

La naturaleza del alma en el *Timeo* de Platón

The nature of ψυχή in Plato's Timaeus

RÓMULO RAMÍREZ DAZA Y GARCÍA¹
Universidad Panamericana
rramirez@up.edu.mx

Se inician impiamente en los misterios practicados por los hombres.
Heráclito, fr. B14 D.K.

RESUMEN

La presente investigación tiene por finalidad la aclaración conceptual de la dimensión mítica del discurso platónico sobre el alma, su fundamentación epistémica y la pretensión de su explicación definitiva en el *Timeo*. En efecto, este texto de Platón es un legado de su última producción escrita (17 a-92 c), en donde resume todos los conocimientos que sobre el tema de las ultimidades del universo tenía, o al menos aquellos que en esencia quiso transmitir a la posteridad, siendo –dada su evolución pensante o progreso intelectual– la expresión más acabada de su pensamiento, escrito para tales objetos. Nos enfocamos, específicamente, al tema de la configuración del alma individual y su destino, que a su vez es derivación directa del alma del mundo, y creación indirecta del Demiurgo o supremo hacedor de este cosmos viviente. Así mismo, nos focalizamos en las condiciones argumentativas que de la naturaleza del alma podemos tener en términos racionales, y apuntamos su vinculación justificativa con las ideas místico-religiosas del mismo Platón.

Palabras clave: argumentación, mito, alma, alma del mundo, psicogénesis, Platón, Timeo

ABSTRACT

The purpose of this research is the conceptual clarification of the mythical dimension of Plato's discourse on the soul, its epistemic foundation and the claim for its definitive explanation in the *Timaeus*. In effect, this text by Plato is a legacy of his last written production (17 a-92 c), where he summarizes all the knowledge that he had on the subject of the ultimacies of the

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7280-3812>

Recepción del original: 29/05/2024
Aceptación definitiva: 09/07/2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

universe, or at least those that he essentially wanted to transmit to posterity, being –given his thinking evolution or intellectual progress– the most complete expression of his thought, written for such objects. We focus specifically on the issue of the configuration of the individual soul and its destiny, which in turn is a direct derivation of the soul of the world, and indirect creation of the Demiurge or supreme maker of this living cosmos. Likewise, we focus on the argumentative conditions that we can have about the nature of the soul in rational terms, and we point out its justifying link with the mystical-religious ideas of Plato.

Keywords: Argumentation, Myth, Soul, Soul of the world, Psychogenesis, Plato, Timaeus

Introducción

Hablar del alma en Platón es en cierto sentido fácil, y en cierto sentido difícil. Fácil porque es un caballo de batalla que asoma en toda su obra y que se cuela en todo discurso de una manera u otra, y a sazón del cual su filosofía se abre como un abanico de múltiples enfoques y posibilidades: todo refiere a ella y cualquier tema en ella desemboca: el conocimiento, la educación, la entidad humana, la vida, la moral, etcétera. Pero unificar todos esos frentes, en principio separados como *disiecta membra*, es lo que se considera complejo, y es el camino de toda la hermenéutica del *corpus platonicum* como tal, a lo largo de toda la historia del platonismo.

Para hacer una monografía de presentación completa de este tema, habría que recorrerlo no sólo a lo largo de los planteamientos ex profeso que hace el filósofo, a través de sus distintos personajes, sino toda mención directa o indirecta de su sentido o de su natural desembocadura, desde la *Apología* hasta las *Leyes*. En todos los grandes platonistas nos encontramos una exposición profunda del tema, ya sea que en parte sigan la lectura evolutiva de su obra, o en parte el enfoque temático en sus enclaves obligados: *Gorgias*, *República*, *Banquete*, *Fedro*, y *Fedón*, un ejemplo son: Sciacca, Ryle, Rohde y Robinson.²

Ahora bien, si bajo el criterio evolutivo tomamos la última versión de la filosofía de la vejez de Platón, donde aborda el tema con singular esfuerzo tanto por extensión como por profundidad, y con un enfoque apoyado en la ciencia física de su tiempo, tenemos que revisar la doctrina del alma en el *Timeo*. De cierta forma, y atendiendo al criterio de unidad, resulta que en esencia es la misma doctrina que ha defendido en los diálogos antes mencio-

² SCIACCA, M., *Platón*, Buenos Aires: Editorial Troquel, 1959, pp. 284-318; RYLE, G., *Plato's Progress*, Great Britain: Cambridge University Press, 1966, pp. 238-243; ROHDE, E., *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 328-348; ROBINSON, T., "Soul (*Psychê*)", en PRESS, G. (Ed.), *The Continuum Companion to Plato*, Great Britain: Continuum International Publishing, 2012, pp. 247-249.

nados, pero en éste tratará de explicarla con un discurso verosímil –λόγος εἰκός– de una manera más extrema, esto es, desde su configuración y diseño divino hasta la forma en cómo sale del cuerpo tras las enfermedades y la muerte, para retornar a su lugar de origen o para ser degradada en otro ciclo vital. En el *Timeo* Platón expone al alma desde su alfa hasta su omega, desde su génesis hasta su unificación con lo divino –en el mejor de los casos–, o su transmigración por reencarnaciones sucesivas en una línea de degradación sucesiva “un darwinismo invertido”,³ dada su perdición moral e ignorancia no atendida en los ciclos vitales precedentes –en el peor de los casos–.

1. Un diálogo complejo

El *Timeo* de Platón es uno de los diálogos más complejos de la vejez del autor,⁴ y, por ende, de su filosofía. Los temas que aborda son, en su mayor parte, de naturaleza metafísica, cosmogónica y científica: la creación del mundo por parte del Demiurgo⁵ y su relación con un diseño geométrico y matemático del cosmos, la naturaleza metafísica del alma, la fisiología del cuerpo acorde con la ciencia y con la medicina de su tiempo, y la conformación de los procesos materiales a la luz de los cuatro elementos y sus especies, en suma, la relación del microcosmos con el macrocosmos; “es la respuesta completa y definitiva de Platón a esa cuestión”.⁶

Además, toca brevemente el mito de la Atlántida,⁷ y desde un punto de vista metodológico, expone la justificación epistémica de la naturaleza del mito en términos generales. “Es a propósito del *Timeo*, sobre todo, cuando se plantea la cuestión del valor del mito en Platón. Este diálogo, en efecto, pare-

³ NIETZSCHE, F., *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, Madrid: Tecnos, 2019, p. 119.

⁴ En cuanto a la cronología relativa se refiere, la mayoría de los expertos suelen datarlo después del grupo de diálogos autocríticos de la última etapa (sólo unos pocos, a raíz de Owen, lo sitúan anterior a dichos diálogos, aunque cercano a la *República* y al *Fedón*), redactado junto al *Critias* y previo a las *Leyes*. No se sabe si fue redactado antes o después del *Filebo* (GUTHRIE, W., *Historia de la filosofía griega*, Madrid: Gredos, vol. 5, 2000, pp. 258-259; LISI, F., “Introducción al *Timeo*”, en PLATÓN, *Diálogos*, Madrid: Gredos, vol. 6, 1997, pp. 130-140). Friedländer lo agrupa junto con *Critias* y *Leyes*, al considerar el tratamiento tardío del orden del cosmos y del Estado (FRIEDLÄNDER, P., *Platone*, Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2004, pp. 1091), por la trilogía que iba a representar el *Timeo*, el *Critias*, y el *Hermócrates*. Otras indicaciones pueden verse en SERRANO, R.; DÍAZ, M. (Eds.), *Timeo*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012, pp. 24, 31.

⁵ Para el concepto de δημιουργός véase: LURI, G., *Introducción al vocabulario de Platón*, Sevilla: Fundación ECOEM, 2011, pp. 80-81.

⁶ GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, p. 262.

⁷ *Timeo*, 20 d-25 d. La continuación del mito sigue en *Critias* 108 e- 121 c. El sentido fundacional del mito de la Atlántida es preguntarse cuál es el origen más remoto del ser humano, y de lo que la memoria de la humanidad puede alcanzar hacia el pasado más remoto.

ce mítico del principio al fin”⁸; los platonistas se preguntan: “perché la creazione del mondo del *Timeo* doveva essere rappresentata come un mito? Quali i precedenti di questa cosmogonia mitica nelle opere di Platone e non solo? Che posto occupa questa creazione nella mitologia platonica?”⁹ Veamos.

En este diálogo de ultimidades, se observa claramente una síntesis de los conocimientos que Platón acumuló durante muchos años de su vida; en efecto, hay tesis de Hesíodo, de Empédocles, de Anaxágoras, de Parménides y de los pitagóricos, pero sin mención alguna. Además, no hay que olvidar que:

Platón en materia de citas es deliberadamente impreciso, a veces irónico, las más, distanciado. Muestra, además, una desesperante tendencia a intervenir libérrimamente no sólo en la interpretación de los pasajes que cita, sino incluso en los textos mismos, para acomodarlos a sus propios esquemas de pensamiento.¹⁰

Pero de cualquier manera, el esfuerzo de conjuntar dichos saberes en un solo discurso y en una visión unitaria del mundo, hace del texto una especie de bitácora unificada de las ciencias bajo el enfoque de la teoría de las Ideas.¹¹ “Platón construye su propia *De rerum natura* pero en un orden racional modelado sobre las Formas inmutables”.¹² Asimismo, constituye una antesala de su mismo espíritu religioso por el recurso al mito, como el telón de fondo de las tesis que asume como verdaderas.

Desde el punto de vista histórico, el *Timeo* guarda una importancia capital en el pensamiento platónico por el hecho mismo de que, no sólo representa una síntesis madura de los saberes de su tiempo respecto a sus eminentes objetos, sino porque su tratamiento influyó enormemente en la historia de Occidente: desde Jenócrates y Crántor (primer comentarista), Aristóteles, Teofrasto, Plotino, Proclo, Macrobio, Boecio, y un largo etcétera. En cuanto a las traducciones se refiere, la *numeralia* es un dato a considerar: Calcidio y Cicerón en la Antigüedad lo traducirían al latín, Ficino lo haría en el Renaci-

⁸ BROCHARD, V., *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires: Losada, 2008, p. 32.

⁹ FRIENDLÄNDER, *Platone*, p. 1097.

¹⁰ BERNABÉ, A., *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid: ABADA Editores, 2011, p. 11.

¹¹ “En este diálogo, escrito en su vejez, Platón consignó los resultados de muy largas y muy numerosas investigaciones. No es, visiblemente, la obra de un día, sino resultado de pacientes estudios. En muchas ocasiones habla con orgullo de su obra y se jacta de ser el primero que haya escrito acerca de la naturaleza una obra de esa importancia, y en toda la discusión que sigue parece desafiar a los filósofos a que hallen explicaciones más plausibles que la suya”.

BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 33.

¹² GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, p. 262.

miento (1491), y hoy en día goza de al menos trece traducciones a las lenguas modernas, y de centenares de estudios contemporáneos.¹³

En esta investigación nos centraremos específicamente en la naturaleza del alma, en su concepción mítica expuesta a lo largo de esta macrología de su tercer etapa pensante.¹⁴ Pondremos el énfasis en la justificación procedimental del relato alegórico–metafísico y en sus implicaciones derivadas en torno al alma.

2. Planteamiento epistémico y argumentativo

Platón es consciente tanto de la parcialidad del conocimiento humano, como de la vastedad conformante y complejidad estructural del cosmos. Por ello mismo, la utilización del mito le resulta necesaria para dar alcance a su objeto; y, en el fondo, es motivada con fines morales, pues la fundamentación última del discurso es su impronta práctica, dada la *καλοκαγαθία* que debe de resultar de todo ello. En efecto, la belleza que pasma al entendimiento, le permite al bueno querer replicar el orden del universo, por semejanza, al orden de la vida interior. Pues, finalmente, la armonía o musicalidad debe ser un precepto del buen comportamiento del hombre virtuoso, del que controla continentemente sus adentros y vive en consonancia con el cosmos creado por la inteligencia del dios. Hay que tener en cuenta que “solamente existe un mundo, no infinito, construido según su modelo, y contiene todo lo viviente inteligible. Por tanto, no existe espacio para un segundo mundo”.¹⁵

En primer lugar, la investigación de tan eminente objeto, nada menos que del principio universal, o teología, se justifica porque “*Tim.*– el que ama el espíritu y la ciencia debe investigar primero las causas de la naturaleza inteligente y, en segundo lugar, las que pertenecen a los seres que son movidos por otros y a su vez mueven necesariamente a otros”.¹⁶ Esto faculta a la inte-

¹³ SERRANO Y DÍAZ, *Timeo*, pp. 168-184; LISI, “Introducción al *Timeo*”, pp. 148-150.

¹⁴ Método de exposición contrario al “elenco socrático” que, él mismo, en los diálogos de juventud, se propone achacar como impropio. Una y otra vez se queja de dichos discursos pronunciados con gran retoricidad por los maestros sofistas, pues a final de cuentas nos refiere su inconveniencia por ser farragosos, narrativos en exceso e impropios para la demostración racional, precisamente por ser largos e inmanejables. Y esta flagrante contradicción presenta una dificultad hermenéutica de no poca monta, pues “¿cómo creer que Platón haya incurrido precisamente en la falta que reprocha a sus contemporáneos y que haya revestido sus propios pensamientos con esa forma poética que proscribió allí donde la encuentra y que le parece señal de error y falsedad?” BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 30.

¹⁵ NIETZSCHE, F., *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, p. 119.

¹⁶ *Timeo*, 46 e. Este pasaje sería un claro antecedente de uno de los principios metodológicos de la *Física* de Aristóteles. “Aristóteles cita al *Timeo* con mayor frecuencia que ningún otro diálogo y pensó que merecía la pena escribir un epítome” (GUTHRIE, *Historia de la filosofía*

ligencia del hombre a indagar la causa motriz de la que dependen todos los demás seres, dado que la inteligencia es lo que tenemos de semejanza con lo divino, o lo que lo divino nos participa para que seamos felices. En efecto:

El que se aplica al aprendizaje y a los pensamientos verdaderos y ejercita especialmente este aspecto en él, es de toda necesidad, creo yo, que piense lo inmortal y lo divino y, si realmente entra en contacto con la verdad, que lo logre, en tanto es posible a la naturaleza humana participar de la inmortalidad. Puesto que cuida siempre de su parte divina y tiene un buen orden al dios (δαίμων) que habita en él, es necesario que sea sobremanera feliz (εὐδαίμων).¹⁷

Pero dar entera cuenta de dicho principio y de cómo creó el mundo, es algo que no puede saberse a ciencia cierta, tanto por la lejanía de lo humano respecto de la naturaleza del Demiurgo,¹⁸ como por nuestras propias limitantes facultativas. Éste es un punto de inflexión en el diálogo en que concuerdan en sucesivas intervenciones los cuatro interlocutores del diálogo: Sócrates, Timeo, Critias y Hermócrates (y uno más anónimo que no interviene).¹⁹ En síntesis, se habla de una apología de la opinión verdadera: ὁρθὴ δόξα ἐπιστήμης,²⁰ pues “desde el punto de vista práctico, la opinión verdadera produce los mismos resultados que la ciencia y no es menos útil”.²¹

La complejidad epistémica está en que el entendimiento no parece tener claridad de la realidad que es alcanzada por medio de relatos legendarios, pero, por otra parte, por paradójico que pueda resultar, cuando son de fiar por razón de la fuente, resulta altamente conveniente dar asentimiento a los mismos, por los beneficios que reportan. De hecho, “su propósito es situar al hombre en su marco en el mundo y extraer las implicaciones para la vida humana y sus objetivos [...], el hecho de que el universo sea gobernado de un modo racional y divino es el requisito previo para una vida humana moral”.²²

griega, p. 256), “aunque en la mayoría de las ocasiones se aparta de Platón” (LISI, “Introducción al Timeo”, p. 148). Definitivamente, Aristóteles representa en sí un avance de enfoque científico respecto del enfoque platónico. Y así, en relación a Platón, “un moderno filósofo naturalista, dotado de mentalità científica, avrebbe proceduto in modo del tutto diferente. Per iniziare avrebbe affermato –come fa per esempio Aristotele nella sua *Fisica*– i principi basilari, ossia la dottrina delle cause, cui avrebbe fatto seguire la teoria degli elementi e quindi la costruzione del mondo fisico su queste basi. Platone non procede in questo modo”. FRIEDLÄNDER, *Platone*, p. 1121.

¹⁷ *Timeo*, 90 c.

¹⁸ SERRANO Y DÍAZ, *Timeo*, pp. 48-55.

¹⁹ SERRANO Y DÍAZ, *Timeo*, pp. 24-25 se inclinan por considerar a este personaje como un elemento más de la situación dramática; otros como Burnet y Taylor se orientan por algún pitagórico, tipo Filolao.

²⁰ *Menón*, 97 b.

²¹ BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 35.

²² GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, p. 261.

Desbrocemos esta tesis platónica en los señalamientos metódicos, que a juicio de Platón parecen quedar justificados en su implementación, si y sólo si sus fines son científico-morales. No hay que olvidar que sus tesis últimas son religiosas y a ello endereza toda su filosofía; de hecho, “Platón extrae las últimas conclusiones de las premisas contenidas en la doctrina órfico-pitagórica”.²³ El orfismo, del que Platón es un fiel exponente, tenía “un marco de referencia común: el dualismo entre el alma inmortal y el cuerpo mortal, el pecado antecedente, el ciclo de las transmigraciones, la liberación del alma y su salvación final. Y con todo ello respondía a necesidades de consuelo y salvación individual”.²⁴

Un primer recurso que se tiene de este tipo de verdades sabidas desde antiguo, es la transmisión que de las mismas nos ha heredado la tradición. El mito podría juzgarse ficticio en una primera instancia, pero los antiguos nos lo han legado como algo verídico y merece la pena su consideración. Así, Platón afirma: “*Sócr.*- Pero, por cierto, explicaba que, según la historia no era una mera fábula, sino que se realizó efectivamente en tiempos remotos [...], Solón la había escuchado como algo verdadero”.²⁵ Y la intervención del mismo Critias, reafirma dicha verdad testimonial, apoyándose en la legislación de los antiguos:

La historia, aunque relatada como una leyenda, se refiere a la realidad [...] cuánto se preocupó nuestra ley desde sus inicios por la sabiduría pues, tras descubrirlo todo acerca del universo, lo trasladó de estos seres divinos al ámbito humano para salud de éste y adquirió el resto de los conocimientos que están relacionados con ellos.²⁶

Como puede colegirse del pasaje, se habla de una sabiduría transmitida por parte de los antiguos sabios a los presentes, y el fin de dichos relatos tienen por meta “la salud” del género humano. La salud para Platón es el saber mismo que cura la ignorancia.²⁷ Y desde este punto de vista, “el objetivo es la salud moral de todo el hombre, y el desarrollo saludable del alma constituye el objetivo de toda legislación”.²⁸

La naturaleza de estos saberes tan difíciles de pergeñar, por ser los más alejados de nuestros sentidos (como es la descripción de la composición del universo por parte del Demiurgo, o la constitución metafísica del alma y su naturaleza inmortal), resulta necesaria para cuadrar nuestros saberes en una

²³ GOMPERZ, *Pensadores griegos*, p. 417.

²⁴ BERNABÉ, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, p. 13.

²⁵ *Timeo*, 21 a.

²⁶ *Timeo*, 22 d, 24 c.

²⁷ *Timeo*, 88 b.

²⁸ GRUBE, G., *El pensamiento de Platón*, Madrid: Gredos, 1994, p. 194.

cosmovisión coherente con los demás saberes que tenemos más a la mano. Por ende, al abordar dichos objetos tan arduos para el entendimiento humano, no debemos exigir un grado de exactitud en el discurso tal que implique una constatación directa. Así lo acuerdan Critias y Sócrates en otro pasaje del texto:

Critias.- Es la dificultad más grande en tales casos: hacer un discurso adecuado a lo que se pretende [...]. Debemos considerar, Sócrates, si esta historia nos es apropiada o si hemos de buscar alguna otra en su lugar. *Sócr.*- ¿Qué otra podríamos preferir a ésta, Critias, que su parentesco se ajusta de manera excelente a la presente? El que no sea una fábula ficticia, sino una historia verdadera es algo muy importante.²⁹

El lenguaje, en efecto, debe estar al servicio de la verdad, y debemos armonizar los distintos tipos de saberes que están a nuestro alcance, desde los conocimientos matemáticos hasta los que lindan con las cuestiones más alejadas de la materia, como el alma separada una vez que ha sido separada del cuerpo tras la muerte y la lógica de sus sucesivas reencarnaciones o “revoluciones del alma inmortal”.³⁰ Así, estas condiciones epistémicas del mito hacen permisible su utilización, en razón de su verosimilitud o probabilidad.³¹ El fin debe ser práctico a lo que “debemos” creer y operar a nuestro alcance, según esto. Así lo afirma el propio protagonista del *Timeo*, cuando, entrado en su exposición, refiere:

Tim.- Los discursos están emparentados con aquellas cosas que explican [...]. Lo que es el ser a la generación, es la verdad a la creencia. Por tanto, Sócrates, si en muchos temas, no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos un relato probable y no busquemos más allá.³²

²⁹ *Timeo*, 26 a-e.

³⁰ *Timeo*, 42 b-c. Dentro de todo este esquema refulgen como dadas por hecho, las ideas órficas, en donde “sus ritos místicos se enmarcan en la creencia en la metempsicosis y en una forma de puritanismo que preconizaba la necesidad de mantener el alma pura y el cuerpo apartado del derramamiento de sangre y del contacto con un ser muerto. A lo largo del tiempo, fueron creando una forma de religiosidad individual, cuyo interés básico era la salvación personal en otra vida que suponían mejor que ésta. Los conocimientos les permitían saber cómo obtener un destino especial en el otro mundo, tras liberarse de la culpa originaria que creían acarrear”. BERNABÉ, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, p. 12.

³¹ “En todas partes se veía que Platón, habiendo concebido un ideal muy alto y noble de ciencia, se dio cuenta de que el espíritu humano no podía alcanzarlo, y que debe, a menudo, atenerse a ese conocimiento intermedio, la opinión verdadera, equivalente o sucedáneo de la ciencia, especie de mal menor con el que hay que saber contentarse. Este conocimiento de la verdad participa de lo divino, por así decir”. BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 35-36.

³² *Timeo*, 29 b-d.

En este pasaje vemos, con todas sus letras, la validación de la creencia en los mitos como fuentes válidas para el saber humano. Pues, así como podemos darnos cuenta de que la esfera del devenir es un reflejo imperfecto de la esfera del ser de las Ideas, o un pálido reflejo de ellas –pero finalmente un reflejo del ser verdadero–, así también la creencia en el mito es parte de la verdad absoluta, de la que nuestra naturaleza humana vislumbra sus reflejos y pretende sus acercamientos a través de la ciencia a la que tenemos acceso.

En efecto, la generación de los entes naturales es un no-ser relativo al ser eterno inamovible y subsistente, pero vale como reflejo, como boceto, como participación de lo eterno en su dimensión verosímil de relato probable; pues “la ciencia es a la opinión lo que el ser es al devenir. La opinión verdadera es la ciencia del devenir”.³³ Nuestra inteligencia generada es operativamente efectiva, en la medida en que capta el trasmundo que está detrás del cambio temporal en el devenir de las cosas percederas. De aquí que, para Platón, podamos confiar en los mitos verosímiles y probables que tocan de lejos o intuyen las verdades que reflejan y que nos han sido transmitidos como verdades.

3. Alma del mundo

Con esta validación epistémica del mito, Platón expone en un discurso ininterrumpido el tema del alma,³⁴ al que coloca en este sector discursivo por la dificultad de su objeto, y porque obedece a las características antes señaladas. De la creación del cosmos el alma es el foco de todo su discurso. Y es que “nosotros dependemos en gran medida de la casualidad y en cierto modo hablamos al azar. Por el contrario, el Demiurgo hizo el alma primera en origen y en virtud y más antigua que el cuerpo”.³⁵ Pero, ¿cómo hizo el Demiurgo al alma?, ¿el alma es una sola o son muchas?, ¿hay almas no humanas?

La primera conjetura que advertimos cuando nos enfrentamos racionalmente a la realidad, sucede cuando nos referimos a cosas que no son materiales y por lo tanto no visibles, pero las afirmamos firmemente en su calidad de existentes. En efecto, las figuras geométricas, las numeraciones y proporciones matemáticas, las ideas morales son los mejores testigos de estas realidades; y aún más, parecen tener más ser que las realidades físicas en su calidad de no mudables, mientras que las últimas se mudan y corrompen. Todas esas

³³ BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 36.

³⁴ Para el análisis de las diversas relaciones del concepto de alma, como instancia autónoma, en su relación con el cuerpo y su complejidad funcional véase: LURI, *Introducción al vocabulario de Platón*, pp. 26-30.

³⁵ *Timeo*, 34 c.

verdades las descubrimos a través de la inteligencia, de ahí que Platón afirme que “*Tim.*- El alma es el único ser al que le corresponde tener inteligencia – pues ésta es invisible–”.³⁶

Ahora bien, cuando distinguimos lo visible y mortal de lo invisible e inmortal, parece que la inteligencia, con la que el mismo dios crea las cosas, es lo mejor de todas las cosas y tiene su asiento o receptáculo precisamente en el alma. En efecto,

Tim.- Entre los seres visibles nunca ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee y que, a su vez, es imposible que ésta se genere en algo sin alma. A causa de este razonamiento, <el Demiurgo> al ensamblar al mundo colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera más bella y mejor por naturaleza. Es así que según el discurso probable debemos afirmar que este universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina.³⁷

El universo era ese viviente animado. De ahí se infiere que el alma de la que habla es, en primera instancia, el alma del mundo; de hecho: “A Alma do mundo é formada de três substâncias: a essência do indivisível e invariável, a essência do divisível e corpóreo, e uma terceira essência que participa das anteriores”.³⁸ Es necesario continuar la descripción platónica del mito de la creación del alma, para entender su alcance y derivaciones funcionales. Por ello, *Timeo* continúa, pasajes más adelante, afirmando:

Una vez que, en opinión de su hacedor, toda la composición del alma hubo adquirido una forma racional, éste entramó todo lo corpóreo dentro de ella, para lo cual los ajustó reuniendo el centro del cuerpo con el del alma. Ésta, después de ser entrelazada por doquier desde el centro hacia los extremos del universo y cubrirlo exteriormente en círculo, se puso a girar sobre sí misma y comenzó el gobierno divino de una manera inextinguible e inteligente que durará eternamente. Mientras el cuerpo del universo nació visible, ella fue generada invisible, partícipe del razonamiento y la armonía, creada la mejor de las creaturas por el mejor de los seres inteligentes y eternos.³⁹

El alma del universo⁴⁰ y el cuerpo del universo⁴¹ fueron formados así en una unidad compuesta, y el alma, parte invisible de ese conjunto, es la mejor

³⁶ *Timeo*, 46 d.

³⁷ *Timeo*, 30 b.

³⁸ FREIRE, A., “Aspectos da ideia de Deus em Platão”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 23, fasc. 2 (Apr-Jun), 1967, pp. 135-160. <http://www.jstor.org/stable/27860106>, p. 148; BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 41.

³⁹ *Timeo*, 36 e.

⁴⁰ SERRANO Y DÍAZ, *Timeo*, pp. 68-74.

⁴¹ SERRANO Y DÍAZ, *Timeo*, pp. 74-107.

creatura del mundo que, en pro de su racionalidad, goza de armonía inextinguible. Nótese que el alma tiene una factura fina, invisible, armónica y racional; mientras que el cuerpo tendrá partes que dependerán de su armonía para reflejar haciendo visible aquella belleza invisible e incomparable. En efecto,

el alma del mundo es un concepto complejo, que integra tres dimensiones conceptuales (ontología, matemática y astronomía), reflejadas en el proceso de construcción: El Demiurgo procede en primer lugar a elaborar una masa uniforme procedente de la mezcla de Existencia, Identidad y Diferencia; esta mezcla es a continuación sometida a un proceso de elaboración matemático-musical, que genera una masa ordenada, que por último es manipulada para formar una entidad astronómica.⁴²

El alma tiene a su vez una factura divina, tendiente a la circularidad casi parmenídea, pues “le adjudicó la forma que contiene en sí todas las formas”,⁴³ pero también fue creada con relación a lo divisible y corpóreo para poner orden en el caos preexistente (tesis hesiódica), en la “masa caótica de la materia secundaria”,⁴⁴ por eso el alma del mundo es resultado de una segunda mezcla, como tercer elemento resultante de conjugar lo indivisible con lo divisible.⁴⁵ Y por eso, todas las armonías que la inteligencia advierte en la naturaleza serán producto de esa relación inteligente de suyo, que el alma guarda en proporción con el cuerpo del cosmos en su totalidad. El mito de la creación del alma del mundo precisa también cómo opera respecto a la unidad y a la multiplicidad manifiesta, a saber:

Tim.- Puesto que el dios la compuso de estos tres elementos –la naturaleza de lo mismo, la de lo otro y el ser–, la dividió proporcionalmente y después la unió, cuando el alma, al girar sobre sí misma, toma contacto con algo que posee una esencia divisible o cuando lo hace con algo que la tiene indivisible, dice, moviéndose en su totalidad, a qué es, eventualmente idéntico, de qué difiere o de qué es relativo y, más precisamente, cómo y de qué manera y cuándo sucede que un objeto particular es relativo o afectado por otro objeto del mundo del devenir o del de los entes eternos e inmutables.⁴⁶

En este proceso complejo de constitución del orden cósmico, la línea jerárquico-ontológica es clara: lo material queda en orden a lo animado, lo visible en orden a lo invisible, lo animado en orden a lo divino, y lo mortal en función de lo inmortal. Ahora bien, el Demiurgo en un acto seguido al anterior, configura la multiplicidad en función de la unidad, y, por ende, del alma del mundo hace

⁴² SERRANO Y DÍAZ, *Timeo*, p. 58.

⁴³ NIETZSCHE, F., *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, p. 119.

⁴⁴ NIETZSCHE, F., *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, p. 118.

⁴⁵ NIETZSCHE, F., *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, p. 116.

⁴⁶ *Timeo*, 37 b.

derivar el alma del hombre,⁴⁷ marcándole su destino existencial, que en aras de su libertad moral, o se eleva hasta esa alma del mundo o se condena en metamorfosis sucesivas de seres de menor jerarquía ontológica. Así, Platón afirma:

Tim.- Y vertió nuevamente en el recipiente, en el que antes había mezclado el alma del universo, los restos de la mezcla anterior y los mezcló de una manera que no eran igualmente puros, sino que poseían una pureza de segundo y tercer grado. Una vez que hubo compuesto el conjunto, lo dividió en un número de almas igual a dos cuerpos celestes y distribuyó una en cada astro [...]. Después de implantarlos en los instrumentos del tiempo correspondientes a cada una, deberían nacer en el más piadoso de los animales, el que se habría de llamar hombre.

Cuando se hubieran necesariamente implantado en cuerpos [...] el que viviera correctamente durante el lapso asignado, al retornar a la casa del astro que le fuera atribuido, tendría la vida feliz que le corresponde, pero si fallara en esto, cambiaría a la naturaleza en la generación, sufriría una metamorfosis hacia una naturaleza animal semejante a la especie del carácter en que hubiera envejecido. Sometido al cambio no dejaría de sufrir hasta haber dominado con el razonamiento, y no llegar a la forma de la primera y mejor actitud moral.⁴⁸

Aquí está expuesta, con todas sus letras, la concepción moral platónica del proceder del alma humana, en un deber ser que le compromete en su destino futuro. Pero esa alma humana es una factura derivada de la primera, que es el alma del mundo, y del alma de los astros que viven ya en una felicidad que les está reservada. Por consiguiente, el alma humana tiene que granjearse su propia felicidad en proporción directa a su alteza moral, de lo contrario, las metamorfosis condenatorias lo seguirán en sus ciclos futuros.

4. Alma individual

La realidad platónica tiene jerarquías y estratos diferenciados, desde las Ideas en lo más alto –ser verdadero– hasta los grados del mundo (universo creado por el Demiurgo) del cambio en el artificio del tiempo⁴⁹ en el devenir

⁴⁷ “Il Demiurgo ha creato il mondo corporeo sull’immagine di figure matematicamente perfette. Quindi infonde la vita e l’anima all’interno del mondo corporeo partendo dalla periferia e andando verso il centro”. FRIEDLÄNDER, *Platone*, p. 1104. Y una vez creada el alma del mundo, ésta, siendo “el alma racional, desciende a conformar lo sensible”. NIETZSCHE, F., *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón* p. 118.

⁴⁸ *Timeo*, 41 d- 42 d.

⁴⁹ Platón le define bellamente como: “una cierta imagen móvil de la eternidad, que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo”. *Timeo*, 37 d; SERRANO Y DÍAZ, *Timeo*, pp. 107-109.

sensible. El alma es una estructura secundaria⁵⁰ y el alma individual de los humanos es una derivación terciaria de la primera. Es por ello que: “el dios en persona se convierte en artífice de los seres divinos y manda a sus criaturas llevar a cabo el nacimiento de los mortales, éstos recibieron un principio inmortal de alma, a imitación de lo que él había hecho [...] componiendo con necesidad el alma mortal”.⁵¹

Y fue a partir de esa creación de las almas secundarias que seres intermedios, derivados del Demiurgo, dispusieron el tipo de cuerpo que debían ligar a ese tipo de almas, en efecto: “los dioses menores se cuidaban de no mancillar el género divino del alma, a menos que fuera totalmente necesario [...]. Ligan el género mortal del alma al cuerpo, al tronco y al así llamado tórax”.⁵² El destino de las almas humanas es acceder prontamente a la educación, para que por medio de esa forma de vida alcancen el conocimiento necesario y puedan dignificar su inmortalidad para la que fueron diseñadas originalmente.⁵³ De aquí que el tema del conocimiento no sea un lujo o una mera posibilidad, sino una necesidad ontológico-existencial que define el futuro mismo del destino del alma. Platón así lo refiere:

Tim.- Tanto ahora como al comienzo, cuando el alma es atada al cuerpo mortal, en un primer momento se vuelve irracional [...]. En caso de que reciba una correcta formación educativa, se llegará a ser completamente sano, puesto que se habrá evitado la enfermedad más grave. Pero cuando uno se descuida y lleva una forma de vida coja, como un no iniciado e insensato, retorna al Hades.⁵⁴

La naturaleza del alma humana es volar hacia “la patria celeste”, hacia “la pradera de la verdad”, como lo ha dicho Platón en otros diálogos a través de sus personajes; en este diálogo habla de liberación de la materia corpórea (tesis órfica), inclusive las enfermedades podrían ser un vehículo para alcanzar dicha separación que es el resultado necesario de una unión temporal, y hasta cierto punto forzada, ya que “el ser humano muestra el rasgo único de combinar mortalidad e inmortalidad, y de ahí la necesidad de la muerte

⁵⁰ *Timeo*, 82 c.

⁵¹ *Timeo*, 69 c-d.

⁵² *Timeo*, 69 e. La aceptación de esos dioses parece ser “una aceptación acrítica de los relatos tradicionales que, paradójicamente, existe sobre el presupuesto de que la cuestión nos excede” (SERRANO Y DÍAZ, *Timeo*, p. 113).

⁵³ Estas tesis descansaban en antecesores, sobre los cuales “Platón prosiguió su desarrollo que había comenzado mucho antes de su época. Además de los órficos y pitagóricos hay que nombrar a Jenófanes. Éste volvió a una representación del regreso de aquel soplo del alma o de la vida (*πνεύμα*, soplo de viento, espíritu) al espacio celeste y al éter que lo llena. Esta opinión imperaba en Atenas en el último tercio del siglo V”. GOMPERZ, *Pensadores griegos*, p. 415.

⁵⁴ *Timeo*, 44 b-c.

como un añadido a la creación, pues los elementos de los que está formado el ser humano no pueden ser sino tomados en préstamo”.⁵⁵ Es por ello que:

Tim.- Finalmente, cuando los vínculos del cuerpo unidos ya no soportan el esfuerzo y se separan, desatan a su vez los vínculos del alma y ésta, liberada naturalmente, parte con placer el vuelo, pues todo lo que sucede contra la naturaleza es doloroso, pero lo que se da como es natural produce placer. Así, la muerte que se produce por enfermedad o heridas es dolorosa y violenta, pero la que llega al fin de manera natural con la edad es la menos penosa de las muertes y sucede más con placer que con dolor, [...] se sueltan las cuerdas que allá amarran el alma como las de un ave y la dejan partir libre.⁵⁶

Aquí vemos refrendada la antítesis de lo corporal y lo espiritual como constante en todos los diálogos, y cómo el alma tiene un destino prefijado de antemano desde su configuración y diseño. “Es imposible no sorprenderse del tono grave y casi religioso que adopta naturalmente cuando se refiere a estos temas”.⁵⁷ De hecho, “la teoría de la *psyche* humana es un desarrollo natural del punto de vista de los órfico-pitagóricos, al ser algo que dirige la vida humana, controlando el cuerpo y sus pasiones”.⁵⁸ En este sentido, el cuerpo es una oportunidad para que el alma se esfuerce; la inmortalidad está ligada a su invisibilidad y a su estructura racional e inteligente que es, a final de cuentas, lo inmortal y divino que hay en el hombre.⁵⁹

No hay que olvidar que toda la odisea humana tiene que ser en un tiempo determinado, pues la prueba del destino al que ha sido sometida toda la especie es condición de realización en la vida mortal; en efecto, “el conjunto nace con un tiempo de vida asignado a toda la especie y cada particular es engendrado con un período de vida determinado, independientemente de las afecciones que necesariamente sufra”.⁶⁰ Por lo que nuestras capacidades y disposiciones duran lo que tienen que durar, y estamos reglamentados por la invención divina del tiempo.⁶¹ Y es justo en esta estructura metafísica, con consecuencias físicas, que la moralidad tiene sus consecuencias antropológicas, morfológicas y cósmicas, por el destino por el que corren las almas.

Toda esta visión platónica está enteramente afincada en el orfismo de corte pitagorizante, aunque siempre hay que tener presente que “Platón

⁵⁵ SERRANO Y DÍAZ, *Timeo*, p. 117.

⁵⁶ *Timeo*, 81 e; 85 e.

⁵⁷ BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 32.

⁵⁸ GRUBE, *El pensamiento de Platón*, p. 192.

⁵⁹ El supuesto que está detrás de todo esto es el concepto de vida inmortal del alma. En efecto, “E la credenza che l’anima umana sia immortale poggia essenzialmente sulla convinzione che la vita non possa morire”. FRIEDLÄNDER, *Platone*, p. 1103.

⁶⁰ *Timeo*, 89 b.

⁶¹ *Timeo*, 37 d-38 d.

altera los esquemas heredados para adaptarlos a su propia doctrina”⁶². Todas las tesis del *Timeo* encajan en esa visión del mundo que Platón hace congeniar con el modelo geométrico universal, con los conocimientos del mundo físico –cual pálidos reflejos del verdadero ser– que tenía por herencia de las escuelas previas, y de la medicina y fisiología de su tiempo. Y aquí no hay que olvidar que –a diferencia de nuestra ciencia y creencias contemporáneas– “en Platón las realidades superiores son objeto de ciencia y los fenómenos, objeto de creencia”.⁶³ Con ese marco conceptual es que debemos entender su concepción del alma humana y de su inmortalidad vía el intelecto. De hecho,

La concepción del alma como la parte más elevada del hombre parece haber sido importada a Grecia por una serie de maestros místicos y profetas que usualmente y en forma un tanto simplificadora son agrupados bajo el nombre de órficos. Sus doctrinas procedían del Este. Parece que enseñaron una inmortalidad que no era ya un pálido reflejo de la vida sobre la tierra, sino un rescate y una liberación del cuerpo. El destino del hombre es la purificación de esta alma, que tras muchas emanaciones alcanza la perfección, siendo absorbida o reabsorbida en lo divino.⁶⁴

5. Reflexión crítica

Estas tesis platónicas pueden en sí mismas resultar altamente polémicas, pues Platón mismo ha censurado en la *República* (II, III y X)⁶⁵ el uso indiscriminado de fábulas ficticias por parte de los poetas del pasado, y eso contrasta escandalosamente con el hecho de que él utiliza el mito en múltiples ocasiones como un recurso argumentativo singular.

Atajando ese reclamo, podríamos decir que la diferencia de la fabulación está precisamente tanto en la finalidad moral de dichos relatos como en la verosimilitud que hace compatible dichos discursos con los demás campos de la ciencia conocida, que sí permite mayores grados de precisión, como sucede con la geometría⁶⁶ o con el conocimiento de los cuatro elementos

⁶² BERNABÉ, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, p. 10.

⁶³ BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 40.

⁶⁴ GRUBE, *El pensamiento de Platón*, p. 191.

⁶⁵ Algunos de los pasajes son: 365 b-e, 366 e, 377 c-d, 378 a, 379 a-e, 380 b, 382 e, 383 a-c, 387 b, 398 a-b, 595 b, 601 a, 605d-606 b. Para el problema de la relación del *Timeo* con la *República*. SERRANO Y DÍAZ, *Timeo*, pp. 28-30.

⁶⁶ “La teoría geométrica de la estructura del mundo aparece por primera vez en Platón, y ha sido la base de la cosmología moderna desde Copérnico y Kepler, a través de Newton, hasta Einstein y Heisenberg”. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, p. 257.

y sus configuraciones sucesivas en los fenómenos que podemos constatar con veracidad incontrovertible. El problema es que no hay un criterio de cercanía o de lejanía del uso de los mitos, pues “la verosimilitud presenta una infinidad de grados”.⁶⁷

De acuerdo con la naturaleza del objeto será entonces el discurso en turno que se presentará a la audiencia. El mismo interlocutor principal del diálogo estudiado, constata la retoricidad de las tesis defendidas: “*Tim.*- Nada de esto está expresado con propiedad. Pero ahora, no es el momento oportuno para buscar exactitud”.⁶⁸ Y el mismo discurso mítico no tiene esa pretensión, una vez entendido el fin que persigue, por eso mismo: “*Tim.*- Si alguien quisiera detallar todas las causas por las que así lo hizo, la argumentación presentaría una dificultad mayor que la que merece su objeto”,⁶⁹ pues claramente no podríamos detallar con rigor ni con exactitud dichas causas. Pero, de cualquier modo, aun sabiendo que es un mito, Platón “no deja de resaltar la veracidad del asunto”.⁷⁰

Así entonces, desde el punto de vista de la argumentación, la belleza y el arte juegan aquí un papel narrativo muy importante que no debemos perder de vista en el discurso platónico. “De tal modo, en toda la obra de Platón, se unen sin confundirse ni molestarse entre sí la explicación científica y la exposición mítica”.⁷¹ Pero en el fondo, esas tesis morales que se quieren hacer aceptar obedecen a las creencias religiosas que Platón defiende como dogmas, pero que no acusa como tales para no traicionar su método. De hecho,

Platón bajo influencia órfica, sigue a los pitagóricos que desarrollaron su forma de vida como un proceso gradual de purificación. Pero esta *psyche* inmortal era para ellos la potencia intelectual del hombre, y la purificación se lograba en gran medida a través de una estricta educación científica, que para ellos era matemática, si bien algunos de los pitagóricos parecen haber dado gran importancia a la magia de los números y a la conducta ritual. De ellos debió provenir la concepción del intelecto como la parte más noble e inmortal del hombre y la idea de salvación a través del conocimiento, idea que Platón mantuvo hasta el final.⁷²

El mito escatológico, con implicaciones morales y existenciales, queda bien expuesto en apoyo con la argumentación dialéctica del diálogo en turno

⁶⁷ BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 29.

⁶⁸ *Timeo*, 38 b.

⁶⁹ *Timeo*, 38 e.

⁷⁰ NIETZSCHE, F., *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, p. 115.

⁷¹ BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 38.

⁷² GRUBE, *El pensamiento de Platón*, p. 191.

—en este caso el *Timeo*—, y para Platón resulta suficiente porque lo que importa es a final de cuentas la teoría moral y el estilo de vida espiritual esforzado que se deriva de dichas afirmaciones. Por ello, afirma:

Tim.- En lo que concierne al alma, cuánto tiene de mortal y cuánto de divino, de qué manera fue creada y en qué órganos habita y por qué causas lo hacen en partes separadas, sólo afirmaríamos que, así como está expuesto es verdadero, si un dios lo aprobara. Sin embargo, tanto ahora como después de una consideración más detallada hemos de arriesgarnos a sostener que hemos expuesto al menos lo probable. Tengámoslo, por tanto, por afirmado.⁷³

Con este cierre epistémico del texto platónico, lo que se nos dice a los lectores o auditores es que no hay ni puede darse mayor precisión ni objetividad en los relatos de los objetos más álgidos del conocimiento humano. Y, de hecho, esto es común en el discurso platónico, pues no hay que olvidar que:

Platón presentó a menudo sus doctrinas bajo forma poética o alegórica. Se complugo en la ficción y casi no hay diálogo en el que no se pueda, buscando bien, descubrir mitos más o menos desarrollados. Parece que era, especialmente, sobre cuestiones esenciales, Dios, alma, vida futura, donde el filósofo se complacía en presentar su pensamiento bajo la forma más opuesta a su método ordinario que es la dialéctica.⁷⁴

Ese discurrir platónico, libérrimo, acrítico a sus propios principios en algunas ocasiones, inclusive por encima de lo que él mismo señala a sus adversarios, lo hizo a sabiendas de que el orfismo permitía esa maleabilidad sobre la que sus representantes afincaban sus dogmas centrales y que todos sus miembros compartían. En efecto, el orfismo

al ser una religión sin comunidades estables, organizada en torno a una materia prima de base mítica, doctrinal y ritual expresada literariamente, en manos de intérpretes que nadie nombraba ni legitimaba, sino que ellos mismos se erigían como tales, admitía desde el principio notables variaciones entre sus diversos creyentes y transmisores.⁷⁵

Y Platón aprovechó esa coyuntura estructural para proponer sus propios mitos dentro de un esquema con pretensiones científicas elevadas.

⁷³ *Timeo*, 72 d.

⁷⁴ BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 28.

⁷⁵ BERNABÉ, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, p. 12.

Conclusiones

Nosotros los humanos no somos dioses, pero los presupuestos intuitivos o casi “revelados” que Platón maneja tienen, a su juicio, una justificación verosímil por cuanto toca a la armonía que los mismos pueden tener respecto de la ciencia (de su tiempo). Y aún más, por cuanto toca al fin moral de los mismos, permiten que la vida del ser humano se oriente hacia una moral que busca el bien y la belleza, el conocimiento que dignifica la vida y la educación continua, vista como la salud misma del alma. El fin moral justifica hasta cierto punto la laxitud epistémica, siempre y cuando sus postulados embonen con la ciencia rigurosa a la que tenemos acceso.

Platón mismo se ve en la necesidad de justificar, epistémicamente, la utilización del mito, dado que su crítica a muchas otras posturas y autores radica en lo infundado que le parecen en términos de entendimiento, sobre todo, ha criticado duramente a los poetas que utilizan la imaginación sin vinculación directa a las estructuras rigurosas del conocimiento. Él intenta refundar la utilización del mito para sus fines intelectuales y espirituales.

Ahora bien, la justificación pragmática de la utilización retórica del mito fundacional de la creación del alma por parte del Demiurgo, tal como lo vemos expuesto en el *Timeo*, y tal como lo expusimos en las secciones precedentes, permite entender el esfuerzo del autor por congeniar los saberes científicos de su tiempo con sus ideas religiosas, venidas claramente del orfismo y del pitagorismo. Pareciera ser que la inmunidad epistémica que tiene la utilización deliberada del mito es la que otorga o acusa la verosimilitud del relato con las bases antes supuestas; pero ese procedimiento resulta altamente criticable, aunque este no sea el lugar para ello.

Inclusive, la presentación de este mito escatológico tiene la forma narrativa de una *lectio* a renglón seguido, dado el discurso que Platón le hace pronunciar a Timeo, frente a un Critias (presumiblemente el abuelo de Platón) y a un Sócrates que nada opinan, ni a favor ni en contra –ni siquiera con asentimientos lacónicos, como suelen aparecer en otros diálogos los interlocutores no principales–, durante o después de haber concluido dicho discurso. Una vez que los interlocutores se ponen de acuerdo para que Timeo explique estos objetos tan altos para el conocimiento humano, el discurso es una *expositio* de principio a fin.

El tema del alma sigue estando nebuloso por cuanto a clarificación conceptual se refiere, pues cuando la razón se torna impotente para alcanzar sus objetos, y en eso echa mano de la fantasía mítica, por verosímil que pueda imaginarse en relación con un esquema científico, no parece al cabo una postura muy justificable.

Así mismo, la derivación que hace del alma individuada, de la acción de un alma del mundo, que a su vez deriva de la acción de un dios que toma juntamente la materia preexistente o primitiva como materia prima, y el paradigma de las Ideas como modelo para configurar una bella arquitectura cósmica, no parece sostenerse desde un punto de vista riguroso, dado que hay tensiones y dificultades explicativas intrínsecas, desde el punto de vista de una fundamentación racional con base en la evidencia de las cosas naturales. Ciertamente, eso no quita el gran esfuerzo que le llevó a Platón el unificar los diversos elementos matemáticos, geométricos, armónico-musicales, cosmológicos, fisiológicos, químicos y físicos de la ciencia de su tiempo para configurar una entera cosmovisión (*Weltanschauung*) con proyección metafísica.

Finalmente, sea como sea la tensión entre el acierto y el desacierto del tratamiento que el filósofo ateniense acomete explicativamente en este diálogo de vejez, sus objetos son una herencia invaluable para la historia del pensamiento occidental. En efecto, el alma es el principio vital innegable de los vivientes, y constituye un objeto de conocimiento insoslayable en cualquier antropología posterior a Platón. El reconocimiento de un principio universal que causa los procesos cósmicos y la operatividad de los mismos, desde una dinámica de leyes matemáticas que rigen a una armonía manifestada numérica y geoméricamente, será la base para múltiples investigaciones posteriores de todas las escuelas. Con este texto (y con otros antecedentes), Platón pondría también las preocupaciones dramáticas del ser humano en el primer plano del discurso, y buscaría el enaltecimiento de la naturaleza y del destino humano como una prioridad para la investigación.

De alguna manera, la misma utilización del mito refleja lo ignoto del destino último de las almas, de la vida y del destino del hombre. Mantiene la tensión dramática que representa para el ser humano advertir sus postrimerías y, aunque no acierte lo verosímil del mito a reflejar la verdad que pretende revelar, al menos nos hace conscientes de nuestras limitaciones y de la dimensión harto compleja de la realidad y su configuración inteligente.

Así mismo, el nivel del discurso con el que intenta vincular las mismas leyes para el macrocosmos que para el microcosmos, constituye un acierto científico, que hereda de la tradición de las escuelas anteriores, y que mantiene en este esfuerzo explicativo de gran calado para su época, para integrar todos los niveles de la realidad viviente manifestada en todos los procesos físicos y corporales, que reflejan su innegable interacción con lo eidético y espiritual. Todo ello es lo que representa para nosotros este texto –y en general– el nombre de Platón.

Referencias

- BERNABÉ, A., *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid: ABADA Editores, 2011.
- BROCHARD, V., *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires: Losada, 2008.
- FREIRE, A., "Aspectos da idea de Deus em Platão", *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 23, fasc. 2, Apr-Jun, 1967, pp. 135-160. <http://www.jstor.org/stable/27860106>
- FRIEDLÄNDER, P., *Platone*, Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2004.
- GOMPERZ, T., *Pensadores griegos*, Barcelona: Herder, vol. 2, 2000.
- GRUBE, G., *El pensamiento de Platón*, Madrid: Gredos, 1994.
- GUTHRIE, W., *Historia de la filosofía griega*, Madrid: Gredos, vol. 5, 2000.
- LISI, F., "Introducción al Timeo", en *Platón. Diálogos*, vol. 6. Madrid: Gredos, 1997.
- LURI, G., *Introducción al vocabulario de Platón*, Sevilla: Fundación ECOEM, 2011.
- NIETZSCHE, F., *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, Madrid: Tecnos, 2019.
- PLATÓN, *Diálogos*, vol. 6, Madrid: Gredos, 1997.
- ROBINSON, T., "Soul (Psychê)", en PRESS, GERARLD (Ed.), *The Continuum Companion to Plato*, Great Britain: Continuum International Publishing, 2012, pp. 247-249.
- ROHDE, E., *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, traducción de Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- RYLE, G., *Plato's Progress*, Great Britain: Cambridge University Press, 1966, pp. 238-243.
- SCIACCA, M., *Platón*, traducción de Luis Farré, Buenos Aires: Editorial Troquel, 1959.
- SERRANO, RAMÓN; DÍAZ, MERCEDES (Eds.), *Timeo*, edición crítica Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012.