que, aun cuando Dios y las ideas resultan separados, ellos están mucho más emparentados de lo que usualmente se cree.

Un indicio bastante interesante de cómo la separación entre el demiurgo divino y las ideas constituye un problema para los antiguos intérpretes de Platón es proporcionado por Ático, escolarca de la escuela platónica de Atenas en el siglo II d. C. Al comentar el pasaje del *Timeo* en el que se dice que el intelecto, es decir, el demiurgo, mira el viviente en sí, es decir, el mundo de las ideas (39e), Ático se pregunta si el demiurgo está o no comprendido en el viviente inteligible. Comenta Proclo:

A propósito de este texto, Ático se preguntaba si también el demiurgo está comprendido en el Viviente inteligible. En efecto, parece que, si estuviese comprendido, él no sería perfecto, porque los vivientes parciales, dice, son imperfectos y por esto las cosas que se asemejan a ellos resultan no bellas. Si en cambio no estuviese comprendido, entonces el Viviente en sí no comprendería a todos los inteligibles. Frente a esta aporía, él admitió con ligereza que el demiurgo se encuentra por encima del Viviente en sí (Procl. *In Tim.* I 431, 14-20 Diehl = Attic. fr. 34 Des Places = Baust. 131.6 Dörrie-Baltes).⁸

El dilema presentado por Ático parece en efecto insoluble. Si el demiurgo estuviese comprendido en el viviente inteligible, terminaría por ser una parte de esta totalidad, y en cuanto parte, no sería bello. Si, al contrario, no fuese incluido en el viviente inteligible, este viviente no sería a su vez perfecto porque no comprendería a todos los vivientes inteligibles (siendo el demiurgo ciertamente una realidad inteligible dotada de vida).

Con todo, no es difícil darse cuenta de que la existencia de tal aporía depende del supuesto de una separación entre demiurgo y viviente inteligible. Viceversa, si demiurgo y mundo de las ideas dejaran de considerarse como entidades distintas y separadas, y se concibieran como nombres que indican diferentes *funciones* de la misma realidad, la aporía desaparecería y toda la sección 27d-52d del *Timeo* adquiriría mayor coherencia.

La tesis que me propongo sostener es que esta identificación entre demiurgo y viviente inteligible, es decir, entre Dios y mundo de las ideas, resulta efectivamente presupuesta por Platón. El hecho de que tal interpretación retome el punto de vista asumido, a menudo implícitamente, por muchos comentaristas antiguos del *Timeo* me conduce a presentar la exigencia de un *Return to the Ancient Interpretation of Plato's Timaeus*, para citar el título de un iluminador ensayo de Erich Perl.⁹

2. Relato “verosímil” y axiomas metafísicos

Antes de intentar argumentar mi tesis con relación al texto del *Timeo*, querría decir algunas palabras sobre la naturaleza del discurso sostenido por el personaje que da el nombre al diálogo. Como es sabido, en la célebre premisa metodológica y

6. Plut. *Quaest. conv.* VIII 2, 720 A-C (Baust. 110.1 Dörrie-Baltes). Para un examen detallado de la estructura de este *zétēma*, reenvío a Baltes (1996: 360-365) y Ferrari (2009).

7. Alcín. *Didasc.* 162, 24 ss. (Baust. 113.3 Dörrie-Baltes). La dependencia de las ideas respecto del intelecto divino es afirmada en 164, 27-31 (Baust. 188.1 Dörrie-Baltes).

8. Sobre este importante testimonio, ver el comentario de Baltes (1998: 323-329).

9. Perl (1998). Una interpretación análoga a la de Perl ha sido avanzada también por Enders (1999: 158-160) y por Halfwassen (2000).

epistemológica con que abre su largo monólogo, Timeo establece una dependencia directa entre la forma del discurso y la naturaleza del objeto del que el discurso mismo habla (29b-d). Él encuentra en la *verosimilitud* (no en la verdad) el nivel epistemológico al que puede acceder el discurso relativo al mundo de la generación, es decir, al cosmos sensible. Dado que se trata de un objeto generado y, por tanto, ni estable ni idéntico a sí mismo, también el discurso relativo a él se presentará privado del carácter de estabilidad e irrefutabilidad típico del razonamiento que concierne a la realidad ingenerada y perfecta, vale decir, al mundo de las ideas y de los principios.

A través de la remisión a la célebre metáfora artesanal, Timeo invita a considerar el universo sensible como una copia (*eikon*) de un modelo constituido evidentemente por el mundo de las ideas. Dado que el mundo sensible constituye una copia, es decir, una imitación, de las ideas, también el discurso en torno a él será una copia y una imitación de la verdad; vale decir, será “verosímil”. En efecto, en el mejor de los casos, es decir, si es conducido de manera coherente y a partir de asuntos incontrovertibles, el discurso relativo al universo generado podrá ser “semejante al verdadero”, es decir, precisamente, verosímil.

El relato de Timeo, etiquetado indiferentemente sea como *mûthos* sea como *lógos*, no se propone, entonces, alcanzar la verdad, sino que pretende más bien representar un competidor creíble, más aún, superior, respecto de narraciones “míticas” análogas relativas a la generación y a la constitución del universo. Timeo establece, en efecto, que los razonamientos (*lógoi*) que se dispone a hacer no aspiran a la exactitud y a la coherencia absoluta propias de los discursos relativos al modelo. Con todo, invita a sus interlocutores a aceptar sus razonamientos porque estos no serán menos verosímiles que los desarrollados por otros (29c-d).¹⁰ Es probable que Platón intente contraponer la descripción de Timeo a las contenidas en la *Teogonía* de Hesíodo, en el poema de Empédocles y, en general, en las cosmogonías y cosmologías presocráticas.¹¹ En otras palabras, Platón intenta proponer un discurso sobre la naturaleza que sea más fiable que los de los teólogos y de los naturalistas, sin con ello pretender alcanzar la verdad.

Lo dicho no significa que todo lo que Timeo dice sea solo verosímil, es decir que en su discurso no haya nada de verdad. La parte que precede a la premisa epistemológica, por ejemplo, ciertamente se sustrae al vínculo epistemológico de la verosimilitud. Se trata del célebre “prólogo” (27d-29b), en el que son formulados algunos asuntos dotados de validez absoluta. Ellos pertenecen a la esfera de la verdad, es decir, de la dialéctica, y no a la de la verosimilitud, es decir, de la narración cosmológica. Se trata de una precisión fundamental porque de ella depende la comprensión de todo el monólogo de Timeo. En efecto, como ha mostrado hace algún tiempo Pierluigi Donini,¹² en el interior de la intervención de Timeo pueden encontrarse diferentes niveles de verosimilitud, que van de la verosimilitud simple a la fuerte, fundada sobre el razonamiento matemático. Más importante aún es el hecho de que la primera parte de su discurso esté totalmente libre del vínculo con la verosimilitud. En el prólogo a su largo monólogo, Timeo presenta algunos *axiomas* de carácter metafísico, es decir, dialéctico, de los cuales depende la calidad del discurso verosímil que se dispone a mantener. Estos axiomas no son simplemente verosímiles, sino absolutamente “verdaderos” porque conciernen a algunos de los principios fundamentales del pensamiento platónico. Veamos rápidamente de qué axiomas se trata.

En el primero de estos asuntos, Timeo vuelve a proponer: (1) la clásica *dicotomía ontoepistémica* entre “lo que es siempre y jamás deviene”, que es captable con la intelección unida al razonamiento, y “lo que deviene y nunca es verdaderamente”, que resulta opinable por la opinión acompañada por una sensación irracional. Así, introduce (2) el *principio de causalidad*, sobre la base del cual “todo lo que deviene,

10. Una reseña convincente de las cuestiones relacionadas con el tema del carácter verosímil del discurso de Timeo sobre el cosmos se encuentra en Donini (1988: 37-41).

11. Sobre la relación del discurso de Timeo con las investigaciones naturalísticas provistas en el ámbito presocrático, cfr. Naddaf (1997).

12. Donini (1988: 43-50).

deviene necesariamente en virtud de alguna causa; porque para cada cosa es imposible tener generación separadamente de una causa (*choris aitiou*)¹³. Por fin, establece (3) que el objeto de su discurso, es decir, el universo, pertenece a lo que deviene, por tanto es un *gignómenon*, lo que significa que necesita la intervención de una causa (27d-28b). La dicotomía ontoepistémica entre ser y devenir, el principio de causalidad y el reconcomimiento de la naturaleza de *gignómenon* del objeto del discurso, es decir, del universo sensible, representan los puntos de partida del discurso de Timeo. Ellos actúan en el trasfondo de sus reflexiones, aun cuando no son explícitamente invocados. Su estatuto dialéctico, y por tanto veritativo, no puede ponerse en duda. Distinto es el caso de la sección de texto que se inicia en 29e.

La descripción completa del origen del universo depende, en alguna medida, de la aceptación de estos tres asuntos. Esta dependencia garantiza al relato de Timeo su carácter *verosímil*, es decir, el máximo nivel de rigor y consistencia admitido para un razonamiento relativo al mundo sensible. Si se somete el discurso completo que comienza en 29e al vínculo epistemológico de la verosimilitud, su contenido no puede ser considerado del todo verdadero, o al menos no debe tomarse literalmente por completo. El razonamiento verosímil presenta, además, un carácter didáctico; en otras palabras, constituye un *lógos didaskalías khárin*, como los exégetas antiguos habían comprendido muy bien.¹⁴ Se fija el objetivo de presentar de manera clara y comprensible concepciones complejas y difíciles de comprender. Tal discurso se propone hablar en el mejor de los modos posibles de una realidad, precisamente el cosmos, de la cual no se puede hablar de manera totalmente exacta.

Los instrumentos de los cuales Timeo se sirve para hacer comprensible su razonamiento son esencialmente dos. El primero consiste en la *temporalización* de las relaciones causales, es decir, en la escansión temporal (según el antes y el después, *próteron-hýsteron*) de relaciones de dependencia de naturaleza lógica y metafísica.¹⁴ El segundo recurso consiste en la *personalización* de determinados nexos teóricos, es decir, en la atribución a *individuos* diferentes de funciones metafísicas diferentes. El proceso de personalización conduce a una verdadera y precisa proliferación de individuos (el demiurgo, el viviente inteligible, el alma, el intelecto) sin que a tal proliferación mítica corresponda efectivamente un número igual de entidades metafísicas. La introducción del demiurgo pertenece, a mi juicio, a este proceso de proliferación de figuras, cuyo propósito consiste en exponer de modo claro (*sapheneías hénéka*) relaciones complejas, en las cuales la prioridad es de naturaleza lógica y funcional, no temporal o personal.

Lo dicho vale para el discurso de Timeo en su integridad, es decir, tanto para la sección dedicada principalmente a las operaciones del intelecto (29e-47e) como para las secciones en las que se exponen los procesos relativos a la necesidad o a la cooperación entre intelecto y necesidad (48e ss.).¹⁵ Curiosamente, sin embargo, mientras los estudiosos parecen no tener dificultades para reconocer que las diversas denominaciones metafóricas asignadas al tercer género (*hypodoché genéseos, méter, tithéne, pandekhés, ekmageion, hédra*, etcétera) pertenecen todas a la misma realidad, es decir, a la *khóra*,¹⁶ en el caso del principio inteligible y divino se tiende a interpretar las diferentes denominaciones como si se refiriesen efectivamente a diferentes entidades. Pero esto contrasta explícitamente con las numerosas declaraciones de Timeo en las que se dice que las causas del mundo son dos, la una inteligente, la otra relativa a la dimensión de la necesidad (47e-48a, 68e-69a).¹⁷

Si cuanto se ha dicho corresponde a la intención de Platón, es necesario suponer que no todas las figuras evocadas en el curso de la primera parte del discurso de Timeo, la relativa a las operaciones del intelecto, corresponden a individuos metafísicos independientes. En particular, las cuatro entidades a las cuales se remiten las

13. Sobre *didaskalías khárin* (y otras fórmulas de significado análogo), cfr. Baltes (1998: 426).

14. Este aspecto fue captado de manera eficaz por Plotino, quien, en el tratado *Sobre el Amor*, se detenía en la capacidad del mito para transformar relaciones de prioridad ontológica en relaciones de secuencia temporal: "Los mitos, si pretenden ser verdaderamente mitos, deben fraccionar en el tiempo las cosas de las que hablan y separar entre ellos los múltiples componentes de los seres, los cuales, aunque unidos, se distinguen por rango y potencia (*táxis kai dýnamis*)" (III 5. 9, 24-28).

15. Una buena discusión relativa a las diferentes propuestas de división del discurso de Timeo se encuentra en Harte (2002: 221-226).

16. El hecho de que Platón recurra a muchas denominaciones para indicar el principio de la necesidad constituye un indicio de la complejidad del argumento, que solo puede encararse de manera indirecta y metafórica: "The numerous names used of the mother, here imaged as gold, receptacle, moulding-stuff, may be a sign of how difficult it is to get a firm grasp of *chora*" (Sampson, 2005: 137).

17. Sobre el dualismo implícito en la estructura del discurso de Timeo, cfr. Baltes (1996: 447-448). Sobre la contraposición metafísica y epistemológica entre *noús* y *anáke*, ver Strange (1999).

operaciones de la inteligencia, es decir, el Dios demiúrgico, el viviente inteligible, el modelo eidético y el intelecto (a los que se podría quizás agregar el alma cósmica o su parte superior) constituyen aspectos diferentes de la misma realidad.

3. El demiurgo y las ideas

Un primer y consistente indicio en favor de la interpretación que me propongo avanzar reside en las dificultades en que se encuentra la exégesis tradicional, que distingue el demiurgo del viviente inteligible, es decir, del mundo de las ideas. Bien vistos, los problemas relativos a la determinación de la relación entre demiurgo e ideas podrían, en parte, depender de la presencia en el *Timeo* de dos modelos tal vez no del todo compatibles: el *artesanal*, que asimila el cosmos a un artefacto producto de un artesano (*demiourgós*) sobre la base de un modelo (28c-29b), y el *biológico*, que equipara la generación del universo al nacimiento de un hijo a partir del padre y de la madre (50c-d). Es evidente que el primer esquema tiende a separar claramente al demiurgo del modelo, mientras que el segundo parece presuponer una sustancial fusión entre los dos términos desde el momento en que el padre (*páter*) es explícitamente asimilado al modelo, el cual evidentemente tiene, en cuanto padre, también un componente productivo y generativo.

Pero procedamos con orden comenzando desde las aporías, que parecen comportar la suposición del modelo artesanal. En efecto, si se asume el punto de vista tradicional, parece que se debe atribuir a Platón una notable incertidumbre a propósito de la realidad a la cual el cosmos sensible debería hacerse semejante por obra del demiurgo.

Al inicio de su discurso, *Timeo* había afirmado que “Dios quiere que todas las cosas se vuelvan semejantes lo más posible a él (*paraplésia heautó*)” (29e); esto permite entender que Dios mismo representa el modelo al que el cosmos se asemeja. Sin embargo, algunas líneas después, frente al problema de establecer cuál es la realidad a la que Dios desea que el mundo sensible se asemeje, *Timeo* declara: “seguramente, no creemos que lo haya producido a semejanza de alguno de los vivientes que existen como especies particulares porque nada que se asemeje a un ser incompleto podría jamás ser bello” (30c). Para *Timeo*, por tanto, el modelo debe ser una totalidad que comprende todas sus partes, debe así ser “perfecto” (*téleos*). Sobre la base de este criterio, el modelo del cosmos es representado por un “viviente inteligible” (*zōon noetón*) que comprende en sí todas sus partes, las cuales son, obviamente, también ellas inteligibles. En efecto, él sigue afirmando que “aquellos de lo cual los otros vivientes son partes, singularmente o según la especie, a esto, entre todos los vivientes, nosotros sostenemos que el mundo es enteramente semejante” (30c). Tal esencia no puede sino identificarse con la totalidad del mundo de las ideas, cuyas partes son también ellas ideas.¹⁸

Como se ve, parece subsistir una cierta contradicción en las indicaciones del modelo al que Dios quiere que el cosmos se asemeje si se acepta considerar al demiurgo y al viviente en sí como realidades separadas e independientes: inicialmente, *Timeo* declara que Dios vuelve el universo semejante a sí mismo, pero después sostiene que el modelo al cual el cosmos debe asemejarse está representado por un viviente inteligible que comprende a todos los vivientes inteligibles, es decir, por el mundo de las ideas concebido como totalidad omnicomprendiva.

Las dudas sobre la separación metafísica entre demiurgo y modelo se refuerzan si se toman en consideración las últimas y célebres líneas del diálogo. Aquí el cosmos es definido “viviente visible que comprende los vivientes visibles (*zōon horatòn tà horatà periéchon*), Dios sensible, imagen de un Dios inteligible (*eikòn tou noetou theòs aisthetós*)”

18. Sobre el *Completeness Principle*, cfr. Parry (1991: 23-27). También se encuentran observaciones importantes en Halfwassen (2000: 51). La identidad entre el viviente inteligible (*noetón zōon, pantelès zōon*) y el mundo de las ideas es unánimemente aceptada por los comentaristas: a favor, cfr. Perl (1998: 86-87) y Ferrari (2012: 607); en contra se ha expresado, sobre la guía de Cornford (1937: 40-41), Carone (2005: 212, n. 84).

(92c). El cosmos es así un viviente sensible, copia del viviente inteligible; pero él es también un Dios visible, copia del Dios inteligible. El Dios inteligible no es otro que el demiurgo, que en el curso del diálogo ha sido a menudo definido Dios: entonces el universo, en cuanto “viviente”, es copia del viviente inteligible, y, en cuanto “Dios sensible”, es copia del demiurgo. Entre estas afirmaciones no hay ninguna contradicción una vez que se haya asumido que el viviente inteligible y el Dios inteligible son la misma realidad.

Como es sabido, algunos manuscritos (entre los cuales el Parisinus Graecus 1807 y el Vindobonensis Phil. Gr. 337) transmiten la lectio *poietoû* en lugar de *noetoû*. Es muy probable que el texto correcto sea el establecido por los editores modernos (*noetoû*), pero *poietoû* resulta sin dudas un *faute intelligente*, como lo ha definido Diès, porque el mundo es también una copia del artífice (*poietés*) desde el momento en que este es idéntico al modelo inteligible, es decir, al viviente inteligible.¹⁹

19. Cfr. Perl (1998: 89) y Karfik (2004: 127, n. 126).

Tanto al inicio cuanto al final de su largo monólogo, Tímeo parece presuponer una sustancial identidad entre el demiurgo y el modelo inteligible. Ya esta simple circunstancia debería conducir a poner en discusión la interpretación tradicional. Pero un examen atento de las afirmaciones de Tímeo no hace otra cosa que confirmar las dificultades señaladas hasta aquí, e induce a verificar la sustentabilidad de una interpretación alternativa.

El indicio más significativo que invita a tomar en consideración la hipótesis de que el demiurgo no constituya un principio metafísico autónomo está dado por la ausencia de toda alusión a esta figura en el interior de la descripción de las condiciones del universo antes de las generaciones.

Como es sabido, Tímeo, después de haber expuesto las actividades relativas al intelecto, se da cuenta de que debe ampliar la división inicial (que comprendía dos géneros, el ser y el devenir) agregando un tercer género, conectado con la necesidad (*anáanke*) y constituido por la *khóra*, que cumple tanto una función “espacial” (en cuanto provee un “lugar” al devenir) como una “material” (en cuanto representa “aquello de que” las cosas fenoménicas están hechas). En el interior de esta nueva narración, Tímeo sostiene que en la generación del mundo intervienen tres factores, vale decir, “lo que deviene (*tò gignómenon*), aquello en que deviene y aquello a semejanza de lo cual nace lo que deviene”, y agrega que “conviene comparar el receptáculo con una madre, el modelo con un padre y la naturaleza intermedia entre estas con un hijo” (50d). Así, sobre la base de este esquema, *biológico* y no artesanal, resulta que el modelo es también *páter* de la generación. Pero “padre” era, como es sabido, uno de los términos que caracterizaban la causa del universo según las indicaciones de Tímeo en 28c, cuando el esquema utilizado era de naturaleza artesanal. Los intérpretes suelen referir este apelativo al Dios demiúrgico, pero, como se ve, esta no es de hecho la única interpretación posible desde el momento en que, en otros puntos, el apelativo es inequívocamente referido a las ideas, es decir, al viviente inteligible.²⁰

20. He discutido estos textos de modo más profundo en Ferrari (2003: 86-87; 2007b: 162).

Igualmente interesantes me parecieron las palabras con que Tímeo concluye la descripción de la *genesis* del mundo. Él enumera nuevamente las tres esencias que intervienen en la generación ontológica del universo con las siguientes palabras: “Sea entonces el discurso que resume el razonamiento al que adhiero: que había tres realidades distintas, es decir, el ser, el espacio y el devenir (*ón te kai khóran kai génesin*) ya antes de que naciese el cielo” (52d). Como se ve, en toda la descripción de la generación del mundo no hay traza alguna del demiurgo. La razón es simple: ella consiste en el hecho de que el demiurgo no es un principio autónomo e independiente, sino un aspecto invocado para explicar la función ejercida por el mundo de las ideas, por el viviente inteligible, que no es solo modelo, sino también causa eficiente. En otras

palabras, el demiurgo representa la *mitologización* y la personificación, *didaskalías khárin*, de un aspecto del ser, es decir, del aspecto y de la función productiva, y en cuanto tal es inmanente al ser mismo.²¹

21. Sobre este punto, ha escrito cosas que comparto Halfwassen (2000: 40-42): "der Demiurg [ist] für Platon eine mythische Figur, die nur aus Darstellungsgründen in der Erzählung von der Welterschöpfung eingeführt werde [...] er [ist] der Sache nach mit dem Seienden, also mit dem Ideenkosmos identisch"; ver también cuanto digo en Ferrari (2007b: 156-162).

En la segunda descripción de la generación del universo, aquella en que interviene también la necesidad, el demiurgo desaparece porque Platón deja de lado la metáfora artesanal para servirse de otras metáforas: la de la impresión, la de la masa de oro, la del nacimiento biológico de un hijo a partir de los padres (50a-d). Esto significa, evidentemente, que la referencia al demiurgo en la primera parte del diálogo tiene un valor *metafórico* y no metafísico, como demuestra el hecho de que en la segunda y más completa descripción de la generación del cosmos ya no se habla más del demiurgo al ser sustituida la metáfora artesanal por otras imágenes.

4. La identidad entre demiurgo y viviente inteligible

Es necesario, con todo, reconocer que, en la primera parte del discurso de Timeo, las referencias al demiurgo son bastante numerosas. Sin embargo, no sería correcto extraer, a partir de tales referencias, la conclusión de que el demiurgo constituya un principio separado e independiente en relación con el modelo inteligible. En particular, hay dos afirmaciones de Timeo que crean numerosos problemas para la interpretación tradicional, mientras que pueden aclararse de modo satisfactorio en el ámbito de la interpretación que establece una identidad entre demiurgo y mundo de las ideas.

Se trata de dos pasajes muy similares. En el primero, Timeo afirma que el demiurgo es "la mejor de las causas (*ho áristos tôn aitíon*)" (29a), mientras que en el segundo sostiene que Dios es "el mejor entre los seres inteligibles que son siempre (*tôn noetôn aei te ónton*)" (37a). Si el demiurgo fuese metafísicamente distinguido de las ideas, las dos afirmaciones aparecerían cuanto menos problemáticas: de hecho, si el demiurgo fuese la mejor de las causas, entonces sería superior también a las ideas; si, además, él fuese el mejor de los seres inteligibles y eternos, no podría más que ser superior también a las ideas, que son, sin duda, seres eternos e inteligibles.

Se trata, como es evidente, de tesis que contradicen la cuestión, a menudo invocada en los diálogos, según la cual el mundo de las ideas representa la forma suprema y absoluta de la realidad. Naturalmente, esta dificultad se resolvería si se supusiera, como hicieron algunos platónicos antiguos, la identidad entre demiurgo e idea del Bien: en este caso, el demiurgo sería el mejor de los entes inteligibles en cuanto resultaría idéntico al Bien, que constituye el principio y la causa de todas las ideas.²² Con todo, esta identidad comporta ulteriores y complejas aporías, como los intérpretes neoplatónicos comprendieron muy bien.

En realidad, las afirmaciones de Timeo acerca de la superioridad del Dios demiúrgico pueden ser interpretadas correctamente si se asume la tesis de la identidad entre demiurgo y viviente inteligible. De hecho, Timeo indica cuál criterio debe adoptarse en el momento en que se quiere establecer la preeminencia de una entidad en relación con otra que se encuentra en el mismo nivel ontológico. Se trata del *criterio de la completitud* o de la preeminencia de la totalidad en su relación con las partes: este establece, por ejemplo, que el modelo al que el mundo debe asemejarse está representado por un viviente que comprende todas sus partes. Este viviente es, como hemos visto, el mundo de las ideas en cuanto totalidad, concebido como "el más bello de los seres inteligibles, es decir, un ser perfecto (*téleon*)" (30d). Se trata del *pantelés zoon*, cuya característica fundamental consiste, justamente, en ser una unidad omnicompreensiva.²³

22. La identificación del demiurgo con la idea del Bien fue sostenida, por ejemplo, por Ático (fr. 12 Des Places = Baust. 128.2 Dörrie-Baltes) y por Plutarco (*Is. et Os.* 372F ss.). Sobre Ático, ver Baltes (1998: 269-270); sobre Plutarco, cfr. Schoppe (1994: 139-165) y Ferrari (2005).

23. Ha escrito, a este respecto, Halfwassen (2000: 51): "die allumfassende Einheit und Ganzheit des Ideenkosmos ist also der Grund seiner Vollkommenheit zugleich der Grund seiner Einzigkeit und damit das Prinzip der Einheit, Einzigkeit, Ganzheit und Vollkommenheit des Kosmos".

Así, Tímeo indica con claridad el criterio en virtud del cual se establece la superioridad de un ente en relación con otro que pertenece a su mismo ámbito ontológico. Tal criterio es el principio de completitud o totalidad: el todo es superior a las partes que lo constituyen. Aplicando este principio a la relación entre ideas y demiurgo, se extrae la consecuencia de que el demiurgo (que es, sin duda, una esencia inteligible dotada de vida, es decir, “viviente”) resulta ser el mejor de los entes inteligibles y eternos, es decir, de las ideas, solo en cuanto representa la totalidad de ellas o, mejor, la totalidad omnicomprendiva del mundo inteligible. En otras palabras, el demiurgo es superior a las ideas singulares como el todo es superior a las partes.²⁴

Las afirmaciones platónicas conducen, entonces, a ver en el demiurgo la totalidad del mundo de las ideas. Pero no se trata de una totalidad estática e inactiva, sino más bien de una totalidad viviente y dinámica cuya actividad consiste, precisamente, en la generación ontológica del mundo. El recurso a la metáfora del demiurgo no sirve solo para explicar, por medio del modelo artesanal, que el mundo tiene incorporada una inteligibilidad; sugiere también que el ser no es simplemente modelo, sino también, de algún modo, causa activa del universo.

Tímeo había introducido su largo monólogo anunciando que sería una hazaña (*érgon*) “encontrar al artífice y al padre de este universo, y una vez encontrado [sería] imposible hablar de él a todos (*eis pántas adýnaton légein*)” (28c). Platón se muestra entonces perfectamente consciente de las dificultades conectadas con el tratamiento de la generación ontológica del universo sensible. El recurso sistemático a imágenes y metáforas constituye, sin duda, un indicio de esta conciencia.

El artífice (*poietés*) y el padre (*páter*) del mundo son, en realidad, la misma entidad, presentada como *artífice* en el interior de un esquema artesanal y como *padre* en el interior de un esquema biológico. Se trata, en ambos casos, de una analogía que, como todas las analogías, no puede tomarse de modo completamente literal. El modelo artesanal llama la atención sobre la función paradigmática de las ideas, mientras que el esquema biológico subraya la función eficiente de la causa, es decir, del ser (el viviente inteligible). Pero también el recurso a la imagen del demiurgo podría comportar una referencia a la naturaleza “activa” de la causalidad eidética, o sea, a la circunstancia de que las ideas no son solo modelos, sino que, en cuanto “vivientes”, ellas “actúan”, es decir, producen el cosmos sensible.

Contra la hipótesis de la identidad metafísica entre demiurgo y mundo de las ideas se han elevado numerosas objeciones. Una de las más consistentes remite a la circunstancia de que el demiurgo representa un intelecto (*noûs*) “en movimiento”, mientras las ideas son absolutamente inmóviles (*akíneta*).²⁵ Sin embargo, el hecho de que las ideas, es decir, la esfera del ser, sean inengendradas e incorruptibles, es decir que estén sustraídas a todo cambio y alteración, no significa que sean inactivas. Un célebre pasaje del *Sofista* parece aludir a la presencia en el mundo de las ideas de vida y movimiento; confirma, de algún modo, los resultados implícitos en el *Tímeo*, en el que el mundo de las ideas era asimilado a un “viviente”. El Extranjero de Elea interroga retóricamente a Sócrates, de quien se espera, evidentemente, una respuesta negativa:

Y entonces, ¡por Zeus! ¿En verdad nos dejaremos persuadir tan fácilmente de que movimiento, vida y pensamiento inteligente (*kínésin kai zòèn kai psychén kai phrónésin*) no estén presentes en lo que es completamente, que esto ni viva ni piense y en cambio, solemne y sagrado, privado de intelecto, permanezca en una inmóvil quietud? (*Soph.* 248e-249a).

Hay óptimas razones para identificar el *pantelôs ón* del que se habla con el mundo de las ideas, y por tanto con el *pantelés zôon* del *Tímeo*.²⁶ El ser, o sea, el mundo de las

24. Cfr. también Halfwassen (2000: 51-52), quien reconstruye de manera impecable los términos de la cuestión: “Da nun der Demiurg zweifellos ein intelligibles Lebewesen ist, kann er sich nicht ausserhalb des Ideenganges befinden; es gibt also nur die Alternative, dass er entweder ein Teil oder das Ganze des *pantelos zoon* ist. Der Gott kann aber kein Teil sein, weil er dann nicht mehr das Vollkommenste und Beste wäre”.

25. Cfr. la discusión en Carone (2005: 212-213, n. 84). La presunta imposibilidad de identificar al demiurgo con el mundo de las ideas conduce a esta estudiosa a sugerir la identificación con el alma del mundo (2005: 42-48).

26. He argumentado en favor de una interpretación *intensiva* del *pantelôs ón* del *Sofista* y en favor de la conveniencia de identificarlo con el “viviente inteligible” del *Tímeo* en Ferrari (2012). Cfr. también Halfwassen (2000: 59-60) y, sobre todo, Gerson (2006).

ideas, no constituye una realidad inmóvil y privada de vida; está dotado de movimiento, vida, alma y pensamiento. Tratándose de una entidad incorpórea, no tiene un alma “incorporada” y su “movimiento” no puede ser de naturaleza física, es decir, espacial. Evidentemente, el Extranjero de Elea quiere decir que el ser inteligible representa una realidad *activa*, vale decir, una realidad que actúa. Su acción no puede sino identificarse con la generación ontológica del mundo sensible, que se describe ampliamente, aunque sea en forma metafórica e icástica, en el *Timeo*. En efecto, en este diálogo, el aspecto activo y eficiente de la causalidad de las ideas es expresado metafóricamente por medio del recurso al demiurgo, que indica que la totalidad unificada del mundo de las ideas representa un viviente, activo y dotado de *intelecto* (racionalidad ordenadora) y *alma* (dinamismo productivo), como Platón había afirmado en el pasaje del *Sofista* recién mencionado.

Quisiera concluir estas páginas señalando un indicio exterior al *Timeo*, exterior también al corpus platónico, que me parece que confirma la interpretación que he intentado proponer. Los primeros intérpretes de Platón activos en la Academia no parecen haberse impresionado particularmente por las referencias platónicas al demiurgo. Ellos retomaron, profundizaron y a veces criticaron la concepción de las ideas, de los principios y del intelecto, mientras que pasaron en gran medida por alto las reflexiones platónicas sobre el demiurgo. También un lector atento y escrupuloso del *Timeo* como Aristóteles parece perplejo frente a la figura del artesano divino, al punto de preguntarse quién, o mejor “qué cosa es lo que produce mirando a las ideas (*tò ergazómenon pròs tàs idéas apoblépon*)” (*Metaph. A 9, 991 a22-23*). La formulación de tal interrogante me parece que confirma la hipótesis que se ha buscado argumentar en estas páginas, o sea que la posición metafísica del demiurgo estaba lejos de resultar obvia e inmediata y, sobre todo, que su autonomía (de las ideas o de otros principios) no podía para nada extraerse en forma directa e inmediata de la lectura del *Timeo*.

Traducción de Silvana Gabriela Di Camillo.

Recibido: diciembre de 2013. Aceptado: enero de 2014.

Bibliografía

- » Baltés, M. (1996). *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 4: *Einige grundlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verständnis) I*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- » ——— (1998). *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 5: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis) II*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- » Brisson, L. (1994). *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- » Broadie, S. (2012). *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge, University Press.
- » Carone, G. R. (2005). *Plato's Cosmology and its ethical Dimensions*, Cambridge, University Press.
- » Cornford, F. M. D. (1937). *Plato's Cosmology*, London, Routledge & Kegan Paul.
- » Donini, P. L. (1988). “Il *Timeo*: unità del dialogo, verisimiglianza del discorso”, en *Elenchos* 9, 5-52.
- » Enders, M. (1999). “Platons Theologie. Der Gott, die Götter und das Gute”, en *Perspektiven der Philosophie* 25, 131-85.
- » Ferrari, F. (2003). “Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel *Timeo*”, en Natali, C. y Maso, S. (a cura). *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel 'Timeo'*, Ámsterdam, Hakkert, 83-96.
- » ——— (2005). “Der Gott Plutarchs und der Gott Platons”, en HIRSCH-luipold, R. (Hrsg.). *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder - Gottesbilder - Weltbilder*, Berlin-New York, De Gruyter, 13-25.
- » ——— (2007a). “La *chora* nel *Timeo* di Platone. Riflessioni su ‘materia’ e ‘spazio’ nell’ontologia del mondo fenomenico”, en *Quaestio* 7, 3-23.
- » ——— (2007b). “Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel *Timeo*”, en Napolitano Valditara, L. M. (a cura). *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 147-172.
- » ——— (2009). “Simposio e filosofia: il problema del ‘Dio geometra’”, en Ribeiro, J. Ferreira, Leão, D., Trösten, M. y Barata Dias, P. (eds.). *Symposium and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra, Classica Digitalia, 87-96.
- » ——— (2010). “Der entmythologisierte Demiurg”, en Koch, D., Männlein-Robert, I. y Weidtmann, N. (Hgg.). *Platon und das Göttliche*, Tübingen, Attempto, 62-81.
- » ——— (2012). “L’anima dell’essere. *Sofista*, 248 E-249 A e *Timeo*, 30 C-31 A”, en Palumbo, L. (a cura). *Logon didonai. La filosofia come esercizio del render ragione*, Studi in Onore di Giovanni Casertano, Napoli, Loffredo, 601-613.
- » Gerson, L. P. (2006). “The ‘Holy Solemnity’ of Forms and the Platonic Interpretation of *Sophist*”, en *Ancient Philosophy* 26, 291-304.
- » Halfwassen, J. (2000). “Der Demiurg: seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus”, en Neschke-Hentschke, A. (Hg.). *Platons Timaios: Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, Paris-Louvain, Editions

Peeters, 39-62.

- » Harte, V. (2002). *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*, Oxford, Clarendon Press.
- » Karfik, F. (2004). *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, Leipzig, Teubner.
- » Migliori, M. (2013). *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, vol. 1: *Dialettica, metafisica e cosmologia*, Brescia, Morcelliana.
- » Naddaf, G. (1997). "Plato and the *Peri Physeos* Tradition", en Calvo, T. y Brisson, L. (eds.). *Interpreting Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 27-36.
- » Opsomer, J. (2005). "Demiurges in Early Imperial Plato", en Hirsch-Luipold, R. (Hg.). *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, Berlin-New York, De Gruyter, 51-99.
- » Parry, R. (1991). "The Intelligible World-Animal in Plato's *Timaeus*", en *Journal of History of Philosophy* 29, 13-32.
- » Perl, E. (1998). "The Demiurge and the Forms: A Return to the ancient Interpretation of Plato's *Timaeus*", en *Ancient Philosophy* 18, 81-92.
- » Radice, R. (1989). *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano, Vita e Pensiero.
- » Reale, G. (1997). *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle dottrine non scritte*, Milano, Vita e Pensiero.
- » Runia, D. (2012). "God the Creator as Demiurge in Philo of Alexandria", en *Horizon* 3, 41-59.
- » Sampson, K. (2005). *Ontogony. Conceptions of Being and Metaphors of Birth in the Timaeus and the Parmenides*, Bergen, Universitetet I Bergen.
- » Schoppe, C. (1994). *Plutarchs Interpretation der Ideenlehre Platons*, Münster-Hamburg, Lit.
- » Strange, S. (1999). "The double Explanation in the *Timaeus*", en Fine, G. (ed.). *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, Oxford, University Press, 397-414.
- » Waack-Erdmann, K. (2006). *Die Demiurgen bei Platon und ihre Technai*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.