

EL CAOS DEL ORDEN

ACERCA DE LA RELACIÓN ENTRE LA NOCIÓN DE AZAR Y LA DE NECESIDAD EN EL *TIMEO*

Sandra Patricia Quiroz
spquirozq@unal.edu.co
Universidad Nacional de Colombia

Resumen: La noción ‘azar’ se menciona escasamente en el *Timeo*; sin embargo, su introducción en el relato es concluyente, ya que con este rasgo Platón caracteriza las llamadas causas necesarias del universo generado. Preguntamos en qué sentido es compatible la noción de necesidad y la de azar, pues si el universo opera azarosamente, esto es, no ordenado conforme a un fin, contradice la posibilidad del mundo sensible regulado por la inteligencia. En efecto, el desorden ‘impredecible’ que imperaría en lo sensible, imposibilitaría cualquier regulación de la inteligencia. Veremos cómo, para comprender la relación entre azar, necesidad y orden, debe considerarse: primero, la noción de persuasión —que no se introduce en el *Timeo* como un recurso retórico, sino que despliega las condiciones básicas del verdadero arte de persuadir (conocer el bien, los interlocutores, los propósitos del acto persuasivo y los mecanismos para alcanzar tales propósitos); segundo, el alcance del conocimiento humano sobre el mundo sensible. Pero, si bien con ello puede comprenderse por qué se habla del universo generado como producto del gobierno de la inteligencia sobre la necesidad, conduciéndolo al orden, deberá considerarse el permanente carácter móvil irregular de lo sensible.

Palabras clave: Caos, azar, necesidad, inteligencia, orden, persuasión, causas necesarias, causas inteligentes.

Abstract (*The Chaos of Order: About the Relation between the Notions of Chance and Necessity in the Timaeus*): The notion of ‘chance’ is mentioned scarcely in the *Timaeus*; nevertheless, its introduction in the narration is conclusive, since Plato characterizes with this trait the so-called necessary causes of the generated cosmos. We ask in what sense a relation between the notions of chance and necessity is compatible, since if movement of cosmos is fortuitous, this is, not orderly according to an end, the possibility of the sensitive world being regulated by the intelligence is contradicted. Indeed, the ‘unpredictable’ disorder that would reign in the sensible, would make impossible any regulation by the intelligence. We will see how, to understand the relation between chance, necessity and order, must take into account: first, the notion of persuasion —that it is not introduced at the *Timaeus* as a rhetorical resource, but unfolds the basic conditions of the genuine art of persuasion (knowing the good, the interlocutors, the purposes of persuasive act and the mechanisms to reach such purposes); second, the scope of human knowledge of the sensitive world. But, even though it can be understood why it is spoken of the generated cosmos as a product of government of the intelligence over necessity, conducting it to the order, the permanent irregular mobile character of the sensible should be considered.

Keywords: Chaos, chance, necessity, order, persuasion, intelligence, necessary causes, intelligent causes.

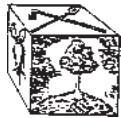
La idea de que el azar es un proceso real en el universo que no está ordenado conforme a un fin, es una noción que contradice la posibilidad de que el mundo se halle todo perfectamente regulado; más aún, si se considera que no se trata de una regulación autónoma de la naturaleza,

sino del propio gobierno de la inteligencia sobre la necesidad, cuya instancia se encuentra propiamente en lo sensible. El mundo generado, dice Platón en el *Timeo*, es producto de una mezcla que combinó inteligencia y necesidad, en la que la necesidad se halla sometida a una persuasión sensata llevada a cabo por la inteligencia. En efecto, la organización del mundo que se relata en el *Timeo* da cuenta de la intervención de la inteligencia, en la figura del demiurgo, que se vale de las causas necesarias para llevar a cabo de la mejor forma posible la conducción del desorden al orden, con miras a su mejor propósito: que el universo generado sea lo más semejante posible al modelo de lo inteligible. Sin embargo, Platón caracteriza de manera extraña las llamadas causas necesarias, pues las define como aquellas que al ser movidas, mueven necesariamente a otras, pero que al ser “privadas de reflexión, producen cada vez al azar y sin orden” (46e)¹. No se entiende cómo aquello que opera necesariamente pueda generar azar y desorden, máxime si se tiene en cuenta que la operatividad necesaria de las causas se halla reflejada en la regulación que se evidencia en el universo. La noción ‘azar’ se menciona escasamente en el *Timeo* y, sin embargo, su introducción en el relato proferido es determinante en el diálogo, pues es uno de los rasgos con que Platón caracteriza las llamadas causas necesarias —aquellas que, siendo persuadidas por las causas inteligentes, participan en la generación del universo—. La pregunta por supuesto es en qué sentido puede ser compatible la noción de necesidad y la de azar. Pero antes debemos indagar qué podemos comprender, a partir de la lectura del *Timeo*, por cada una de estas nociones.

Considerando la caracterización de Aristóteles a propósito de la necesidad, esto es, o bien aquello que no puede ser de otro modo, o bien aquello que contra la costumbre y el hábito, mediante la violencia se impone y se ejerce (cf. *Met.* 1015a 20-1015b 15), no parece compatible con una noción de azar como ‘aquel proceso que no está ordenado conforme a un fin’. En efecto, si es necesario que x siempre sea x , no puede haber ninguna circunstancia por la que dejara de serlo; en cuanto a la segunda caracterización, podemos decir que si, por ejemplo, algo se impone por la fuerza a y , necesariamente va a producirse un efecto determinado, y tal vez ocurra con alguna frecuencia. En todo caso, uno podría establecer una cierta regularidad entre las causas y sus efectos, y no precisamente desorden.

Lo que aquí se pretende es hacer una revisión de la noción de azar que estamos adoptando para la interpretación del *Timeo*, sobre todo, en lo concerniente a la forma de designar los procesos que ocurren en la naturaleza. Pues al decir que las causas necesarias realizan todo azarosamente, parece que podríamos suponer que la naturaleza misma opera impredeciblemente y de manera desordenada. Por ejemplo, que bajo este operar de la naturaleza, el agua al calentarse podría no evaporarse, sino, sin una causa aparente, adquirir una tonalidad verde. Lo que se quiere demostrar, es que la caracterización de una causa como azarosa no puede entenderse como una fuerza real en la naturaleza, sino como el desconocimiento que tenemos de las múltiples causas que operan en cualquier circunstancia. Bajo esta propuesta, la designación de una causa azarosa dependería de la incapacidad o debilidad del conocimiento. Ciertamente, esta disertación exige que, a su vez, se revise la noción de necesidad presente en el *Timeo* y, específicamente, la forma en que la descripción física de los elementos constitutivos del universo determina la operatividad de las causas necesarias. Pues si se adoptara la posibilidad de que hay una indeterminación real en las causas necesarias,

¹ Todas las referencias son, mientras no se indique lo contrario, a la traducción de José María Zamora.



no podría cumplirse la condición de que éstas se hallan supeditadas a las causas inteligentes, porque, aunque se diga que las segundas regulan a las primeras, el desorden 'impredecible' que se presume impera en lo sensible imposibilitaría cualquier tipo de regulación.

Digamos cómo, de acuerdo al *Timeo*, se producen las transformaciones y movimientos en el universo generado. En primer lugar, cada evento físico, sucede necesariamente por una causa (cf. 28a). Es decir, todos los cambios y fenómenos que se producen en el universo son precedidos por una causa que determinó, o mejor, condicionó los efectos resultantes. Aquí no habría lugar para considerar fenómenos ocurridos espontáneamente, es decir, eventos de los que fuera imposible hacer un seguimiento de la causa que los originó. Por tanto, si se produce un fenómeno como, por ejemplo, cuando el agua adquiere una tonalidad verde, hemos de suponer, bajo la consideración de que todo lo generado se produce por alguna causa, que dicha coloración es el resultado de una serie de factores que generaron tal resultado.

Lo anterior, tal vez, sea suficiente para dar cuenta de que los fenómenos del universo son precedidos por una serie de causas que los condicionan. Pero no nos explica por qué hemos de suponer que en el universo generado podemos encontrar una cierta regularidad entre las causas y sus efectos. Así, por ejemplo, uno podría suponer que si una determinada porción de agua se evaporó, fue porque previamente había sido calentada, pero uno también podría suponer que cualquier causa generaría el mismo efecto. Lo que importaría conocer, si sólo consideráramos la primera condición respecto de la causalidad de los fenómenos, es que un evento cualquiera haya sido causado previamente por una causa cualquiera. Bajo esta perspectiva, uno fácilmente podría señalar que cualquier cosa puede producirse de cualquier cosa. Pero esto contradice en mucho no sólo la concepción platónica presente en el *Timeo*, sino también el propio sentido común.

Por el contrario, Platón presenta en el *Timeo* numerosos y variados casos en los que podemos dar cuenta de que los fenómenos que se observan en la naturaleza ocurren no sólo porque estos se hallan precedidos de alguna causa, sino porque la composición y estructura de los cuerpos determina en buena medida los efectos producidos. Vemos, por ejemplo, que algunos objetos, debido a sus propiedades, pueden ocasionar deterioro en el cuerpo al que ellos se adhieran (cf. 33a). Así mismo, encontramos que la estructura de los cuerpos elementales, es decir, tierra (cubo), agua (icosaedro), aire (octaedro) y fuego (pirámide), condiciona las propiedades que describimos de los mismos. Consideremos, a propósito, el caso del fuego. La figura que corresponde a la estructura del fuego tiene las caras más pequeñas, pero también las más agudas; esto no sólo explica su movilidad y ligereza, sino también el efecto que se produce cuando un cuerpo hace contacto con este elemento. Pues debido a la agudeza de sus ángulos, los vértices de la figura son más afilados y, por tanto, la impresión producida que se ha denominado 'calor' es cortante.

Hasta aquí, si nos limitáramos a lo descrito, parecería que podemos dar cuenta de una cierta regularidad entre las causas y sus efectos, meramente dependiendo de la configuración estructural de los elementos. Pero así las cosas, prácticamente estaríamos prescindiendo de la indefectible postura de Platón acerca de que la naturaleza no se basta a sí misma, ya que siendo totalmente irreflexiva, debe hallarse supeditada a la regulación de la inteligencia.

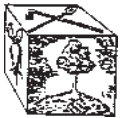


EL FIN PERSUASIVO

Al exponer la organización originaria del universo, Platón refiere que el demiurgo construyó el mundo sensible a semejanza del modelo inteligible y, para ello, condujo del desorden al orden aquello que se movía sin concierto, dotándolo de la proporcionalidad posible para que su obra “fuera por naturaleza la más bella y la mejor” (30b). En efecto, no es sino hasta la intervención del demiurgo que los elementos fueron dotados con la configuración de formas y números correspondiente (cf. 53b). Configuración que como vimos es determinante respecto de los efectos que produce, y a partir de la cual puede evidenciarse la organización que la inteligencia proporciona a lo sensible desordenado. Pero ¿cómo aquello visible y que se movía sin orden puede dejarse ordenar?

Platón refiere que la generación del universo se produjo de una mezcla que combinó necesidad e inteligencia, en la que la inteligencia gobierna a la necesidad, pues la persuade de llevar hacia lo mejor la mayoría de las cosas que se generan. Sin embargo, decimos, por ejemplo, que Paris persuadió a Helena para que se marchara con él a Troya, o que en los anuncios publicitarios se persuade a la audiencia a comprar algún producto. Pero ¿qué significa que la inteligencia persuada la necesidad?

Glenn Morrow, en “Plato’s Conception of Persuasion” (1953), refiere que, en principio, podrían señalarse dos formas mediante las cuales algo *ejecuta* una acción (en este caso, ordenarse) por intervención de alguna entidad: o bien, por compulsión, o bien, por persuasión. Veremos cómo, siguiendo su propuesta, la introducción de la noción de persuasión no es un mero recurso retórico en el discurso del *Timeo*.



La persuasión se contrapone a la compulsión en el sentido de que esta última hace referencia a la acción por la cual algo o alguien es obligado por la fuerza a actuar. En este sentido, la violencia es el aspecto más determinante del acto compulsivo, pues la fuerza, que habría de comprenderse como una propiedad inherente a lo sensible, sería el motor, o mejor, la causa de que se produzca algún fenómeno. Así, por ejemplo, diríamos que por fuerza el agua humedece aquello con lo que entra en contacto, la roca aplasta y el fuego quema. Pero esto, tal como está descrito, no es precisamente lo que nos dice Platón en el *Timeo*, sino que la generación del universo se produjo de una mezcla que combinó necesidad e inteligencia, en que la inteligencia gobierna a la necesidad. Ahora bien, la naturaleza de lo inteligible no es otra que la de ser inmutable, inengendrada, indestructible, invisible y no perceptible por los sentidos. La compulsión exige la fuerza, y en esta medida, exige también lo sensible. Pero lo inteligible no es sensible. Por lo tanto, la compulsión no sería propia de lo inteligible.

Cuando hablamos de persuasión, al menos desde esta perspectiva, no puede identificarse con la herramienta retórica propia de los sofistas que con vehemencia tanto criticaba Platón en diálogos como el *Gorgias*. Aquí, hemos de referirnos a que la persuasión —el verdadero arte de persuadir— debe cumplir dos condiciones fundamentales. Aquel que persuade debe conocer no sólo la caracterización de lo que es bueno, sino también el alma de sus interlocutores, de manera que su discurso sea acorde con los intereses y propósitos de los oyentes (cf. Morrow 1953: 236).

A partir de lo anterior, tal vez podamos establecer una analogía aplicada al *Timeo*. No nos resulta difícil aceptar que el demiurgo conoce lo bello, bueno y perfecto en sí mismo, es decir, que conoce el modelo inteligible, pues es éste al que el demiurgo ‘miraba’ al construir el universo sensible. Pero ¿qué tipo de ‘oyente’ es ese que aunque se moviera sin orden ni concierto, pudiera ser persuadido por la inteligencia?

No parece que se pudiera persuadir algo que por naturaleza sea totalmente ajeno de aquello que persuade, a menos que se empleara la violencia para ello. Pero como ya vimos no se trataría de un acto de persuasión, sino de compulsión. Cuando un orador lleva a cabo un discurso, debe conocer además de las clases de almas, el tipo de argumento propio para cada caso y ocasión. Es decir, debe encontrar en los oyentes algo gracias a lo cual comprendan y obren conforme a lo que desea. El oyente debe ser por lo menos un agente racional, de modo que pueda comprender las palabras del orador y, tal vez, se vea persuadido a actuar de cierta manera. En cambio, sería un tanto absurdo decir que si un orador quiere mover una roca, la debe persuadir para que lo haga, pues basta con el movimiento de sus brazos para lograrlo. Entonces ¿cómo es que podemos decir que el demiurgo, el mejor entre los seres inteligibles, compuso cosas bellas y excelentes, a partir de cosas que no eran así? ¿Podemos encontrar entre lo que persuade y lo persuadido un factor similar entre ellos?

Ya habíamos visto que el demiurgo dotó a los elementos de su configuración correspondiente: piramidal (fuego), octaedro (aire), icosaedro (agua) y cúbica (tierra). Pero estos elementos “poseían ya algunas huellas de sus propiedades [...] en el estado en que probablemente se halle todo cuando dios está ausente de algo” (53b). Es decir, aquel estado original no se hallaba desprovisto de ciertas propiedades, digamos, ordenadoras, ya que gracias a sus propias sacudidas ocasionaba que se separaran entre sí los elementos más desemejantes y se concentrara lo más posible en un mismo grupo a los más semejantes (cf. 53a). Ésta no es una caracterización que se describa casualmente, sino que deja entrever las disposiciones propias de la realidad —a la que Platón se referirá como ‘el tercer género’— que aun hallándose llena de fuerzas desequilibrantes, permite que entren y salgan de ella las imitaciones de las realidades eternas, esto es, de las formas inteligibles. También señala —aunque con un cierto dejo de incertidumbre— una respuesta aún más definitiva: “[s]i decimos que se trata [el tercer género] de una especie invisible y amorfa, que recibe todo, que participa de lo inteligible de una manera particularmente paradójica y difícil de comprender, no nos equivocaremos” (51b, subrayado mío).

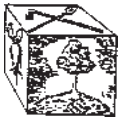
Así pues, el demiurgo puede persuadir puede conducir del desorden al orden aquello que tiene la disposición de ser ordenado, aquello que también participa de lo inteligible —si bien de una manera difícil de comprender— de forma similar al más excelso de los objetos inteligibles.

La introducción de la noción de persuasión tiene un propósito, así como suponemos que también lo tiene el acto mismo de persuasión: si A persuade a B para que realice una acción determinada, lo haría con algún propósito, con vistas a algún fin determinado. Aun si se tratara de asuntos más cotidianos, no parece que el acto de persuadir pueda comprenderse si no se establece el objetivo por el cual se persuade. Pues bien, si tenemos en cuenta esta apreciación, podemos distinguir, al menos, cuatro factores fundamentales respecto de la persuasión que pueden interpretarse bajo la luz del *Timeo*: quien persuade (demiurgo), aquello que es persuadido (el receptáculo de las imitaciones de las realidades eternas), la acción ejecutada por el agente persuadido (causas



necesarias), y las razones por las que se persuade (causas inteligentes). Acerca de los dos primeros ya hemos comentado un poco; nos resta ahora hablar acerca de las acciones inducidas por mor de la persuasión y de las razones que explican el porqué ejecutarse una acción determinada.

A lo largo del diálogo, Platón señala cuál es el propósito fundamental del demiurgo en la organización del universo: “que este mundo sea lo más semejante posible al viviente perfecto e inteligible, en vista de la imitación de la naturaleza eterna” (39e). Pues bien, el propósito general del demiurgo, así como una suerte de propósitos específicos, sólo puede lograrse en tanto que las acciones planeadas en efecto se produzcan; es decir, que el tipo de cosas que constituye el género de lo sensible pueda ordenarse de tal manera que se asemeje al modelo inteligible. Para preparar un delicioso y nutritivo pastel, yo requiero, además de los ingredientes, poder incorporarlos de modo conveniente para obtener lo que deseo. Así mismo, el demiurgo requiere un lugar en que se produzca la imitación del modelo inteligible y que, en cada uno de los tramos o etapas de la construcción, aquello que ha de organizarse se ordene tal como se desea. El demiurgo *necesita* los cuerpos elementales, así como sus disposiciones, para poder llevar a feliz término su obra. Es verdad que, como habíamos mencionado en párrafos anteriores, fue el demiurgo el que dotó a los cuerpos elementales de su configuración específica, pero esto fue posible gracias a las disposiciones propias del receptáculo. Vemos cómo surge aquí un primer acercamiento respecto de la noción de necesidad. Para que el mundo sensible se asemeje al modelo inteligible es necesaria la presencia del género sensible y que éste pueda ordenarse. Del mismo modo, los propósitos específicos o causas inteligentes del universo generado necesitan de las causas auxiliares para que lo planeado tenga lugar en la realidad sensible. Así, por ejemplo, “para que, tras observar las revoluciones de la inteligencia en el cielo, hiciéramos uso de ella para las revoluciones de nuestro pensamiento que le son afines” (47b), era necesario por supuesto que dios nos obsequiara la vista, del modo en que fueron dispuestos nuestros músculos y el fuego interno en conexión con el externo. Con esto, no se pretende decir que la inteligencia se halle supeditada a la necesidad, pues para la elección de tales o cuales disposiciones, el demiurgo habría de determinar la necesidad con base en la planificación previa; es decir, “el plan que el dios que siempre es esbozó acerca del dios que iba a ser algún día” (34b).



Ahora bien, la anterior no es la única consideración que podemos estimar respecto de la noción de necesidad en el *Timeo*. Cuando Platón presenta la caracterización de los cuerpos elementales, así como de los compuestos que se forman a partir de ellos, introduce cláusulas que expresan generalidades respecto del mundo sensible. Veamos, para este propósito, la descripción sobre la estructura de la tierra, así como el uso del que se valdrían los dioses para la composición de algunos órganos de las criaturas terrestres:

A la tierra asignemos la figura cúbica ya que es la más difícil de mover de los cuatro géneros y la más plástica de entre los cuerpos; y es del todo necesario que lo que posee tales características tenga al nacer las caras más estables [...] La superficie de cuatro lados iguales formada por dos equiláteros resulta necesariamente la base más estable que el triángulo equilátero, tanto en parte como en el todo, por consiguiente si atribuimos esta figura a la tierra aseguramos el discurso verosímil y así mismo, al agua, la forma menos móvil de las restantes, al agua la más móvil, y al aire la intermedia. [...] De todo lo que hemos dicho antes con respecto a los géneros, muy probablemente resultaría lo siguiente. Cuando la tierra se encuentra con el fuego y se separa por la agudeza de él, se trasladaría ya sea porque ella se disuelve en el mismo fuego o porque esto ocurre en una masa de aire o de agua, hasta que sus partes se reencontraran en algún lugar o de nuevo se armonizaran unas con

otras y se convirtieran en tierra (puesto que nunca podrían formarse en otra especie) [...] [El dios] precisamente se sirvió de este material [...] a fin de conservar la totalidad de la simiente (55e, 56d, 73e-74a, subrayado mío).

Notamos aquí tres niveles respecto de la necesidad. En el primer nivel, a partir de una condición, necesaria e inevitablemente se produce un efecto determinado; por ejemplo, de la composición de dos triángulos con una característica específica, surge la base más estable de las figuras, de la composición de bases más estables, surge necesariamente el cuerpo más difícil de mover y más plástico entre los demás. Así, con la descripción de la estructura geométrica de los elementos, una vez ha sido configurada por el demiurgo, la necesidad se consideraría en virtud de lo que ocurre siempre y, al parecer, no podría suceder de otro modo. En el segundo nivel, cuando se describe cómo la configuración de los elementos determina los efectos producidos (el que la tierra se traslade al entrar en contacto con el fuego, por ejemplo), la necesidad se consideraría en virtud de una cierta frecuencia o regularidad predicable de lo sensible. Por último, el tercer nivel hace referencia a lo que habíamos indicado en párrafos precedentes, a saber, que la elección de tal o cual elemento, así como el uso que se haga de sus disposiciones, es necesaria para alcanzar un fin determinado, en este caso, la conservación de la totalidad de la simiente. Diríamos mejor, que lo sensible y las disposiciones que le son propias se constituyen en condición de posibilidad de la realización de los propósitos del demiurgo (como si se tratara del insumo material de una obra).

LÍMITES DEL CONOCIMIENTO

Y bien, a todas estas, ¿cómo es posible que, ante los precedentes expuestos acerca de la regularidad y organización en el universo generado, podamos comprender la afirmación de Platón respecto de que las causas necesarias producen cada vez al azar y sin orden?

Detengámonos un momento en la descripción que Platón hace respecto de las causas necesarias propias de la percepción de visual: los dioses han fabricado una clase de fuego que no tiene el poder de quemar; se confeccionó una bola lisa y compacta; el fuego es comprimido; el fuego fluye puro a través de nuestros ojos; el fuego puro contacta el fuego externo; el fuego transmite sus movimientos a través de todo el cuerpo hasta el alma; los párpados encierran la potencia del fuego interior. Vistos en este orden, y si se confrontara contra la totalidad del apartado², seguramente no tendríamos problema en identificar cuál es el procedimiento total que parte desde la creación de los órganos de la visión, pasando por el acto de percibir a través de los ojos y culminando por la generación de las imágenes (incluyendo las llamadas oníricas). No obstante, no parece que llegásemos a considerar lo mismo si tomáramos cada una de las causas necesarias expuestas sin establecer ningún vínculo con las demás. El ejercicio se hace aun más complejo si analizamos cada una de estas causas y presentamos, también sin un vínculo ordenador, todos los procedimientos requeridos en cada una de ellas.³ Por ejemplo, para la creación del fuego que no quema o de los párpados, se requiere en cada caso una serie de causas necesarias, si pueden llamarse, elementales.

² El fragmento completo relacionado con el sentido de la vista y la creación de los ojos se halla entre los numerales 45b a 45e.

³ La descripción de subniveles indicada en párrafos precedentes.



Cada una de las causas que se ponen en juego es administrada de manera conveniente por el demiurgo, de tal forma que, para producir un efecto específico, se vayan incorporando los elementos con las disposiciones requeridas. Si se requiere que el fuego externo, por ejemplo, contacte nuestro cuerpo, ha de mezclarse con un cuerpo similar (el fuego que no quema) y no con un cuerpo que podría sofocarlo como el agua.

Pues bien, esta forma de administrar las causas necesarias tiene un trasfondo inteligente, ya que se han dispuesto conforme al propósito del demiurgo. Pero, en ausencia de esta capacidad ordenadora e integradora, sería prácticamente imposible encontrar el orden que subyace en la comunión de todas estas causas. Sin duda, son múltiples las causas que confluyen en lo que pareciera ser un simple movimiento o acto de percepción como, por ejemplo, ver. Pero tomadas independientemente, y sin conocer el propósito por el que fueron elegidas, sólo tendríamos un cúmulo de eventos inconexos y sin ningún orden aparente.

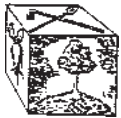
Con miras al propósito del demiurgo y, en la misma medida, teniendo presente los propósitos subsidiarios, es decir, las causas inteligentes, podríamos comprender por qué y de qué manera se introducen las causas necesarias en la ordenación del universo generado; y a su vez, a partir de las causas necesarias, podríamos comprender las causas divinas mismas. Pero ¿acaso podemos decir que conocemos o estamos en capacidad de conocer todas las causas necesarias que operan en un determinado movimiento?

No son pocas las referencias en el *Timeo* respecto de nuestra limitación en la aprehensión del universo sensible. La múltiple confluencia de causas, por ejemplo, implicaría tal esfuerzo en detallarlas, que nuestra insuficiencia para hacerlo no nos permitiría disfrutar todas las maravillas del universo (cf. 39d). El hombre —siguiendo a Platón— tampoco sería capaz de mostrar cuál es la necesidad de ciertas explicaciones que describen procesos físicos. Con esto, no se quiere decir que tales causas no sean necesarias, sino que establecer en qué consistiría su necesidad sería una tarea imposible para cualquier ser humano. Así mismo, dada la conformación del alma de las criaturas terrestres, el conocimiento humano, comparado con el de la divinidad —que no sólo sabe suficientemente sino que es capaz de mezclar lo múltiple en lo uno (y al contrario)— es incapaz no sólo de producir las obras del demiurgo sino que no alcanza a comprender todas las causas y la respectiva demostración de los hechos en el universo generado.

Así las cosas, no resulta extraño que en el *Timeo* haya afirmaciones acerca de que las explicaciones respecto de la forma en que opera el mundo sensible, no son “en todos los aspectos totalmente coherentes consigo mismas” (29c); o que, dada nuestra naturaleza, se diga incorrectamente que las causas necesarias operan de manera desordenada. Diríamos, entonces, que son azarosas en virtud de las múltiples confluencias que se presentan y de nuestro inevitable desconocimiento de ellas y el mecanismo por el que se producen.

LA GÉNESIS DEL DESEQUILIBRIO

A pesar de la disertación que acabo de presentar, podría objetarse que aún hay algunos aspectos que se han pasado muy ligeramente, pues, si bien se señaló el carácter regular presente en el universo generado, parece que se está dejando de lado el carácter móvil de lo sensible, así como



el desequilibrio propio del receptáculo. Veamos qué consecuencias se seguirían de esto; para ello, debemos detenernos nuevamente en lo que Platón dice respecto del estado originario previo a la generación del universo.

Dice Platón que imperaba un estado original caótico.⁴ También nos dice que antes de nacer el cielo, yacían tres especies diferenciadas: i) el ser, ii) el devenir y iii) el medio espacial. La primera —comparada convenientemente con un padre— constituye la forma inteligible, inmutable, inengendrada e indestructible; de entrada suena descabellada la posibilidad de identificarla con el caos. La segunda —comparada convenientemente con un hijo— se refiere a la especie generada y que está en continuo devenir, que se percibe por los sentidos y que es captable por medio de una opinión acompañada de percepción. Cuando decimos que se trata de la especie generada, nos referimos a que ha de ser generada por alguna causa (*cf.* 28c), es decir, que hay algo previo a su generación, algo que supondríamos ha de ser eterno, pues, de lo contrario, comenzaríamos a preguntar por aquello que le es originario. La tercera especie —comparada convenientemente con una madre— constituye el receptáculo de lo generado. Ha sido definida por Platón como una especie eterna y que no admite destrucción, que está llena de fuerzas que no se asemejan ni mantienen en equilibrio, que se halla siempre en desequilibrio, que se balancea de manera irregular por todas partes y que sacude los cuatro elementos que allí residen, que tiene disposiciones como la de estar humedecida e inflamada, pero, que si bien recibe todo, “nunca en ninguna parte adopta una forma semejante a nada de lo que entra en ella, pues por naturaleza yace a todo como un soporte de inscripciones” (50c). Justamente, esta caracterización corresponde a lo que algunos estudiosos, ahora y entonces⁵, han descrito como el estado caótico: aquél en que se produce la separación y combinación de elementos, así como de propiedades opuestas como el calor y el frío, pero que es neutral e indefinido respecto de propiedades físicas (*cf.* Wright 1995: 78).



Ciertamente, conforme al discurso, el demiurgo pasó del desorden al orden como efecto de la persuasión de la inteligencia sobre la necesidad, y esto fue posible gracias a las disposiciones ordenadoras (concentración de lo semejante y separación de lo desemejante) propias del estado caótico. Sin embargo, el paso del desorden al orden no es afirmado por Platón como un resultado absolutamente definitivo. Pues si bien el dios dotó a los elementos de la configuración con formas y números correspondientes, “las compuso tan bellas y excelentes como era posible a partir de cosas que no eran así” (53b, subrayado mío). Esta apreciación no ha de quedar restringida sólo a la indicación del momento originario en la construcción del universo sensible, que ya de por sí es muy significativa; sino que constituye, a la vez, una advertencia que Platón sutilmente presenta a lo largo del discurso, dando cuenta de un cierto remanente de desorden presente aun después de la intervención del demiurgo, es decir, aun después de la creación del tiempo⁶, (señal clara que describe el filósofo a propósito del orden en el universo):

⁴ Al respecto, se han pronunciado algunos filósofos preguntando por el origen de aquél estado. Ver “Chaos and cosmogony” en Wright 1995.

⁵ “The concept [*Chāos*] was adapted for Anaximander’s ‘indefinite’, the atomists’ ‘void’, Plato’s ‘receptacle’ and Aristotelian ‘space’” (Wright 1995: 78).

⁶ La introducción que se hace aquí a propósito del tiempo es determinante no sólo como señal del paso del desorden al orden, sino que permite comprender por qué si tanto el estado caótico como el universo generado permanecen en continuo movimiento, no se señala que este último sea en absoluto caótico. Aquí, vale diferenciar el tipo de movimiento en que se hallaba el estado caótico de aquél que es controlado por el alma (el lugar en el que reside la inteligencia en el universo).

Y en lo que concierne a las proporciones que mantienen los números, los movimientos y otras propiedades, el dios, en la medida que la naturaleza de la necesidad lo permitía de buen grado o dejándose persuadir, las realizó en todas partes con exactitud; y así las ajustó según la proporción (56c, subrayado mío).

Desde la misma formulación de la intención del demiurgo, Platón deja entrever que la construcción del universo en la realidad sensible, conforme al modelo inteligible, habría de hacerse hasta donde fuera permitido, evitando el desorden o la corrupción en la obra que se produciría: “el dios había querido que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo” (30a, subrayado mío)⁷.

Así mismo, puede notarse también en el *Timeo* la falta de definición con que Platón describe las transformaciones que se producirían en los compuestos. No se establecen generalizaciones contundentes, sino que en el discurso se alude a términos que expresan tan sólo una posibilidad: ‘se trasladaría’, ‘es posible que surjan tales o cuales cosas’, ‘daría lugar’.

Por supuesto, no queremos pasar al lado extremo indicando que no se presentan pruebas fehacientes respecto de la regularidad en los movimientos del universo, pues hay relaciones que al parecer permanecen perennes, por ejemplo, que “lo que está contra natura por naturaleza lucha, y trata de desviarse a sí mismo hacia el estado contrario” (62b), es decir, que hay una disposición de que lo desemejante se separe de lo desemejante y lo similar se una a lo similar.⁸ Pero tampoco podemos pasar por alto la manera en que la naturaleza —que Platón llama irreflexiva— conserva, aún siendo persuadida por la inteligencia, su propio carácter desordenado. Y al parecer, no habría por qué suponer algo distinto: la irregularidad del receptáculo causa el movimiento de los cuerpos. En efecto, cuando los elementos se mueven y pasan de uno a otro, se hallan lo suficientemente comprimidos, al punto que la contracción “empuja los cuerpos pequeños en los intersticios de los grandes” (58b), modificando la dimensión y, en consecuencia, la posición de los elementos, pues aquellos se desplazan (los pequeños separándose de los mayores y estos reuniéndose con los grandes) a sus lugares correspondientes. Es de esta manera que el ‘origen de la anomalía’ siempre se preserva, es decir, que es “precisamente por esto [que] la génesis del desequilibrio se mantiene segura siempre, y se origina ininterrumpidamente el movimiento actual y futuro de los elementos”(58c).⁹

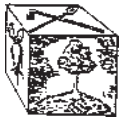
Ciertamente, el estado original al que se le denominó caos fue conducido al orden implantado por el demiurgo. Pero no olvidemos que ese estado original no fue sencillamente transformado en otro, sino que constituye el propio receptáculo en el que el universo generado yace. De manera que sus respectivas propiedades, ordenadoras e irregulares, todavía se conservan. Por tanto, contrario a lo supuesto en este ensayo, diríamos que el carácter azaroso permanece como una fuerza real en la naturaleza, lo que no contradice, en todo caso, la apreciación respecto del desconocimiento que como criaturas tenemos del vasto complejo causal que rige el universo.

Respecto al caos originario, Platón nos dice que nunca se hallaba en reposo y, cuando se refiere a él como ‘receptáculo’, nos dice que se balancea de manera irregular por todas partes, pero no especifica qué tipo de movimientos son los que allí conducen, como sí lo hiciera del alma y el cuerpo de las criaturas terrestres, pues dice que son seis e identifica cuáles son.

⁷ La presencia del desorden en el universo generado tiene repercusiones no sólo en lo propiamente material, sino que en el caso de las criaturas terrestres, cuyo cuerpo está sometido a un perpetuo flujo y reflujo, condiciona la enfermedad del cuerpo y del alma, cuyo mayor grado de corrupción es la ignorancia e insensatez.

⁸ Recuérdese lo que previamente había señalado a propósito de las propiedades ordenadoras del receptáculo.

⁹ Utilizo aquí la traducción de José María Pérez Martel.



No obstante, la conclusión a que se llega parece conducir un problema que no alcanza a ser resuelto en este ensayo: ¿diremos acaso que hay algo que se le escapa a la inteligencia del universo y por ello no puede ser persuadido al orden?

BIBLIOGRAFÍA

PLATÓN

Timeo (trad. J. M. Zamora). Madrid: UAM (Inédito).

(2004) *Timeo* (trad. J. M. Pérez Martel). Madrid: Alianza Editorial.

ARISTÓTELES

[*Met.*] (2002). *Metafísica* (revisión Francisco Larroyo). México: Porrúa

MORROW, Glenn R.

(1953). "Plato's Conception of Persuasion". En: *The Philosophical Review* 62, 2: 234-250.

WRIGHT, M. R.

(1995). *Cosmology in Antiquity*. New York: Routledge.



Recibido: 24 de marzo de 2007

Aceptado: abril 17 de 2007