

namicamente nel mondo. Ed il discorso è l'«interprete», l'*exēgetēs*, di questo suo collocarsi.

Università degli Studi di Napoli Federico II

LAS LEYES, EL TIMEO Y LA TEORIA DEL MOVIMIENTO

ÁLVARO VALLEJO CAMPOS

En otro lugar¹ he defendido que una lectura literal dé la creación en el tiempo, sin necesidad de aceptar todos los detalles del *eikōs mýthos*, es consistente con las doctrinas expuestas en el *Timeo*, en contra del criterio manifestado por autores como H.Cherniss y L.Tarán.² El propósito de este artículo consiste en examinar la congruencia de la interpretación literal del *Timeo* con *Las Leyes*.

Una de las cuestiones más enrevesadas del *Timeo* es la teoría del movimiento y esto ha sido así tanto para los defensores como para los adversarios de la lectura literal. Los primeros han encontrado una auténtica *crux* en la doctrina sostenida en el *Fedro* (245c-246a) y *Las Leyes* (X, 891e y sgs.) del alma como *arché kinēseōs*, porque la existencia de un movimiento precósmico no causado por el alma es una pieza esencial de la hermenéutica literalista y la mencionada teoría parece estar en contradicción con esta última afirmación. Por otra parte, los partidarios de la lectura no literal han visto en este movimiento precósmico una pieza que no podían encajar en el marco de su interpretación, por lo que han afirmado que aquél no puede sostenerse en causas puramente mecánicas y han buscado de diversas formas la necesidad de una intervención psíquica, pretendiendo lograr así una congruencia total entre las tres obras mencionadas así como una prueba del carácter meramente mítico de la creación en el tiempo. Como dicho movimiento es anterior a la creación del alma, si la acción de ésta fuese necesaria para la *kinēsis* precósmica, ello probaría que la interpretación literal es imposible.³

Entre los primeros se han adoptado varias soluciones de las que citaré tres a título de ejemplo, G.Vlastos, después de las críticas de Cherniss, no abandonó la interpretación literal del *Timeo*, porque le parecía la más concordante con lo expuesto en este diálogo, pero sí renunció a la posibilidad de armonizar su teoría del movimiento con la doctrina del *Fedro* y *Las Leyes*, con lo que la interpretación literal quedó en una difícil posición hermenéutica.⁴ Otra solución ha sido

1 "No, it's not a fiction", comunicación presentada recientemente en el IV Symposium Platonicum celebrado en Granada el pasado mes de septiembre (1995). El título de esta comunicación quiere recordar, como es obvio, el famoso artículo de G.Vlastos, "Creation in the *Timaeus*: is it a fiction?", en R.E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, 1965, págs.404-414.

2 Cfr. H.Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. I, Baltimore, 1944, esp.pág. 419 y sgs. y L.Tarán, "The Creation Myth in Plato's *Timaeus*", *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. by J.P.Anton with G.L. Kustas, 2ª ed., N.York, 1971, págs.372-407.

3 R.Mohr, "The Mechanism of Flux in Plato's *Timaeus*", *Apeiron*, XIV (1980), págs.96-7, ofrece un cuadro completísimo de las diversas posiciones adoptadas por los especialistas en relación con la teoría del movimiento, aunque su esquema clasificatorio no tiene en cuenta la interpretación de la creación y esto hace que autores como Cherniss y Easterling, por citar sólo dos casos, figuren en un mismo grupo.

4 Cfr.G.Vlastos, "The Disorderly Motion in the *Timaeus*", en Allen, *opus cit.*, pág.396, n.4. Vlastos introdujo esta nota con motivo de la reedición de su artículo, cediendo así ante las críticas de Cherniss. Cfr.H.Cherniss, *opus*

la adoptada por T.Robinson que, ante las dificultades de una lectura literal, que no parece dispuesto a abandonar, ha optado por aceptar una más temprana datación del *Timeo*, situando esta obra antes del *Fedro* y *Las Leyes*.⁵ Sin embargo, la famosa propuesta de Owen no acaba por imponerse en contra de la ordenación tradicional que pone el *Timeo* en la órbita de *Las Leyes*. Los estudios estilométricos parecen inclinarse tozudamente por una tardía datación del *Timeo*.⁶ Pero además, si invirtiéramos la sucesión generalmente aceptada de *Fedro*, *Timeo*, *Leyes*, por otra en la que figurara el *Timeo* en primer lugar, como sugiere Robinson, nos veríamos envueltos en otros problemas de coherencia doctrinal en relación con el alma, a los que me referiré posteriormente. La tercera solución hermenéutica para seguir manteniendo la lectura literal ha sido intentada por algunos que se han esforzado por mostrar la congruencia de la teoría del movimiento del *Timeo* con lo dicho en el *Fedro* y *Las Leyes*.⁷ Yo mismo me ubicaría en este grupo, si no fuera porque creo que la doctrina del *Timeo* es claramente incompatible con el *Fedro*, aunque no con *Las Leyes*. Pero de esto trataré en seguida.

Por lo que se refiere a los partidarios de la interpretación no literal, han insistido mucho en el hecho de que en *Las Leyes* no se dice que el alma sea la causa sólo de los movimientos que tienen lugar en un mundo ordenado, sino de todos los movimientos.⁸ Sin embargo, esta posición anti-literalista no las tiene todas consigo y se ve abocada a tener que interpretar continuamente todo hecho que le resulte adverso. En ese sentido, hay que recordar que en esta obra Platón afirma repetidas veces (X, 891e, 892a y XII, 967d) que el alma es generada. En el contexto de unas leyes sobre la impiedad, donde se aspira a poner en claro un conjunto de doctrinas que fije la ortodoxia ideológica de la futura ciudad, es absolutamente improbable que Platón no haya insistido en el carácter *agénēton* del alma simplemente porque ese punto resulte superfluo para la discusión.⁹ Si Platón dice en varias ocasiones que el alma es generada, precisamente en un contexto en el que se aspira a dejar claramente formulada la verdad, creo que hay que tomar en serio dicha afirmación.

Se podría decir que Platón ha sostenido en *Las Leyes* el carácter generado del alma por una mera concesión al lenguaje cosmogónico en el que se ve inmerso al discutir con los antiguos filósofos de la naturaleza. Sin embargo, aparte del in-

cit., esp. pág.427, n.362. R.Hackforth, "Plato's Cosmogony", *Classical Quarterly*, 1959, 17-22, adopta una actitud parecida, porque sostiene (pág.22) que "a pesar de que *Las Leyes* es un diálogo más o menos "popular", deberíamos aceptar su doctrina teológica como algo sostenido seriamente y no intentar forzar su conformidad con el *Timeo*" (el subrayado es mío).

⁵ Cfr., por ej., *Plato's Psychology*, Phoenix supp.vol.VIII, Toronto, 1970, esp. pág.97; "Understanding the *Timaeus*", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol.II, Boston, 1987, pág.104; y muy especialmente "The Relative Dating of the *Timaeus* and *Phaedrus*", en *Understanding the Phaedrus*, Proc. of the II Symposium Platonicum, ed. by L.Rossetti, Sankt Augustin, 1992, págs.27-28.

⁶ Cfr., en este sentido, H.Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki, 1982, G.R.Ledger, *Recounting Plato*, Oxford, 1989 y L.Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, 1990.

⁷ Cfr. por ej., H.J.Easterling, "Causation in the *Timaeus* and *Laws*", *Eranos*, 65 (1967), 25-38, que sigue la línea de W.Spoerri, "Encore Platon et l'Orient", *Rev.de Philologie*, 1957, 209-33, esp. págs.213-214.

⁸ Cfr., por ejemplo, H.Cherniss, *opus cit.*, pág.427, n.362.

⁹ Como afirmó Cherniss, cfr. *opus cit.*, pág.430, n.365.

terés por la ortodoxia ya mencionado, que debía llevar a un especial cuidado por la expresión, hay que tener en cuenta que en otro diálogo, posterior con seguridad al *Fedro*, también ha sostenido lo mismo. En el *Filebo* (30d) se afirma, efectivamente, que en la naturaleza de Zeus hay un alma real y un intelecto regio por el poder de la causa (*dià tēn tēs aitiās dýnamin*) y de ésta se dice explícitamente poco antes que es la que "nos proporciona el alma" (30b 1-2) a nosotros mismos.

Por lo tanto, creo que hay que tomar el carácter generado del alma como un dato con el que hay que contar a la hora de cuadrar los hechos. Se podría decir que ello no significa necesariamente que haya habido una creación del alma en el tiempo, sino que constituye únicamente una manera de referirse al carácter "derivado" de su existencia.¹⁰ Pero, a nuestro juicio, se trata de una cuestión extraordinariamente importante para Platón, ya que en los más variados contextos, después del *Fedro*, repite la doctrina de que el alma participa de generación, sin hacer ninguna indicación de que no haya que interpretar literalmente su forma de expresarse. En consecuencia, no debemos tomar el *Fedro* y *Las Leyes*, de un lado, y el *Timeo* de otro, como si se tratara de dos bloques doctrinales opuestos, porque, si bien en los dos primeros diálogos se afirma que el alma es principio de movimiento, en el *Fedro* se sostiene que es ingenerada, mientras que, en el *Timeo* y *Las Leyes*, se afirma lo contrario. En Platón no hay una doctrina consistente en la demostración de la inmortalidad del alma, porque en los diversos diálogos donde se aborda el tema se ensayan argumentos diferentes y es perfectamente posible que abandonara después del *Fedro* la creencia en su carácter ingenerado como pieza esencial en la argumentación de lá inmortalidad. Por tanto, en este punto la secuencia más probable estilométricamente lo es también filosóficamente y, por ello, nos inclinamos por interpretar los hechos considerando que los tres diálogos se escribieron en el orden tradicionalmente aceptado: *Fedro*, *Timeo*, *Leyes*. Por esta razón el propósito de este artículo es examinar la congruencia de la interpretación literal del *Timeo* con *Las Leyes* y no con el *Fedro*. Sería muy grave para esta lectura que hubiese una discordancia significativa entre ambos diálogos, porque los dos debieron escribirse en un espacio de muy pocos años.

Creo que la mejor estrategia argumental consistirá en indagar en cada obra lo que, desde esta perspectiva, se considera fundamental en la otra. Nuestra tarea consistirá, por consiguiente, en examinar (I) el *Timeo* desde la óptica de *Las Leyes*, para ver si la doctrina del alma como principio de movimiento es ajena o no al primero de estos dos diálogos, y (II) analizar *Las Leyes* desde el punto de vista cosmogónico del *Timeo*, para averiguar en qué medida aquella obra es consistente con los puntos principales expuestos en esta última.

Empecemos, pues, por la primera parte. T.Robinson considera que un argumento importante para situar el *Timeo* antes del *Fedro* es "la ausencia en aquél de la doctrina del alma (racional) como auto-moviente".¹¹ Pero dicha teoría es, a

¹⁰ Cfr., por ej., R.Hackforth, "Plato's Theism", en Allen, *opus cit.*, pág. 442.

¹¹ T.Robinson, "The Relative Dating of the *Timaeus* and *Phaedrus*", pág.27. Cfr.tb. "Understanding the *Timaeus*", pág.115.

nuestro juicio, una pieza esencial de la concepción teleológica que Platón defiende en el *Timeo*. En esta obra se distinguen, como es sabido, dos tipos de causas (cfr.46c-e): las causas auxiliares (*synaitítai*), "que no pueden tener razón ni inteligencia para nada" (d4), y las verdaderas causas "de naturaleza racional" (d8). Ahora bien, *Timeo* dice que la única entidad a la que le corresponde poseer inteligencia es el alma (d5), por lo que el amante de la inteligencia y el saber debe investigar este género de causas en primer lugar y en segundo lugar aquellas que corresponden a entidades "que son movidas por otras y a su vez mueven por necesidad a otras" (e1-2). El contraste está, pues, claramente establecido entre el alma racional e invisible, de un lado, y aquellas otras cosas, como el fuego, el agua, la tierra y el aire (d6-7), de otro lado, que sólo pueden recibir el movimiento de una fuente distinta de sí y transmitirlo a cosas de la misma especie. Lo que está en juego es la distinción entre causas necesarias o auxiliares y causas teleológicas. En nuestra opinión, esta distinción está formulada en términos de unas entidades que no tienen en sí mismas el principio de su movimiento y otras (como el alma) que sí lo tienen. La conexión de una y otra idea se comprende muy fácilmente en los propósitos cosmológicos de Platón. En el mundo de lo necesario, tal y como se describe en el *Timeo*, no hay ausencia de correlaciones fenoménicas, sino carencia de un plan racional. El movimiento que se recibe y se transmite *ex anánkēs* (46e1-2) es, pues, de este orden. Sin embargo, en una causa que obra con una finalidad inteligente el movimiento no puede proceder de otra fuente distinta, sino que debe brotar de la misma intención racional que pone en acción ese curso de acontecimientos. Por tanto, el pasaje citado (46c-e) está claramente formulado en términos de oposición entre unas entidades automovientes y otras que no lo son, lo cual equivale a dos tipos de causas: agentes racionales teleológicos y factores materiales mecánicos.

Pero hay además en el *Timeo* explícitas referencias a un movimiento que se mueve a sí mismo. En 37b5¹² se hace referencia al alma del mundo como lo que "se mueve a sí mismo" (*en tōi kinouménō hyph'hautoū*).¹³ Como hemos visto en el pasaje citado anteriormente (46c-e), el alma como entidad capaz de originar movimientos no derivados de otra fuente, al constituir la clave de bóveda de la teleología racional del *Timeo*, tiene para Platón una importancia decisiva. En consecuencia, no puede decirse que haya evitado referirse a este tipo de *kínēsis* para no restar credibilidad literaria al mito de la creación.¹⁴ Al contrario, este concepto está en el primer plano de la estructura argumental del *Timeo*. La *psychogonía* es compatible con la idea de un alma que se mueve a sí misma. El Demiurgo genera almas auto-movientes: no hay en ello ninguna contradicción.

¹² Cfr.tb 77b-c.

¹³ Creo que no es trascendente para mi argumentación el hecho de que Platón se refiera con esta frase al cielo como todo o al alma como principio automoviente. Cfr.F.M.Cornford, *Plato's Cosmology*, Londres, 1937, pág.95.n.2 ("The self-moved thing is the Heaven as a whole, which, as a living creature, is self-moved by its own self-moving soul.") y H.Cherniss, "The Sources of Evil According to Plato", en G.Vlastos, *Plato: A Collection of Critical Essays*, N.York, 1971, vol.II, pág.250, n.24.

¹⁴ Cfr.H.Cherniss, *locus cit.*

Lo contradictorio sería afirmar que genera los movimientos de las almas auto-movientes.¹⁵

Ahora bien, es verdad que este concepto de alma experimenta una variación importante respecto a lo dicho en el *Fedro*, en el que su carácter *agénēon* es un elemento esencial de la inmortalidad (cfr.245d). Estamos de acuerdo con Robinson cuando afirma¹⁶ que hay dos clases de auto-movimientos, según sean o no sean contingentes, y que los automovimientos a los que hace referencia el *Timeo* son del primer tipo. Pero el automovimiento del que se habla en *Las Leyes* es también de esta clase, porque, dejando de lado por ahora la cuestión cosmogónica, la afirmación de que el alma es "la más antigua de las entidades que participan de generación" (*Leyes* XII, 967d) debe tener por lo menos esa implicación, con lo cual resulta evidente que el concepto de alma en esta obra está más próximo al *Timeo* que al *Fedro*. Creo por ello que, en este punto, la secuencia tradicionalmente aceptada (*Fedro*, *Timeo*, *Leyes*) es la más coherente. Esto es verdad incluso en el caso de que no se acepte la creación del alma en el tiempo, porque el carácter generado que repetidas veces se le atribuye tanto en el *Timeo* como en *Las Leyes* habría que interpretarlo al menos en el sentido mencionado de una existencia derivada o contingente.¹⁷ En el *Fedro* (245c5), al inicio del pasaje en cuestión, se hablaba de "toda alma" y, en consecuencia, se le atribuía el carácter no generado o no contingente sin más distinciones. Posteriormente Platón debió reflexionar sobre ello y suprimió de la inmortalidad el carácter *agénēon* del alma o, en todo caso, lo atribuyó únicamente al alma del Demiurgo.

Tanto en el *Timeo* (38e-39a, cfr.40a y sgs.), como en el *Filebo* (30a-c) y *Las Leyes* los movimientos astronómicos se atribuyen a la existencia del alma, por lo que en esta última obra se podrá decir en ese sentido que "todo está lleno de dioses" (X, 899b), pero no se trata de almas necesarias, sino de entidades "que participan de generación" y deben la perfección de su ser a una causa ajena a ellas. Es esta distinción, entre una causa suprema del devenir y unas divinidades racionales menores, igualmente responsables del orden que el mundo manifiesta, la que está ausente en el famoso pasaje del *Fedro*.

Después de comprobar que la concordancia del *Timeo* con *Las Leyes* es perfecta desde el punto de vista de la teoría del alma sostenida en el segundo de estos dos diálogos, se trata ahora de invertir la perspectiva y examinar *Las Leyes* desde la óptica de la cosmogonía del *Timeo*.

Si la lectura literal de la creación en el tiempo es, como creemos, una correcta interpretación de esta obra, Platón distingue en la cosmogonía dos etapas: lo que se ha llamado el caos precósmico y el surgimiento de un mundo ordenado por acción del Demiurgo. "Antes de que se engendrara el mundo" (52d4) había ya tres realidades diferentes: ser, espacio y devenir. De manera que, si nuestra lectura es correcta, no hay rigurosamente en la cosmogonía platónica un inicio del

¹⁵ Cfr.G.Vlastos, "Creation in the *Timaeus*...", pág.416.

¹⁶ Cfr.T.Robinson, "Understanding the *Timaeus*", pág.115.

¹⁷ Aparte del texto ya citado de Hackforth en la nota 10, cfr. J.B.Skemp, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, Cambridge, 1942, pág.112-114. Cfr.también, W.K.C.Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1979, págs.366-367.

movimiento,¹⁸ porque se dice claramente que la *génesis* existía ya antes de la creación del mundo ordenado. Ésta es una diferencia importante respecto a otras cosmogonías que se planteaban más o menos conscientemente la cuestión del inicio del movimiento. Aristóteles se refiere despectivamente a los filósofos de la naturaleza que postulaban la existencia de un momento en el que "todas las cosas estaban juntas" (*Metaf.* XII 1071b28), precisamente porque, de acuerdo con los principios peripatéticos, es imposible explicar un inicio del movimiento desde una posición de absoluta quietud. Platón en *Las Leyes* (X 895a6-7) se refiere igualmente a una mayoría de filósofos que parten de un estado de inmovilidad. Pues bien, esta quietud no existe en la cosmogonía de Platón, porque la *génesis* es anterior a la acción del Demiurgo y esto significa que debe pensarse como una cadena de acontecimientos sin principio que se prolonga *in aeternum*.

Por consiguiente, una característica, a nuestro juicio, esencial de la interpretación literal del *Timeo* es que hay un movimiento meramente mecánico sin comienzo en el tiempo, que es anterior a la creación del alma. El movimiento se basa, pues, sólo en causas materiales¹⁹ y carece de todo orden teleológico hasta la intervención del Demiurgo. Se sostiene debido al estado de desequilibrio en el que se encuentran las potencias (*dynámeis*, 52e2) que llenan el receptáculo y a la acción recíproca de éste mismo con aquéllas (52e-53a). A veces se ha sostenido que una *kinēsis* precósmica sin la intervención del Demiurgo es imposible de mantener porque el movimiento se preserva sólo gracias al desequilibrio y éste cesaría debido al cimbreado del receptáculo, que acaba separando a las diferentes clases de substancias que contiene (cfr. 53a). Sin embargo, Platón aborda más adelante (57e-58a) el problema de la separación de los diversos géneros de substancias y sus consecuencias para el mantenimiento del desequilibrio (*anōmalótēs*). *Timeo* se refiere al período del todo (*hē toū pantōs períodos*, 58a5)²⁰ que incluye a las diversas especies de partículas en un espacio circular que impide su separación. De esta manera, elementos desemejantes permanecen siempre en contacto y se preserva la producción del desequilibrio que mantiene el movimiento (cfr. 58c).

Lo que diferencia al caos precósmico del universo ordenado es la ausencia de causas finales. La palabra caos, que utilizamos por concesión a la tradición bi-

18 Coincido en esto con la tesis expuesta por el profesor D.Hitchcock en su comunicación "Plato's Cosmogonical Necessity" (pág.4) presentada en el IV Symposium Platonium.

19 Independientemente de la cuestión cosmogónica, otros muchos especialistas coinciden en este análisis del movimiento considerado precósmico en una lectura literal. Cfr., por ejemplo, M.Meldrum, "Plato and the *Archē Kakōn*", *Journal of Hellenic Studies*, LXX (1950), pág.66 ("in the *Timaeus kinēsis* is Represented as something 'given'; it has no origin, any more than the Forms or Space"). Cfr. tb. R.Mohr, "The Mechanism of Flux in Plato's *Timaeus*", pág.97, que, en relación con la descripción del caos (52d-53a) y la descripción del movimiento de las partículas primarias (58a-c) sostiene que "el flujo de fenómenos es causado y mantenido por medios puramente mecánicos".

20 Para los adversarios de la lectura literal, *períodos* significa "la revolución circular del universo" y, en consecuencia, se exigiría la acción del demiurgo. Cfr. H.Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, pág.449 y L.Tarán, *locus cit.*, pág.387. Sin embargo, *períodos* puede significar simplemente circunferencia y, referido al estado precósmico del receptáculo, todo lo que se necesitara es que el carácter circular del espacio impida el alejamiento de las partículas disímiles. Cfr., en este sentido, A.E.Taylor, *A Commentary of Plato's Timaeus*, N.York-Londres, 1987 (1928), pág.399 y R.Mohr, "The Mechanism of Flux", pág.103.

biográfica, describe un devenir continuo en el que no hay orden ni medida (*plemmelōs kai atáktōs*, 30a; *alōgōs kai amétrōs*, 53a). Hay aquí una crítica deliberada de las cosmogonías mecanicistas que explicaban el surgimiento del orden a partir del azar. Pero en el llamado caos ocurre una sucesión de acontecimientos que no es ajena a ciertos principios de regularidad mecánica.²¹ Justamente este es el problema de fondo que suscita la cuestión tratada en el párrafo anterior, porque el movimiento del receptáculo produce un agrupamiento de las diferentes clases de substancias en diversas zonas del espacio (cfr. 53a6-7), "antes incluso de que se engendrara el todo compuesto a partir de aquéllas". Hay una atracción de lo semejante por lo semejante. Pero, a pesar de ello, todo carece de la constancia imprescindible para poder hablar incluso de elementos. De éstos sólo hay "huellas" (*íchnē*, 53b2). Los verdaderos elementos (agua, tierra, aire, fuego) surgen cuando el Demiurgo introduce el orden con "formas y números" (*eidesi te kai arithmois*, 53b5). Lo que Platón quiere decir es que incluso el orden aparentemente mecánico de los elementos es el resultado de una causa ordenadora. Por debajo de este nivel de los elementos, que era el principio de las cosmogonías tradicionales, hay todavía un estadio anterior de potencias inconstantes que corresponderían al estado en que se encuentra cualquier cosa "cuando dios está ausente de ella" (53b3-4).

Si vamos a *Las Leyes* con este esquema cosmogónico, encontramos muchos ingredientes que responden a la misma línea argumental. Es verdad que esta obra no está interesada en primer lugar en la cosmogonía, pero la cuestión es si excluye este punto de vista o sólo determinada concepción cosmogónica. Lo que Platón critica es muy concretamente un tipo de explicación del cosmos que él mismo ha definido en sus términos esenciales (*Leyes* X, 889a-890a). Los filósofos aludidos en este pasaje afirman que el fuego, el agua, la tierra y el aire (889b, 891c) son los primeros (*prōta*) elementos de todas las cosas y existen por naturaleza y no por arte, mientras que el alma sería posterior y surgiría de ellos (891c). Platón puede negar en *Las Leyes* ambos puntos consistentemente con la doctrina del *Timeo*. Ya hemos visto que en esta última obra los llamados elementos no son algo primario en la naturaleza. Hablamos de ellos (*Tim.* 48b7) como si fueran principios, pero no lo son, porque su ser resulta de "las formas y números" que el Demiurgo proyecta sobre el flujo constante de los fenómenos. En este sentido, lo que se ha explicado en el *Timeo* acerca de la geometría de las partículas elementales concuerda perfectamente con la crítica de *Las Leyes* a las cosmogonías mecanicistas, porque los elementos aparecieron allí como una obra de la *téchnē* y la teleología de la inteligencia.

Respecto al alma, *Las Leyes* dicen (892a) que es "engendada antes que todos los cuerpos", de manera que hay, por lo menos en la expresión literal de la doctrina, la misma secuencia de la generación cosmogónica que con toda precisión Platón se cuida de establecer en el *Timeo*. Aquí se dice igualmente (34c4-5) que el alma es anterior en generación y excelencia (*genēsei kai aretēi*) y más antigua

21 Por esta razón creo desatinada la objeción frecuentemente aducida contra la lectura literal del *Timeo* de que en el caos no habría tiempo. Platón, efectivamente, dice que el tiempo se engendró juntamente con el universo (38b), pero se refiere al tiempo sideral medido por los movimientos astronómicos que se dan en un mundo ordenado.

que el cuerpo. Es posible que la anterioridad temporal del alma respecto al cuerpo sea una mera concesión a las convenciones del lenguaje y la experiencia humana, porque el Demiurgo pudo crear ambos a la vez. Pero, prescindiendo de este detalle, en el *Timeo* está perfectamente claro qué se quiere decir con esta anterioridad: el cuerpo del cosmos está dotado de unos movimientos que manifiestan la causalidad de la inteligencia. Por el contrario, en las cosmogonías mecanicistas o evolucionistas,²² se parte de los elementos como de algo dado por la naturaleza y a partir de ellos se forman los cuerpos (*tà sánata*, 889b), del sol, la tierra y las estrellas. Éstos se conciben como entidades carentes de alma (*ápsychos*), de tal manera que cada uno "es llevado por el azar de su propia potencia". Esto quiere decir que de su constitución meramente somática (compuesta por los cuatro elementos) se deriva mecánicamente o al azar el orden que el mundo manifiesta. Estos cuerpos están dotados de determinadas cualidades (lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo o lo blando y lo duro), por cuya interacción surge el mundo ordenado como una obra del azar y la necesidad (889b-c).

La respuesta de *Las Leyes* a esta cosmogonía es perfectamente asumible por el *Timeo*. El Ateniense dice, como hemos visto, que "el alma es engendrada antes que todos los cuerpos y que ella gobierna todos sus cambios y transformaciones" (892a). En el contexto del pasaje se habla de generación y se mencionan los cuerpos surgidos de la interacción de los elementos (cfr. 889b3, 892a5) en las cosmogonías evolucionistas. Por tanto, lo que se quiere decir es que el alma es anterior a los cuerpos que se engendran en estos procesos cosmogónicos. No están aquí en cuestión las meras "huellas" de los elementos que Platón atribuye en el *Timeo* al estado precósmico del universo. Estamos de acuerdo con Robinson²³ cuando afirma que el uso de *dynámeis* en el *Timeo* parece un intento realizado por Platón para evitar el concepto de objetos o partículas materiales. En este sentido Cornford vio que Platón había distinguido entre cualidades y substancias y que los cuerpos primarios sólo aparecen "cuando interviene el Demiurgo para introducir un elemento de orden racional".²⁴

Lo que nos dicen *Las Leyes* es que las manifestaciones del alma son anteriores (ontológica o cronológicamente) a los fenómenos corporales: la inteligencia, el arte y la ley son anteriores a lo duro, lo blando, lo pesado y lo ligero, por cuya interacción, según afirman las cosmogonías evolucionistas (*Leyes*, 889b), se llega al mundo ordenado. En el mundo precósmico hay ciertamente *potencias* e incluso un cierto orden mecánico que posibilita el hecho de que se agrupan las

que son semejantes en determinadas regiones del espacio (cfr. *Tim.* 52d-53b). Pero no hay verdaderamente cuerpos, porque el devenir carece del mínimo orden y constancia necesarios para su aparición: sólo hay huellas. Sin embargo, *Las Leyes* nos hablan de unas cualidades que suponen la constancia de un cuerpo, porque son este tipo de cualidades las que aparecen en las cosmogonías evolucionistas a las que se refieren el libro X. En el *Timeo* se dice que "el fuego, la tierra, el agua y el aire son cuerpos" (53c4) y que los cuerpos tienen profundidad, pero estos elementos, que tales cosmogonías consideran lo primero, son una obra de la inteligencia y, por tanto, un resultado postrero. *Las Leyes* se refieren a estas cualidades, que son manifestaciones de los cuerpos. Esto es aún más evidente en el siguiente pasaje (896b-d) donde se recapitula el texto que venimos comentando: "si nos pareció que el alma era anterior al cuerpo, también las cosas del alma son anteriores a las del cuerpo" (896c6-7). Lo que se dice en *Las Leyes* resulta, en consecuencia, desde esta perspectiva, congruente con el *Timeo*: temperamentos, caracteres, voliciones, razonamientos, opiniones verdaderas, cuidados y recuerdos²⁵ son anteriores a la longitud, anchura, profundidad y fuerza, si el alma es anterior al cuerpo", porque unas y otras cualidades son las manifestaciones respectivas de ambas entidades.

Las Leyes admiten el lenguaje de la generación y, en consecuencia, es posible hablar de anterioridad y posterioridad. Por tanto, aunque fuera una mera concesión a la forma literaria, habría que distinguir entre aquellas cualidades generadas a partir de la constancia de los cuerpos, que son posteriores al alma, y aquellas otras anteriores a toda generación con las que, en concordancia con el *Timeo* (53b3-4), no se podría avanzar ni un solo paso en el orden de la generación cósmica. Por este lado sólo se podría llegar a una cierta homogeneidad en las regiones del espacio, que además sería inconstante.

Vayamos, por último, a la teoría del alma como *arché kinéseōs*, que es la cuestión más espinosa. Se trata de ver si esta doctrina está en contradicción con los dos tipos de movimientos o causas reconocidas en el *Timeo*. Aquí hemos visto que hay un movimiento precósmico no causado por el alma, porque es eterno, y un universo ordenado donde el alma tiene que ser, para que haya teleología, el principio de todos los movimientos. La especificidad de *Las Leyes* respecto al *Timeo* está en su escaso interés por la cosmogonía, aunque este punto de vista no se excluye, como hemos visto, por su reiterada insistencia en el carácter generado del alma. Respecto a la doctrina del alma como principio de movimiento quisiéramos hacer dos observaciones.

En primer lugar, Platón argumenta en el libro X contra las cosmogonías evolucionistas y supone que éstas parten de un estado de quietud (*Leyes* 895a6-7). Aristóteles alude a lo mismo cuando se refiere en la *Metafísica* (XII, 1071b27-28) a los teólogos, "que hacen surgir todo de la noche", o a los filósofos de la naturaleza, para quienes "todas las cosas estaban juntas".²⁶ Pero si el comienzo de la cosmogonía fuera la inmovilidad, "como la mayoría (de esos

25 Obsérvese que éstas son manifestaciones propias de un alma generada: no tiene sentido decir de otra clase de alma, si la hay, que tiene, por ejemplo, opiniones verdaderas.

26 Trad. de T. Calvo Martínez, Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, 1994, pág. 483.

22 Como las llama G. Naddaf en su libro, *L'Origine et l'Évolution du Concept Grec de Physis*, N. York-Ontario, 1992, que está dedicado precisamente a la reconstrucción del movimiento intelectual al que Platón se refiere precisamente en el libro X de *Las Leyes*.

23 Cfr. T. Robinson, *Plato's Psychology*, pág. 94.

24 Cfr. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, pág. 181. No es en absoluto evidente que *sánata* en *Timeo* 50b6 se refiera al estado precósmico, como quiere R. Mohr ("The Sources of Evil Problem and the *arché kinéseōs* Doctrine in Plato", *Apeiron*, 1980, pág. 53, n. 11). Lo único que se dice aquí es que "el mismo razonamiento se aplica a la naturaleza que recibe todos los cuerpos". El hecho de que no se hable de la intervención demiúrgica hasta 53b, como dice Mohr (*locus cit.*), no impide que haya referencias al periodo cósmico en este mismo pasaje y la prueba de ello es que, inmediatamente después de mencionar estos *sánata* en 50b6, se habla de *tón óntān mimánata* (50c5).

filósofos) se atreven a decir" (*Leyes* 895a7), el movimiento que se mueve a sí mismo tendría que ser no sólo el primero en un mundo ordenado, sino el primero absolutamente. El razonamiento de Platón coincide en la crítica de estas cosmogonías con el de Aristóteles (cfr. *Metaf.* XII, 1071b28-29): si hay comienzo de movimiento, no puede estar en lo que es en potencia. Dicho con palabras de Platón, el principio no podría ser aquello que recibe de otra cosa el movimiento y lo transmite, sino lo que tiene en sí mismo la *arché kinēseōs*. Desde ese punto de vista, de un comienzo absoluto a partir de la quietud, el movimiento que se mueve a sí mismo del alma tendría que ser el primero, con lo que el mecanicismo de tales desarrollos cosmogónicos sería incongruente con el principio anímico y, por tanto, teleológico, en el que se sostiene el proceso. Creemos que Platón quiere decir esto cuando habla de un "principio de todos los movimientos que se ha originado el primero en las cosas en reposo y en las cosas movidas" (895b4). La cuestión es que parece haber pasado a un segundo plano la distinción del *Timeo* entre el movimiento precósmico no originado por el alma y el automovimiento posterior de ésta, propio de un mundo ordenado.

Esta segunda clase de movimiento, como hemos visto, no sólo no estaría en contradicción con el *Timeo*, sino que es exigido como la *kinēsis* propia de un universo teleológico. Es la verdadera causa que debe buscar el amante de la inteligencia y el saber (*Timeo* 46d7-8). En un *kósmos* absolutamente todos los movimientos dependerían en última instancia de la ordenación que le imprime al mundo la *kinēsis* del alma.²⁷ Pero la cuestión es si se ha olvidado en *Las Leyes* ese otro movimiento caótico anterior a la *psychogonía*. Entramos con ello en la segunda observación que queremos hacer.

En el *Timeo* (52d3) se dice que ya existía la *génesis*, junto al ser y el espacio, antes de que se engendrara el mundo. Pero en *Las Leyes*, al recapitular la doctrina sobre el alma, se afirma (XII, 966d9-e2) de ésta lo siguiente: *hōs presbytātōn te kai theiōtātōn estin pántōn hōn kinēsin génesin paralabōusa aēnaon ousían epórisen*. Este texto, que Saunders calificó como misterioso²⁸ y de difícil interpretación, nos remite a otros pasajes del *Timeo* (30a3 y 68e3) y *Leyes* (X, 897a5) donde se utiliza el mismo término (*paralambánein*)²⁹ para explicar la relación de los dos tipos de causalidad. En el primero se dice (30a3) que el dios "se apoderó de todo cuanto era visible, que no estaba en reposo, sino moviéndose de manera discordante y desordenada". En el segundo texto se alude igualmente a la acción del Demiurgo por la que éste "se apoderó de todo cuanto está constituido así por necesidad". De manera que en el *Timeo* el término *paralambánein* designa claramente la relación del Demiurgo con un movimiento precósmico, cuyas correlaciones causales se conservan en el cosmos bajo el orden de la Necesidad. En el mundo precósmico no hay fines y no existe tam-

27 Recuérdese la primera posición, luego rechazada, de G.Vlastos en "The Disorderly Motion in the *Ti-maeus*", pág.397: "...the proposition that the soul is *prōton genēseōs kai phthorās aítion* (*Laws* 891e) merely denotes the supremacy of the soul's teleological action within the created universe".

28 Cfr. T.J.Saunders, *Plato, The Laws*, Penguin Books, Aylesbury, 1976, pág.526.

29 Estos tres textos son comentados por W.Spoerri, *locus cit.*, pág.226, n.64, que remite a Frank y Festugière, así como por Easterling, *locus cit.*, pág.31. Pero ninguno de los dos observa este sorprendente pasaje de *Leyes* 966e.

poco la constancia que supone la introducción posterior de "formas y números", pero hay determinados principios causales (cfr. *Tim.* 53a6-7) y éstos se conservan aún después de la acción del Demiurgo, de manera que éste tiene que contar con ellos y hacer lo mejor *dentro de lo posible* (*katà dýnamin*, 30a3). La *génesis* de este mundo tuvo lugar (*Tim.* 48a1-2) por la combinación de inteligencia y necesidad.

Creemos que *Las Leyes* hacen referencia también a ello en este texto que parece haber pasado inadvertido hasta donde hemos podido ver, porque se ha interpretado de otra forma. En nuestra opinión, se habla aquí de un proceso cosmogónico (*aēnaon ousían epórisen*) a partir de una *génesis* preexistente: el alma es "con mucho más antigua y divina que todas aquellas cosas cuya realidad perenne produce el movimiento [del alma] apoderándose del devenir". Otras traducciones pierden el sentido de *paralambánein* que estimamos muy probable en este texto: "le mouvement, une fois né" de Diès o "a motion that once had a beginning" de Taylor³⁰ creemos que no hacen justicia a la reminiscencia de *paralambánousai kinēseis* del libro X (897a5). En nuestra opinión, hay aquí y en 897a5 un reconocimiento de las dos clases de movimiento explicadas en el *Timeo* y una alusión a esa *génesis* (*Tim.* 52d3) que, con el ser y el espacio, es anterior a la ordenación del mundo. Del alma no se dice en ningún momento que sea ingenerada, sino únicamente más antigua que todas las demás cosas en este mundo. El objetivo del texto es una vez más las cosmogonías evolucionistas que introducen toda la discusión en el libro X. Para éstas los elementos son las primeras causas en la producción de la realidad. Platón quiere afirmar, frente a este punto de vista, que el alma es más antigua y divina que todos los demás factores propios de un mundo ordenado. En una cosmogonía que parte de una quietud total el alma tendría que ser lo primero absolutamente, porque sólo ella se mueve a sí misma. Sin embargo, en una cosmogonía como la de Platón, en la que se parte de una *génesis* preexistente, el alma no es eterna, sino una causa "más antigua y divina" que las demás que actúan en el cosmos, como los elementos o los cuerpos nacidos de ellos. Por tanto, en un mundo ordenado, ella tiene que ser "la *génesis* primera y el movimiento de todo lo que es, ha sido o vaya a ser" (896a). Creo que en esto Vlastos llevaba razón.³¹

No creemos que se compare aquí la antigüedad y la divinidad del alma con el movimiento precósmico, porque éste no produce nada que pueda llevar siquiera el nombre (cfr. *Tim.* 69b7) que atribuímos a los elementos supuestamente primeros. Lo que se quiere mostrar es que en un mundo ordenado los movimientos del alma son primarios (*prōtourgoi*, 897a4). En el mundo precósmico no hay siquiera elementos propiamente dichos, no hay realidades con la constancia suficiente como para recibir el nombre de agua o tierra: el devenir es absoluto. En *Las Leyes*, cuando se afirma la primacía del alma, no son estas cosas las que están en cuestión, sino esas otras realidades propuestas por las cosmogonías evolucionistas.

30 Platon, *Oeuvres Complètes*, t.XII, *Les Lois*, texte établi et traduit par A.Diès, Paris, 1956; Plato, *The Laws*, trans. with an introd. by A.E.Taylor, Londres, 1966. Agradecemos al Prof.T.Calvo Martínez sus comentarios críticos respecto a la traducción de este pasaje.

31 Cfr.n.27.

SOCRATIC ARGUMENTATION STRATEGIES AND ARISTOTLE'S TOPICS AND SOPHISTICAL REFUTATIONS

ERIK OSTENFELD

An examination of the Socratic interrogatory procedure involves the question of the nature of the *elenchus* as it appears in the aporetic dialogues. By aporetic dialogues I understand: *H. Maj.*, *Min.*, *La.*, *Ly.*, *Ch.*, *Euthyphro.*, *Rep. I*, *Prot.* and with some important qualifications the *Gorgias*, the *Euthydemus* and the *Meno*.

‘The question of the *elenchus* itself raises a whole series of related questions that must be dealt with by any full investigation:

- What was the *elenchus* and what was its point? Valid, rational persuasion. method of education or investigation? Destructive or constructive?
- Were there different types?
- What are the elements of the *elenchus*?
- What was an *aporia*?
- *Éndoxa* and their role?
- What was the historical background of the *elenchus*? Antilogic and eristic.
- How could it contribute to or perhaps even establish knowledge? Perhaps knowledge in the long run, consistency that is true and rational?
- Does Socrates believe that the *elenchus* can prove something? It is valid, rational persuasion, but is truth obtainable? Negative like the *daemonium*¹?
- The relation between hypothetical method and *elenchus*? Dialectic and *elenchus*? (1 and 2 persons respectively?)
- The rationality of the *elenchus*? Does the *logos* (common rationality) really go its own way? Autonomy of reason?
- Who was anyway made better by the *elenchus*?
- Socratic self-criticism (*Ch.* 175a ff., self-portrait in *H. Min* 372d-373a, *Hip Maj.*
- 304c-e)?
- Plato's view of the *elenchus*? Did Plato leave the aporetic *elenchus* behind? (e.g. in *Republic*²). If Yes, Why?³

We can answer some of these and many more questions on the basis of Plato's dialogues. But there are other valuable sources of information, such as fragments and testimonies of sophistic writings, what remains of 5. cent orators, what may be gathered from the double speeches of Thucydides, Xenophon's *Memorabilia*, Isocrates' *Against the Sophists* and *Praise of Helen* and in particular Aristotle's *Topics* and *SE*.

¹ I owe the suggestion of this parallel to Glen Rawson.

² cf. e.g. C.D.C. Reeve who in his monograph on the *Republic*, *Philosopher-Kings* (ch 1), argues that the *elenchus* is indirectly criticized in *Rep. I*.

³ see *Th.* 167e-168a: improved non-contentious Socrates, cf *Soph. Epist* vii 344b: *elenchus* includes names, definitions, sense-perceptions.

Se trata de mostrar que todos los movimientos supuestamente primarios en una cosmogonía mecanicista, como el aumento y la destrucción, o la disolución y la síntesis y "cuanto se deriva de ello" (897a6-7), son en realidad secundarios (*deuterourgoi*), porque han sido orientados por la acción teleológica del alma que *asume* un devenir caótico y es capaz de producir a partir de él los movimientos ordenados de los cuerpos hasta la constitución de un cosmos. En un mundo ordenado el alma es principio de todos los movimientos *en el sentido* de que incluso los movimientos mecánicos son secundarios, porque en su conformación actual son movimientos sometidos ya al efecto ordenador de causas finales. Pero el alma tiene que *apoderarse de ellos* (897a5), porque en sí mismos representan un devenir que es independiente de ella, aunque ya esté sujeto a su acción y *en ese sentido* tenga en el alma su *arché*. Sin la causalidad de la inteligencia no habría siquiera elementos ni cuerpos propiamente dichos y tales movimientos no producirían ninguna realidad de las mencionadas por aquellas cosmogonías.

A nuestro juicio en *Las Leyes* hay una argumentación que tiene lugar a dos niveles. Frente a una cosmogonía que pone como principios mecanismos puramente materiales, se muestra que el alma tiene que ser lo primero. Si hay comienzo de movimiento a partir de la quietud, sólo cabe comenzar con la *kínēsis* de lo que se mueve a sí mismo. Pero la posición de Platón era más compleja, porque su cosmogonía parte de unos movimientos precósmicos, de los que se apodera el Demiurgo o el alma en los diversos niveles de su acción ordenadora. En ese sentido se habla de *paralambánein*. El alma no crea estos movimientos de la nada, pero los reorienta en un mundo de cosas y elementos que ya no son primeros, porque son el producto de una acción teleológica. Las correlaciones causales de las que habla el *Timeo* como principios vigentes incluso en el caos precósmico son utilizados por el alma que se "sirve de ellos" (897b1) posteriormente y, "apoyándose en la inteligencia", los proyecta en un mundo ordenado. Los mecanismos materiales son básicamente los mismos, con la diferencia de que en el caos no producen nada y en el cosmos pueden ser utilizados por el alma, cuyo movimiento responde a la teleología de la razón. No hay otra manera a nuestro juicio de interpretar esa insistencia en la acción por la que el alma se hace cargo de unos movimientos y una génesis que tienen su propia dinámica. Desde este punto de vista, el elemento esencial del *Timeo*, desde una lectura literal, que consiste en distinguir las dos clases de movimiento (mecánico y teleológico), parece concordar con las expresiones literales de *Las Leyes*.

Universidad de Granada